بسم اللہ الرحمن الرحیم

# قوت الاخیار

پیچیدہ توشرح

# نور الانوار

تالیف


حضرت مولانا جمیل احمد صاحب

سرپرست دیشتر تفسیر العلوم دیوبند


شرح و تکمیل


حضرت مولانا وحید اللہ حقانی



انوار القرآن کتب خانہ

محلہ جنگی پشاور

0300-5722681

# قوت الاخیار (مکمل)

**مع تکملہ، سنّت، اجماع، قیاس**

پښتو شرح

## نور الانوار

مؤلف


حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی استاد الحدیث والتفسیر دار العلوم دیوبند


مترجم و تکمیل


حضرت مولانا وحید اللہ حقانی

مدرس تعلیم القرآن بارہ گیٹ پېښور



انوار القرآن کتب خانہ

محلہ جنگی پشاور

0300-5722681

# عرضِ ناشر

قوت الاخیار چه دا دَ نور الانوار شرح ده او فاضل دیوبند او استاد الحدیث والتفسیر دَ دار العلوم دیوبند مولانا جمیل احمد سکروډوی صاحب لیکلی ده ، دَ خپل افادیت په لحاظ سره په مدرسینو او طالبانو کښې ډیر مقبولیت حاصل کړلو خو لیکن لکه دا دوچه دا صرف د نور الانوار په حصّه دَ کتاب الله مشتمله وه ، ضرورت ددې ضرورې وو چه هم په طرز دَ قوت الاخیار باندې د سنّت ، اجماع ، قیاس هم شرح وشي چه فائده ئې عامه شي او هم دَ قوت الاخیار مکمّل په نوم سره منظرِ عام ته راشي ، ددې خدمت ذمه داري ما په خپل مخلص رور مولانا وحید الله حقّانی صاحب باندې واچوله او هغوی په مذکوره طرز باندې ډیر ښکلی انداز کښې د باقي درې حصّو شرح وکړله ، دَ مولانا وحید الله حقّانی نور تصنیفات هم مونږ ه چهاپ کړي دي لکه توضیح المیبذی شرح د میبذی ، او نور التهذیب شرح دَ شرح التهذیب او باقي بدر الیالی شرح د خیالي او توضیح الثبوت شرح د مسلم الثبوت زیر طبع دي ، الله پاک دِ دا شرح په خپل دربار کښې قبوله کړي او مدرسینو او طلباء کرامو ته دِ الله جل شانهٗ د استفادې حاصلولو توفیق ورکړي ، آمین ثم آمین

از طرف :- شهزاده نقشبندی

مدیر مکتبہ رحمانیہ محلہ جنگی پشاور



د کتاب نوم :- ———— قوت الاخیار مکمّل

مؤلف :- ———— مولانا جمیل احمد صاحب فاضل دیوبند

مترجم و مکمّل :- ———— مولانا وحید الله حقّانی فاضل حقانیه

کاتب :- ———— قاري رضوان الله اورکزئی

مصححین :- ———— مولانا شیر علی صاحب و مولانا شبیر احمد صاحب

تعداد :- ۱۱۵۵ د چهاپ کال اکتوبر ۲۰۱۵ء

ناشر :-

# فهرست مضامین

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# تقریظ

شیخ المحدثین رئیس المحققین امام المتکلمین سلطان الواعظین جانشینِ محدّث کشمیریؒ مولانا سیّد نظر شاہ صاحب دامت برکاتہم
استاذ الاساتذہ حضرت (وقف) صدر المدرسین دار العلوم دیوبند

په دینی علوموکښې فقّه او اُصولِ فقّه د مُهم علوموسره تعلق لری اُصولِ فقّه دَجرړحیثیّت لری اوفقه ددغې جرړسره تعلق لرونکې بوټي تنه داره وَنه ده، قرآنِ حکیم دحلال اوحرام متعلق څه تفصیلی او اجمالی اشارے ورکړې دی، رسول الله صلی الله علیه وسلّم د تفصیلی تو وضاحت اودَ اجمالی تو تفصیل کړے دے، دَرسول الله صلی الله علیه وسلم په مبارک دورکښې به هم دَدوی ذات ته رجوع کولے شوه، که څه مسئله به پیښیدله نو دَ پاک صفا تو خاوندانو به هم دوی ته رجوع کوله بلکه احادیثوکښې خودَی پورې موجود دی چه کله به دَ پاکیزه ښار او دَحبیب دَښار (الله پاک دِ شرافت زیات کړی) نه لرے مقاماتوکښې به صحابه کرامو تر څه شکل پیښیدلو نو هغوی به دیارِحبیب ته ځان رسولو او په خومنټونوکښې به هغه مسئله حل کیدله هغه وخت کښې نه د فقه دَ تدوین ضرورت وو او نه دَ اصولِ فقه دَمدّون کولو حاجت وو، اګرچه دی طرف ته دَنبوّت ژبه رهنمائی ورکړی وه لیکن کوم ته چه باقاعده تدوین ویلے شی دهغه انضباطی تشکیل هم په روستنو دورونوکښې شوے دے، مشهوره خو داده چه دفقه بانی سیّدنا نعمان بن ثابتؒ الکوفی الملقب به امام اعظمؒ دے، او دَ اصُولِ فقه بانی ذکی دامت امام شافعیؒ دے، لیکن دا یوه عامه مغالطه ده، ځکه چه دَ اصولِ فقه تدوین دا امام شافعیؒ نه وړاندی شوے دے، او دَحنفی فقه دا عظیمه ذخیره به څرنګه دَ اصولِ فقه نه بغیر وجود ته راغلے وے، که چرته دی دعوے لره صرف دومره حده پورې وساتل شی چه دَ اصولِ فقه انضباطی شکل امام شافعیؒ ورکړے دے نو څه حده پورې دا دعوه قابل قبول کیدلے شی، هندوستان په خپل قدیم دورکښې فخرِ روزګار خلق پیدا کړی دی۔

پھغوی کښی مُلّا جیونؒ صاحب نورالانوار (الله پاک دې په کښې هغو ته پرده واچوی) هم دے
دَ عالمګیر په دَور کښی دا نابغهٔ روزګار شخصیت دَ "المنار" دشرح دپاره قلم پورته کوی
نو بغیر دَ کتابونو د رجوع نه داسی فاضلانه شرح دقلم نه تیاره شوه کوم له چه په دَرسِ
نظامی کښی ممتاز حیثیت ورکړے شو او دَ اصولِ فقه په بنیادی کتابونو کښی شمار کړے شوه
لیکن د ملّا جیون صاحبؒ داعلمی شاهکاره کم همته طلباء دپاره دی وجه نه قابل دَحل وه چه دَ
دی یو مبسوط او مفید حل وړاندی نه وو، اخی فی الله جناب مولانا جمیل احمد قاسمی استاذِ
حدیث وتفسیر دارالعلوم دیوبند (وقف) کوم چه دطالب علمی په دوران کښی یو مستعد او دَ
درس په میدان کښی یو مقبول ترین استاد ثابت شولو، چه دَ هغه دَ بنیادی استعداد په وجه باندې
او بے مثال علمی صلاحیت د وجه نه حکیم الاسلام مولانا قاری محمّد طیب صاحب رحمة
الله علیه دَ استاذانو په زمره کښی شامل کړلو، او کله چه دارالعلوم
خپل مرکزیت ضائع کړلو او دَ الله په فضل باندی هغه خداداد مرکزیت او مراجعیت دَ وقف
دارالعلوم په حصه کښی راغلو نو موصوف دی اداری سره وابسته شولو او دَحق خوښونکو په
هغه لړو کښی شریک شولو چه هغوی دَ مشکلاتو او مصائبو نه باوجود هم دَحق ملګرتیا او
تائید نه دے پریښودے او باطل ئے نه دے برداشت کړے، نن ممدوح دَ وقف دارالعلوم
په هغه اساتذه کښی دے، دکوم دَ وجه نه چه ددی مرکزِ علمی امتیاز قائم دے، موصوف
د نورالانوار شرح او تسهیل دپاره یوه نادرالوجود کارنامه سرته رسولی ده، دی بے مقداره
ذرے ځائے په ځائے ددی مطالعه وکړله نو په دی شهادت ورکولو کښی او س تامّل نشته دے چه دا
تسهیل او تشریح به دَ اساتذه دپاره رهنما او دَ طلباء دپاره رهبر او دَ اهلِ علم دپاره کیمیائے سعادت
او دَخداوندانو دَ فضل دپاره دَ علم او معرفت ذخیره ده، مولانا محترم ته صرف دومره عرض کولے
شم چه این کار از تو آید و مردان چنین کنند موصوف په هٰذا یه باندی هم یوه مفصل شرح لیکلی ده او دَ اهلِ علم
نه ئے داد وصول کړے دے، او انشاء الله د نورالانوار دا شرح به هم په یو هانو کښی عام مقبولیت
حاصلوی په دی کښی شک نشته دے چه د وقف دارالعلوم په فخریه ځیزونو کښی داعلمی کارنامه یوه قیمتی
اضافه ده، په کوم باندی چه هر هغه زړه او دماغ د مولانا دپاره د مبارکباد په هدیه او په اخلاص سره
د دُعا تحفه وړاندی کولو کښی تردّد نه کوی. کوم چه دَ دارالعلوم د عظمتونو او رفعتونو طلب کونکے دی۔

**انظرشاه**

خادم التدریس بدارالعلوم دیوبند (وقف) بین العشائین ۵ شعبان المعظم ۱۴۰۹ھ

بسم الله الرحمن الرحیم

# پیش لفظ

## مولانا محمد ناظم صاحب ندوی

زاد الله علما و فضلا

استاذ الحدیث جامعہ کاشف العلوم چھٹمل پور سہارنپور

اسلام د ژوند یوه مکمله ضابطه ده او دین او شریعت یو جامع قانون دے په دے کښې د زمانے د هر تغیر سره د ملګرتیا کولو پوره صلاحیت موجود دے، په دې صنعتي او مادي او سائنسي دور کښې د قرآن او حدیث په معطر خزانه کښې د ژوند او د هغې د ترقۍ د جانب پوره صلاحیت موجود دے، امریکه کومه چه دې وخت کښې د ترقۍ سر ته رسیدلې ده هغې سره چه د الحاد او بے دینۍ د مزاج او د مذهب نه د بےزارۍ چه کومه عامه فضاء ده، د هغې وجه داده چه د بد قسمتۍ نه د هغې په قسمت کښې د شروع نه عیسائي مذهب راغلے دے، په کوم کښې چه د نوي تقاضو او ترقۍ پذیر دور سره د ملګرتیا کولو هیڅ صلاحیت نه دے موجود د هغې د روحانیت معراج ځان له ناسته او په صحرا ګانو کښې نعرې کول دي، د عیسائي مذهب اعلیٰ مدارج او د ریاضت او مجاهدے آخري باب په غارونو او غرونو کښې د الله پاک تلاش او جستجو کول دي، که چرته د امریکه په حصه کښې ابتداءً اسلام راغلے وے نو نن به نتیجه بے دینې نه وے، بلکه د شریعت او د دین یو ژور چهاپ وے، او د روحانیت او مادیت یو ښکلے ملاپ به په نظر راتلے ځکه چه اسلام سره هغه جامع اصول دي کوم چه هر دور کښې نوي معمارانو د صحیح بنیاد غذا فراهم کوي، او د اسلام قانوني کتاب کوم چه نه صرف دا چه د جدید اصولو نه اشنا دے بلکه د انساني بقاء او حفاظت او د هغې د ترقۍ او تعمیر مدار هم په دې بانديې دے،

د پیغمبر علیه السلام د تعلیماتو حفاظت هم په دغه الهٰي صحیفه باندې موقوف دے، ځکه د دغې صحیفې نه چه څومره کتابونه وړاندې نازل شوي دي، یا چه څومره مذاهب وجود ته راغلي دي د هغوي یو کتاب هم د تحریفاتو او تغیراتو او تصرفاتو او تاویلاتو نه محفوظ نه دے پاتې

شوے، تورات سوزیدلو سرہ خادرے شوے دے، اوبیا هغې سوخته اوراتو نو لیکل وشول،
او بیا دَهغې ترجمه کونکو کټ کتا ئے سرہ حقیقت لوہ مشتبه کړلو، په انجیل کښې زبردست تحریف
وشولو، بیا دَحضرت عیسیٰ علیه السلام نه سونو کالو نورو وستو ترجمه کونکو دَانجیل اصل بنیاد
ختم کړلو، دذرتشت صحیفه دَ سکندر نه نذر شوله او س صرف دَ کا لها یوه صحیفه باقی پاتې
شوې ده، دَدغې کتابونو دا حال دی وجه نه وشولو چه الله پاک دغې کتابونو لوه دائمی او آخری
نه وو نازل کړی، او دَ دغې مذاهبو اصل صورت دی وجه نه مسخ شولو چه ددی دَحفاظت
وعده نه وه کړے شوے، لیکن دقرآن او دَ اسلام په نسبت سره دا وعده کړے شوی ده چه دا
به همیشه دپاره باقی او محفوظ وی، دَدی دبقاء او دَحفاظت ذمه په خپله الله پاک اغستی ده،
ارشاد دے، وَإِنَّهُ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ
مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝ دَا د قرآن پاک خپله دعوه ده او څوارلس سوه کاله تاریخ ددی
په صداقت باندی گواه دے، نن هم دَدی خپل تهذیب او ثقافت او خپل تمدن او کلچرل
دے چونکه دا یو قانونی کتاب دے او دَدی تشریح او تفصیل دَحضرت محمد عربی ﷺ
په ذمه شوی ده، دَحضور په پاک ژوند کښې به صحابه کرامو ؓ هم د وی طرف ته رجوع
کوله دهر قسم سوالاتو او جواباتو او استفتاء او استفسار مرکز ددوی ذات گرامی وو، کله
به چه هم څه مشکل راتللو، عقائد او احکاماتو، عباداتو او معاملاتو او معاشرت او تمدن او
ثقافت او اخلاق په کوم باب کښې به چه هم څه مشکل پیدا کیدلو نو دَ پتنگانو غونډی به صحابه
کرام خدمت کښې حاضریدل او حضورؐ به ددغې ابدی صداقت یوه جامع تشریح کوله او
دمکمل ضابطه اخلاق درس به ئے ورکولو، دی وجه نه جدا کانه فنونو انتخاب طرف قطعاً
توجه و نه شوله،

دَنبی علیه السلام دَ وفات نه پس په دنیا کښې دَاسلام رنړا خوره شوله، هر ځائے کښې خلقو
اسلام او دَهغه ابدی صداقت والا اصول تسلیم کړل، دَ قومونو د اختلاط دَ وجه نه نوی نوی
مسائل پیدا شول، حالات بدل شول، او دَ زمانے تقاضا کانے مخے ته راغلے او دَ اسلام وسیع
دائرے دی لوه دَحد نه تیز کړل، په دغه وخت کښې نبض شناس او دَ خپل دور عبقری شخصیتونو
دَقرآن او دَسنت دلاندی دَعلوم لوه گلدسته تیاره کړله او په هر فن باندی ئے دقرآن او دَ
حدیث دحفاظت په خاطر او دَحال او دَ مستقبل پیش نظر تفسیر، اصول تفسیر، حدیث
او اصول حدیث فقه، بلاغت ومعانی، نحو او صرف، عروض وقوافی او تجوید او قرأت

وغیرهم باندی علوم مدّون کړل په کوم کښې چه قرآن او سنت دَ دوی رهنما وو، او خلوص او صداقت دَ دوی شعار وو،

هم په دغه علومو او فنونو کښې یو عظیم فن دَ کوم په ذریعه باندې چه دَ قرآن او حدیث نه دا ستنباط او استخراج مسائل علم راځي، دَ کوم نه بغیر چه مجتهدانه شان خوځه چه بغیر هم نشي حاصلیدے، اصول فقه لره ئے مدّون کړلو، مؤرخین او اصحاب سیر وائي چه قرآن او حدیث او تعامل دصحابه دنظر وړاندې ساتل او دینه دا ستنباط طریقه دا جتهاد، اصول او دسائلو نه اخذ کولو انداز او دَ احکامو استخراج مسائل یو عظیم او ژور نظر والا شخصیت امام ابوحنیفہ منضبط کړل بیا دَ دوی لائق شاګردانو امام ابو یوسف او امام محمد یو لازم قاعده کړله، په کوم باندې چه تګ کولو سره دعلم او دَ عمل او دَ ذهن او فکر یو قد آور شخصیت امام شافعیؒ په دې باندې یو مستقل رساله ولیکله کوم چه په اصل کښې دَ کتاب الام مقدمه ده، دا نن هم دَ متقدمینو دَ انداز کتابت او تحقیق او اجتهاد یو شاهکار دے، بیا نه معلوم چه په دې باندې څومره حضراتو کوشش نه وکړل، او څومره شخصیاتو په دې سمندر کښې غوپے وهلو سره لعل جواهر راویستل، او دَ دنیا صحیح رهنمائي وکړله،

هم په دغه قد آور شخصیاتو کښې دشپږم صدی هجري یو مجتهد مطلق د تحقیق او تدقیق امام او دَ علم او دَ فضیلت د مسند تاجدار حافظ الوالبرکات نسفیؒ دے وچا چه په حدیث او تفسیر فقه وغیرهم کښې ډیر لوی مقام دے، دوی دَ فقه دا صولو یو کلدسته دَ المنار په شکل کښې تیاره کړله، حافظ صاحب ته الله پاک په متن لیکلو او په څو الفاظو کښې دا هم خبرو کولو قدرت ورکړے وو، او دَ کلام په جامعیت کښې دوی ته یو خاص امتیاز حاصل وو په المنار کښې ئے هم ددے ښې ثبوت پیش کړے دے، دې وجه نه روستو بیا دوی په خپله ددغه متن شرح کشف الاسرار هم لیکلې ده، دا کتاب هم دغه وخت نه په درس کښې داخل دے په دے کتاب باندې بے شماره شروح لیکل شوي دي او ډیر تعلیقات وجود ته راغلي دي، لیکن په یولسمه صدی کښې یو متبحر عالم صوفي او مرتاض او دَ خپل دَور رفقیه او دَ ملت مفسر ملا جیونؒ رحمة الله تعالی کوم چه دَ شاه عالمګیر استاد هم ده، دَ منار یوه داسې شرح ولیکله دَ نورالانوار په نوم باندې کومه چه د خپل مقبولیت وافادیت واهمیت او دَ قسما قسم خصوصیاتو په وجه عوام او خواصو کښې مقبوله ده او هم دغه وخت نه دَ مصنفؒ دشرح کشف الاسرار نه باوجود په نصاب کښې داخله ده، په دې شرح کښې چه دوی کوم اصول

بیان کړی، د قرآن او سنّت نه د استنباط او د استخراج او څو مره انداز ه کښې ئے جزیات او فروعات بیان کړی دی، هغه اصول په نورو کتابونو کښې کم دی د دغه مقبولیت په بناء باندی د فقه حنفی نه علاوه د نور و حضراتو په نصاب کښې هم داشرح داخله ده، دوی دا کتاب دَ مدینه منوره غوندی مقدّس مقام کښې صرف د وه، دوه نیمے میاشتی کښې مکمل کړلو دَ کالونو راسے په دی کتاب کښې په اردو ژبه کښې څه جامع تعلیق نه دے راغلے کوم چه د ی کتاب لره په درسی قالب کښې واچوی د ی وجه نه چه کوم مغلق مقامات د ی د هغے په حل کولو ډیر کوشش نه کار اغستے شی دالله پاک احسان دے، چه حضرت مولانا جمیل احمد صاحب اُستاد حدیث و تفسیر دَ خپل کنړو مصروفیاتو نه باوجود په دی باندی قلم پورته کړلو او د دی مشکل مواضعو لره حل کولو سره په طلباء باندی عظیم احسان وکړلو، حقیقت دا دے چه د نور الانوار حق ئے اداء کړے دے، د نور الانوار مسئله دا ده چه د دی طویل عبارتونو لره مختصر تشریحی نوټ سره حل کړے شی نو تشفی کیږی مولانا موصوف هم دغه کار کړے دے او کوم ځائے کښې چه عبارت مغلق دے په هغے ئے بسه وضاحت سره بحث کړے دے، مولانا صاحب لره چه الله پاک کوم تدریسی صلاحیت ورکړے دے په هغے باندی ډیر معاصرین رشک کوی، دوی د مشکل نه مشکل عباراتو لره داسی حل کوی چه طالبانو ته راحت او تازګی ملاؤ ډیر ی دَ د تفهیم و تدریس د وی په هر ځائے کښې خپل حیثیت په خلقو منلے دے، په دیوبند کښې چه حدیث او تفسیر کښې دَ دوی کوم لوی خدمات دی، هغه د دوی همه ګیر شخصیت لره ښکاره کړے دے دَ دوی علمی صلاحیت، تدریسی ذوق و تفهیم انداز دَ وینالب و لهجه او په کتاب باندی د مکمل کونت طرز کم په نظر راځی، ځکه دا یقین دے چه دَ دوی د نور و شرحو په شان شرح د نور الانوار قوت الاخیار به هم عام قبولیت حاصل کړی او د دی سره دَ کتاب په اغلاقو حل کولو کښې په ډیره مدد ملاؤ شی، عام خاوندان دَ ذوق و نظر او دَ مدارس طلبه او اساتذه به د دی نه پوره طور استفاده حاصله کړی،

دَ الله پاک نه دُعا ده چه دی لره عام قبولیت ورکړی او نجات وسیله او د آخرت توښه دِ الله پاک وګرځوی، آمین اللّهم آمین۔

محمّد ناظم ندوی

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

# مقدّمه

منار او نور الانوار متن او شرح دواړه دَ اصولِ فقه کتابونه دی، او دَ اصول فقه دفن نه وړاندی کم از کم د پنځه خیزونو پیژندل ضروری دی، (۱) دَ اصولِ فقه تعریف (۲) غرض وغایه (۳) موضوع (۴) تدوین اصولِ فقه (۵) دماتن او شارح دژوند حالات۔

دَ تعریف پیژندل دی وجه نه ضروری دی چه دَ مجهولِ مطلق طلب لازم نشی دَ غرض وغایه پیژندل دی وجه نه ضروری دی چه دَ عبث دَ طلب کولو الزام وارد نشی، او دَ موضوع پیژندل دی وجه نه ضروری دی چه دَ موضوع په ذریعه باندی دیو فن مسائل دَ بل فن دمسائلو نه ممتاز کړے شی، دَ تدوین معرفت دی وجه نه ضروری دے چه دَ مدوّن علم را ښی او دغے فن تاریخی حیثیت ذهن ته راشی، او دَ کتاب دَ صاحب حالات دی وجه نه پیژندل ضروری دی چه دَ مصنّف دَ مرتبه نه دَ هغه دکتاب د مرتبه اندازه ولګول شی، څکه چه متکلّم دکومے درجه وی دهغه کلام هم دهغے درجه شمارل کیږی دی وجه مشهوره ده کلام الملوك ملوك الكلام دَ بادشاهانو کلام دکلامونو بادشاه وی، یعنی ویلو والا چه څومره اندازه کښی وزنی او وجاهت او عظمت والا وی دهغه کلام به هم هغه اندازه کښی قدرمند او وزن داره شمارل کیږی،

دَ تعریف معنی ده ما یبیّن به الحقیقة الشئ یعنی تعریف هغه خیز دے دکوم په ذریعه چه دیو خیز حقیقت بیان کړے شی، او دَ موضوع معنی ده ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتية یعنی دیو فن موضوع هغه خیز ته ویلے کیږی دَ کوم خیز دَ عوارض ذاتیه نه چه په دغه فن کښی بحث وکړے شی او غرض ویلے شی مایصدر الفعل عن الفاعل لاجله ته یعنی غرض هغه اراده ده دکوم په ذریعه چه دفاعل نه دفعل صدور راځی او غایت هغه نتیجه ده، کومه چه په غرض باندی مرتب وی مثلاً قلم اغستلو لره بازار ته تلل دا غرض دے او قلم اغستل دا غایت دے تدوین نوم دے دَ منتشر او خواره شوی اجزاء لره ترتیب ورکول،

بهرحال دَ اصولِ فقه دوه تعریفه دی (۱) حد اضافی (۲) حد لقبی دَ حد اضافی مطلب دا چه د مضاف او مضاف الیه جدا جدا تعریفونه وکړے شی او دَ حد لقبی مطلب دا دے چه دَ

مضاف او مضاف الیه د مجموعه هم یو تعریف وکړے شي بهرحال دَ حد اضافي حاصل دا دے چه اصول جمع دہ او لفظ داصل متعدد دمعانیو باندی محمول لیږی (۱) اصل هغه څیز دے په کوم چه دَ بل څیز بناء وی، مثلاً د چت دپاره دیوالونه اصل دی او دَ اولاد دپاره پلار اصل دے، (۲) راجح ته ویلے کیږی ان الاصل فی الاستعمال الحقیقة یعنی په استعمال کښی اصل حقیقت دے، (۳) قاعده ته ویلے کیږی ان الفاعل مرفوع اصل من النحو دَ فاعل مرفوع کیدل دَ نحو یو قاعده ده، (۴) دلیل ته ویلے کیږی ان اتوا الزکوٰة اصل وجوب الزکوٰة یعنی آیت دَ اٰتوا الزکوٰة دَ زکوٰة دَ وجوب دلیل دے (۵) استصحاب، استصحاب ویلے شی موجوده حالت لره په سابقه حالت باندی قیاس کول لکه ویلے کیږی طهارت الماء اصل یعنی دَ اوبو موجوده حالت لره به په سابقه حالت باندی قیاس کولے شی، په دی طور چه کله دَ په لوښی کښی داچرلو وخت کښی اوبه پاکې وی نو دی وخت کښی به هم د پاکے والی حکم کولے شی، مگر دا په هغه وخت کښی چه کله په موجوده حالت کښی داوبو دَ طهارت یا نجاست یقینی علم نه وی، لهٰذا که د مشاهدے یا بله ذریعه سره داوبو نجس والے معلوم شو لونو داستصحاب په بناء باندی به په اوبو د پاکے والی حکم نشي کولے کیدے،

فقہ دَ احکامِ شرعیه فرعیه هغه علم ته وائی کوم چه دَ احکامو د تفصیلی ادّله نه حاصل وی دَ کوم تعلق چه دَ عمل سره وی، هغے ته احکامِ فرعیّه وائی او دَ کوم تعلق چه اعتقاد سره دے هغه ته احکام اصلیه وائی، حضرت امام صاحب ابوحنیفهؒ فرمائی چه دَ حلالو او حرامو او جائزو او ناجائز پیژندلو نوم فقه دے او دَ صوفیائے کرامو په نزد باندی فقه دعلم او عمل دمجموعه نوم دے، او دَ اصولِ فقه لقبی حد دا دے چه اصولِ فقه دداسی قواعدو دَ پیژندلو نوم دے، دَ کوم په ذریعه باندی چه فقه ته رسیدل ممکن وی، یعنی دکومو قواعدو په ذریعه باندی چه دفقه علم راځی دَ دغے قواعدو دَ پیژندلو نوم اصولِ فقه دے، دویم څیز چه کوم غرض وغایت دے، نو احکامِ شرعیّه لره د تفصیلی دلائلو نه پیژندل او دَ مسائلو د استنباط قواعدو معلومول دا د اصول فقه غرض وغایه ده، دریم څیز چه کومه موضوع ده نو د اصولِ فقه موضوع کښی دری اقواله دی، (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) مجموعه دَ دلائلو او احکامو، دریم قول پسندیده دے، لیکن په دی باندی دا اعتراض واردیږی چه هرکله موضوع د اصولِ فقه دَ دلائلو او دَ احکامو مجموعه ده نو په موضوع کښی تعدّد راغلو یعنی د اصول فقه دوه موضوع شولے یو دلائل او دویم احکام او قاعده دا ده چه د موضوع تعدّد دفن په تعدّد باندی دلالت کوی، یعنی هرکله چه موضوع دَ اصول فقه دوه دی نو اصول فقه به دوه

علیه وی، حالانکه دا غلط ده، بلکه اصول فقه هم دیو علم او فن نوم دے، ددی جواب دا دے چه دموضوع تعدّد په هغه وخت کښې دعلم په تعدّد باندې دلالت کوی چه کله ددا پر موضوعاتو په ذات کښې تغایر موجود وی حالانکه دلته کښې د احکامو او دلائلو په مابین کښې ذاتًا اتحاد موجود دے، اګرچه فرق اعتباری دے، او په دې دواړو کښې د ذات په اعتبار سره اتحاد داسې دے چه دلته کښې په موضوع کښې اثبات ملحوظ دے او اثبات مصدر دے او مصدر کله د فاعل په معنیٰ راځي او کله د مفعول په معنیٰ راځي پس د دلائلو په اعتبار سره اثبات د مثبت یعنې فاعل په معنیٰ سره او احکام په اعتبار سره اثبات د مثبت یعنې مفعول په معنیٰ سره راځي، حاصل دا چه دلائل ثابت کونکی وی، او احکام ثابتولے شي، پس اثبات په دلائلو او احکامو دواړو کښې ملحوظ شولو، لیکن فرق دومره دے چه د اثبات لفظ د دلائلو په طرف باندې د فاعل په معنیٰ سره مضاف دے، او د احکامو په طرف باندې د مفعول په معنیٰ سره مضاف دے. بهرحال چه هرکله اثبات په دواړو کښې ملحوظ شولو، نو دواړه بالذات متحد شول، اګرچه اعتباری فرق غشتر یکښې او هرکله چه دلائل او احکام دواړه بالذات متحد وی، نو تعدّد د موضوع لازم نه شولو، او کله چه د موضوع تعدد لازم نه شولو نو د علم متعدد والے هم لازم نه شولو، خلاصه دا چه: اصول فقه د دلائلو او احکامو مجموعه ده یعنې په اصولِ فقه کښې د دې دواړو نه بحث کولے شي مګر د دلائلو نه په دې اعتبار سره چه د احکام ثابتوی او احکامو نه په دې لحاظ سره چه دا ثابتولے شي د دلائلو نه،

خلورم[۴] خیز د اصولِ فقه تدوین دے، مجتهدینو فقهاء د خپل خپل اجتهاد د مطابق د مسائلو استنباط کړے دے، او د اجتهادی مسائلو بیان بغیر د اصولو او ضوابطو نه ممکن نه دے، حضرت امام ابوحنیفه رحمه الله کوم چه د فقه اوّل مدّون دے، (دلته خرنګه چه ددی پوره تفصیل د خادم د اشرف الهدایه په مقدمه کښې موجود دے) نو د تدوینِ فقه په وخت کښې به یقینًا د اصول فقه بنیاد هم قائم کړے وی، چنانچه د هغه تلامذه امام ابو یوسف رحمه الله او امام محمد رحمه الله په اصول فقه باندې کتابونه لیکلی دی، مګر دې وخت کښې د هغې باره کښې صحیح نښا ندهی کول ډیر مشکل دی، بیا امام شافعی رحمه الله متوفی ۲۰۴ھ په اصولِ فقه کښې یو رساله تصنیف کړله کومه چه په حقیقت کښې د هغه د کتاب الام مقدمه ده، د هغه نه پس په اصول فقه کښې اسلامی علماء مختصر او مطول کتابونه لیکلی دی، او دې فن لره یې پایهٔ تکمیل ته ورسولو،

پنځم خبره ماتن او د شارح د ژوند حالات دي، د منار د مصنف رح نوم عبد الله بن احمد بن محمود کنیت ابو البرکات دے او لقب ئے حافظ الدین نسفی رح دے، نسف د ترکستان په مضافاتو کښې واقع دے هغې طرف ته نسبت کولو ره دۀ ته نسفی رح ویلے شي ابو البرکات دخپل د دور امام او بے نظیره علماء کښې شمار یږي، په فقه او اصول فقه کښې ئے اجتهادي شان لرلو، حدیث او متعلقات حدیث کښې هم ورته پوره مهارت حاصل وو، د دوی په اساتذه کښې عبد الستار کردري حمید الدین الضریر او بدر الدین خواهر زاده خاص طور باندې مشهور دي، د منار د متن نه علاوه د دوی نور هم په مختلف فنونو کښې مستند او معتبر تصانیف موجود دي، په کوم کښې چه مدارک التنزیل وحقائق التاویل، کنز الدقائق وافي او د هغې شرح کافي او عمده عقیده اهلسنت والجماعت خاص طور باندې مشهور دي، د دوی د تصنیفاتو د مقبولیت اندازه دې نه لګولے کیږي، چه په دې کښې اکثر کتابونه د عربو او عجمو په مدارسو کښې داخل درس دي، د اصول فقه دا مختصر متن په اصل کښې د اصول فخر الاسلام او اصول شمس الائمه سرخسی رح تلخیص دے، په کوم کښې چه هم د فخر الاسلام بزدوي د اصولو د ترتیب او تعبیر ډیره پابندي اختیار کړے شوي ده، په خپله ماتن رح هم د دې متن یوه وړه شرح لیکلې ده، د کوم نوم چه کشف الاسرار شرح في شرح المنار ده، کومه چه ډیره جامعه او مدلله ده، د رجال په کتابونو کښې د دوی د ولادت سن نه معلومیږي، البته وفات ئے سنه ۷۱۰ھ په بغداد کښې شوے دے رحمه الله ونفعنا بعلومه آمین

واضحه دې وي چه د عقائد نسفیه مصنف رح بل څوک دے، چه د هغه نوم ابو حفص بن عمر بن محمد نسفی رح دے، ولادت سنه ۴۶۱ھ وفات سنه ۵۳۷ھ صاحب منار د صاحب عقائد نسفي نه تقریباً دوه سوه کاله وړاندې تیر شوے دے، د نسفي د نسبت د وجه نه چونکه عام طور باندې طلباء مشتبه کیږي، دې وجه نه د دوی وضاحت وکړے شو،

**شارح ولادت سنه ۱۰۴۷ھ وفات سنه ۱۱۳۰ھ**

د نور الانوار شرح منار مولف نوم شیخ احمد بن ابو سعید دے، مګر عام خلق ئے شیخ جیون یا ملا جیون باندې پیژني، د دوی د نسب سلسله اول خلیفه حضرت ابوبکر صدیق رض سره ملاویږي د دوی د اسلافو اصل وطن مکه معظمه ده، بیا د دوی خاندان هندوستان ته راغلو او د لکهنو په مضافاتو

کښې دَ ضلع رائے بریلي په قصبه امیتهي کښې آباد شولو، هم دغه ځائے کښې په سنه ۱۰۴۷ھ کښې ددهٔ ولادت وشولو، په انتهائي کم عمرئے کښې قرآن پاک حفظ کړلو، بیا دینه پس د تحصیل علم حاصلولو دپاره واطرافو مختلف ښارونو ته لاړلو، بالآخر د فتح پور دعلاقه کوره مقام کښې د ملا لطف الله کوړی نه ئے دَ فراغت سند حاصل کړلو، دا دغه مبارک دور خبره ده چه په کوم دور کښې د سلطان عالمگیر د علم دوستی او دَ علماء پرورئ غلغلو دوا ړه طرفونو ته شهره وه، د علماء دی قدردانئ اخر د سلطان دربار ته ملا جیون هم راخکلو وظاهری او باطنی کمالاتو نه دَ متاثر کیدو په وجه سلطان ددهٔ ډیر تعظیم وکړلو او دَ دوی شاګردئ اختیار کړله، سلطان به خپله هم او دغه څوی شاه عالم به ددهٔ دَ ادب او احترام ډیر لحاظ ساتلو، دَ ملا جیون رحمة الله علیه حافظه ډیره قوی وه د درسی کتابونو عبارتونه به په صفحاتو صفحاتو ورته یاد وو، وړدے وړدے قصیدے به ئے په یو ځل اوریدو سره یادیدے، دَ اته پنځوس کالو په عمر کښې ئے دَ حرمینو شریفینو زیارت نصیبه شولو، په دغه سفر کښې ئے دَ مدینے منورے دَ قیام په دوران کښې په صرف دوه میاشتو او دوه ورځو کښې دَ نور الانوار غوندې اهم اصولي کتاب تصنیف کړلو، دینه علاوه هم دَ دوی متعدد تصنیفات دی، په کوم کښې چه التفسیرات الاحمدیه في بیان الآیات الشرعیّه زیات مشهور او دَ اهل علم په نظر کښې ډیر مقبول دے، په سن ۱۱۳۰ھ کښې په دارالسلطنت دهلی کښې ددی وفات شول، او په ځائے پیدائش امیتهي کښې دفن شولو، نور الله مرقدهٔ.

جمیل احمد غفرلهٔ

مدرس دارالعلوم (وقف) دیوبند

باسمہٖ تعالیٰ

# مقدمہ

از مترجم و مکمل

## وحید اللہ حقانی مدظلہ العالی

قوت الاخیار چہ د ادنور الانوار شرح دہ دَ حضرت مولانا جمیل احمد سکروډی صاحب تالیف دے او صرف پہ کتاب اللہ باندی مشتمل دے سنت، اجماع، قیاس دا حصہ نہ دہ شرح شوی، چونکہ قوت الاخیار عوام او خواصو کښی انتهائی مقبولیت حاصل کړلو او اللہ پاک ورلرہ ھم رِف قبولیت ورکړو لیکن د عدم تکمیل پہ وجہ اکثرو اساتذہ او طلباء کرامو دا خواهش ورلوچہ کاش د باقی حصص ثلاثہ هم مکمل شی نو فائدہ بہ ئے ډیرہ عامہ شی دَ مکتبہ رحمانیہ مدیر حافظ شهزادہ نقشبندی صاحب دام اقبالہ دابوج د بندہ حقیر پہ کمزورو وږو باندی واچولو هرڅو مرہ کہ ما دخپل علمی کمزوری اظهار وکړلو خو لیکن هغوی خپلہ ارادہ بدلہ نہ کړہ، ما تہ خپل ځان دَ جمیل احمد صاحب غوندی عظیمے هستی سرہ مشابہ کول بالکل مناسب نہ ښکارہ کیدل لیکن هرڅہ چہ کیږی دَ اللہ پہ ارادہ کیږی دی وجہ نہ د اللہ پہ لوی نوم باندی مے توکل وکړو او حافظ صاحب دا حکم وکړو چہ اوّل بہ دَ قوت الاخیار مکمل ترجمہ پښتو ژبہ تہ وکړو دینہ پس بہ بیا دَ باقی حصو تکمیل دکړو بہ پښتو ژبہ کښی او دا بہ پہ پښتو ژبہ کښی یو مکملہ شرح راوځی اللہ دِ حافظ صاحب تہ توفیق ورکړی چہ دا تکملہ اُردو کښی هم چهاپ کړی آمین۔

ما دَ جمیل احمد صاحب صرف پینی کړی دی هغوی دَ شرح کولو حق اداء کړے دے مونږ صرف د هغوی پہ طرز باندی پہ خپلہ طریقہ تګ کړے دے، لیکن دَ اللہ تعالیٰ دَ ذات نہ توی هیلہ لرم چہ مطالعہ کونکو تہ بہ انشاءاللہ فائدہ ورسوی، پہ دَوران د شرح لیکلو کښی اللہ پاک دَ بیت اللہ شریف دَ دیدار شرف هم بندہ عاجز تہ نصیب کړ دی

وجہ نہ دقیاس بعضے حصے بعضے مقاماتِ مقدسہ کښې لیکل شوي دي بطورِ تحدث بالنعمت دَ هغې ذکر مونږ ره معمولي معمولي بعضو مواقعو کښې کړے دے، زۀ په دي اعتراف کولو کښې هیڅ باک نۀ کنړم چه دا صرف الله پاک مهرباني ده دا اساتذه ادعیه او دَ مور او پلار او دوستانو دُعا گاني دي ورنه من انم که من دانم،

په آخر کښې زۀ دَ بعضو دوستانو یعني مولانا شیر علي صاحب تعلیم القرآن باړه گیټ پیشاور شریکِ دَوره موقوف علیه او مولانا شبیر احمد صاحب شکریه اداء کوم چه دَ مسوّدے په ترتیب و تصحیح کښې هغوئ ماسره وقتاً فوقتاً امداد کړے دے، او خاص کر دَ خپل محترم دوست کاتب حافظ رضوان الله صاحب ډیره زیاته شکریه اداء کوم چه هغوئ خپل پوره وخت دَ دي کتاب کتابت ته ورکړلو او دَ هغوی داخلاص په برکت سره دَ دي تکمیل ممکن وګرځیدلو،

فنسئل الله تعالیٰ ان ینفع بهذا الشرح المدرسین
والطالبین ویجعله وسیلة لنا فی الدنیا والأخرة
آمین ثم آمین۔

وحید الله حقانی
مدرس تعلیم القرآن باړه گیټ پیښور
خطیب مدینه مسجد پنج کھته چوک
۲ اکتوبر ۲۰۰۳ء

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ جَعَلَ اُصُوْلَ الْفِقْهِ مَبْنٰی لِلشَّرَائِعِ وَالْاَحْكَامِ وَاَسَاسًا لِعِلْمِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَصَيَّرَهَا مُوَثَّقَةً بِالْبَرَاهِيْنِ وَالدَّلَائِلِ وَمُوَشَّحَةً بِالْحُلِيِّ وَالشَّمَائِلِ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَيِّدِنَا مُحَمَّدِنِ الَّذِیْ اَجْرٰی هٰذِهِ الرُّسُوْمَ اِلٰی يَوْمِ الدِّيْنِ وَاَيَّدَ الْعُلَمَاءَ بِالْاَيْدِ الْمَتِيْنِ وَرَفَعَ دَرَجَاتِهِمْ فِیْ اَعْلٰی عِلِّيِّيْنَ وَشَهِدَ لَهُمْ بِالْفَلَاحِ وَالْيَقِيْنِ وَعَلٰی اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهِ الْهَادِيْنَ الْمُهْتَدِيْنَ وَتَابِعِيْهِمْ وَتَبِعِهِمْ مِنَ الْاَئِمَّةِ الْمُجْتَهِدِيْنَ

(ترجمه) تمام صفتونه هغه الله دپاره دی چاچه اصول فقه لره دشرائعوا واحکامو دپاره بنیاد او دَ حلالو او حرامو د علم دپاره اساس گرځولے دے او شرائعوا احکامولرئے په براهینو او دلائلو سره مضبوط او په دلائل عقلیه او نقلیه سره بنائسته وگرځول، او درود و سلام دی وی زمونږ په سردار حضرت محمّد صلّی الله علیه وسلّم باندی، چاچه دَ شریعت رسمونه د قیامته پورې جاری کړل، او دَ شریعت علمائے په مضبوط تائید سره قوی کړل، او دَ جنت په اعلیٰ مراتبو کښی ئے دَ هغوی مرتبے وچتی کړی او دَ هغوی دیقین او د خیر گواهی ئے ورکړی ده او د دوی په اهل بیت او صحابه کرامو باندی دِ درود وسلام وی، کوم چه نورو ته هم نیغه لار ښودونکی وو او په خپله هم هدایت یافته وو، او دَ هغوی تابعینو او تبع تابعینو باندی کوم چه دَ ائمه مجتهدینو څخه وو.

(تشریح)

دلفظ الحمد سره متعلق دری خیزونه د ذکر قابل دی، (۱) دحمد لغوی او اصطلاحی تعریف (۲) په حمد، شکر، مدح کښی فرق او بیان دنسبت (۳) په الحمد کښی الف لام کوم یو دے په اوّله خبره باندی پوهه شئ.

دحمد لغوی معنی ده ستودن، تعریف کول، صفت کول، دښه صفتونو ذکرکول، او اصطلاحی تعریف ئے دادے، هو الثناء باللسان علی جمیل الاختیاری من نعمةٍ کان او غیرها دحمد په تعریف کښی دری الفاظ ذکر شوی دی (۱) لفظ د ثناء (۲) لفظ دجمیل اختیاری (۳)

لفظ دنعمت دَ دری وارو مطلب ملاحظه کړی ، د ثناء معنی راځی (۱) صفات کمالیه ظاهرول دوی معنی تائید دحدیث نه کیږی ، حدیث لَآ اُحْصِیْ ثَنَاءً عَلَیْكَ اَنْتَ كَمَآ اَثْنَیْتَ عَلٰی نَفْسِكَ (ترجمه) زه ستا د ثناء احاطه نه شم کولے څرنګه چه تاخپله ثناء کړی ده ، په حدیث کښی دَ ثناء معنی ده صفاتِ کمالیه ظاهرول ، اوس به د ثناء معنی داسی شی زه ستا صفات کمالیه پوره طریقی سره نه شم بیا نولے څرنګه چه تاخپل صفات کمالیه بیان کړی دی ، (۲) مطلقاً او صاف ذکرکول خواکه د خیراوصاف وی اوکه د شر دَ دی معنی تائید هم د حدیث نه کیږی ، حدیث " مَنْ اَثْنَیْتُمْ عَلَیْهِ خَیْرًا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَمَنْ اَثْنَیْتُمْ عَلَیْهِ شَرًّا وَجَبَتْ لَهُ النَّارُ " (ترجمه) دَالله پاک رښتونی رسول صلّی الله علیه وآله وسلم صحابه کرامو ته خطاب و فرمایه چه دچا تاسو په خیر سره ذکر وکړو دهغه دپاره جنت واجب شو او دچا چه تاسو په شر سره ذکر وکړو دهغه دپاره دوزخ واجب شو ، دا ددی دلیل دے چه ثناء مطلقاً ذکرکولو ته وائی ، ځکه که د ثناء معنی ذکرخیریا ذکر شر وه ، نو په حدیث کښی به بیا داثنیتم نه بعد دخیر یا شر ذکرکول تکرار وو ، پس معلومه شوه چه دَ ثناء معنی ده مطلقاً ذکرکول ، (۳) د ثناء دری معنی دی ذکر په ژبے سره ، ددریمے معنی په اعتبار سره بیا دا سوال وارد یږی چه دَ حمد په تعریف کښی د ثناء د لفظ نه پس د باللسان ذکرکول محض تکرار دے دکوم چه په فصیح عبارتونو کښی څه ګنجائش نشته دے ، ددی جواب داد ے چه دَ ثناء په معنیٰ کښی تجرید دے ، یعنی د ثناء معنی دلسان د قید نه خالی کړے شی نو د ثناء معنی به شی مطلق ذکرکول اوکله چه دا معنی شی نو بیا د لسان ذکر پس د ثناء نه مفید دَ تکرار نه دے ، لیکن اوس دا اعتراض واردیږی چه په تعریف د حمد کښی ثناء دلسان په قید سره مقیّدکول صحیح نه دی ځکه په دی صورت کښی به نسبت ثناء الله تعالیٰ ته صحیح نه شی ، ځکه الله پاک د ژبے نه مبرّا دے ، ګو یا دی قید سره شناء د نسبت الله لره زبد ثابتول دی ، حالانکه الله د پاره ژبه نشته ، دی نه جواب دادے چه دلته کښی دلسان نه مراد د غوښے هغه ټکړه نه ده کومه چه د ظاهری خبرو ذریعه ده ، بلکه د تکلم قوّت مراد دےاو د تکلم نه هم حقیقةً تکلّم مراد نه دے بلکه الا فاضة والاعلام مع شعور الفیض وارادته مراد دے یعنی داسی طریقی سره فیضان کول چه فیضان کونکی ته ددی شعور وی او ارادی سره وی او د لسان دا معنی په الله پاک کښی موجوده ده ، ځکه الله

پاک د معانی فیضان سره د شعور او ارادی نه کوی ، دحمد په تعریف کښې دویم لفظ دجمیل اختیاری دے ، دجمیل سره چه څرنګه ذوات متصّف کیږی د غه شان صفات هم ، دجمیل په قید سره دحمد په تعریف دا اعتراض وارد یږی چه دی قید نه خو دا معلومیږی چه حمد به صرف په افعال اختیاریه دالله پاک کیږی ، افعال غیر اختیاریه باندی نه کیږی حالانکه په افعال غیر اختیاریه باندی هم دالله پاک حمد کیږی لکه دالله پاک حیات قدرت ، علم شو ، ددی جواب دادے چه دجمیل اختیاری معنی افعال اختیاریه نه ده ، بلکه دجمیل اختیاری معنی ده چه کوم افعال د فاعل مختار نه صادرکیږی ، برابره خبره ده په اختیار سره وی او که په اضطرار سره وی ، او دا ظاهره ده چه د صفات ذاتیه ، حیات ، قدرت وغیره صدورهم د فعال مختار یعنی الله پاک نه کیږی ، اگرچه بالاختیار نه کیږی دی جواب نه پس په تعریف دحمد باندی څه اشکال نه واردیږی ،

دریم لفظ دَ نعمت دے ، لفظ د نعمت په کسره د نون سره د انعام په معنی سره راځی او په فتحه د نون سره دَ خوشګوار جوړولو په معنی سره راځی او په ضمه د نون سره دَ خوشحالی په معنی سره راځی ، دلته کښې نعمت په کسره د نون سره دے په معنی دَ شکګ سره ، اوس به معنی دحمد دا سی شی چه حمد دالله پاک په افعال اختیاریه باندی تعریف کول دی ، برابره ده که مقابله کښې نعمت دی او که نه وی ، دویم څیز دحمد ، مدح او شکر په مابین کښې فرق بیانول دی او نسبت بیانول دی ، دنسبت د بیان نه وړاندی د مدح او شکر تعریف داوری ، دَ مدح معنی ده مطلقاً په افعال حسنه باندی تعریف کول خوا اختیاری دی او که غیر اختیاری دی ، د شکر لغوی معنی ده "فعل یُنۡبِئُ عَنۡ تَعۡظِیۡمِ الۡمُنۡعِمۡ" یعنی شکر هغه شی دے چه په تعظیم دانعام کونکی باندی دلالت کوی او اصطلاحی تعریف ئے دے صرف جمیع ما انعم الله به علی عبده الیٰ ماخُلِقَ لاجله ، یعنی دالله پاک تمام نعمتونو لره دهغوی په مقاصدو کښې صرف کول ،

نسبت په مابین دحمد او مدح کښې دعموم خصوص مطلق دے ، یعنی حمد خاص او مدح عام ، چرته چه حمد وی هلته به مدح هم وی او عکس نشته ، مثلاً مَدَحۡتُ خالداً علیٰ حسنه صحیح دے خو حمدت خالداً علی حسنه نشی ویلے ، ځکه حُسن اختیاری شی دے مدح ئې کولے شی حمد ئې نشی ، اوکه حمد او مدح یوطرف ته کیږی اوشکر

بل طرف ته، نو په مابین کښې ئې نسبت د عموم خصوص من وجه دے ، د دې معنیٰ داده چه په دوه کلمینو کښې په هر کلي کښې څه نه څه عموم هم وي او خصوص هم وي ، او دا خبره دلته کښې نشته ، ځکه حمد او مدح د خپل متعلق په اعتبار سره عام وي ځکه د دوی متعلّق نعمت او غیر نعمت دواړه کیدلے شي ، او د مورد په اعتبار سره خاص دي ځکه صرف په لسان سره ئې وروُد کیدے شي ، او شکر عکس د دې دے ځکه مورد ئې عام دے په ژبه سره ، زړه سره افعال جوارحو سره ادا کیږي او متعلّق ئې خاص دے ځکه شکر صرف په مقابله د نعمت کښې وي ، د عموم خصوص من وجه د نسبت د پاره درې مادې ضروري دي - (۱) یو ماده اجتماعي مثلاً څوک چالره دعوت ورکړي او مدعو والا په ژبه سره شکر یه نو دا حمد هم شو ځکه ژبه سره ادا شو او شکر هم ځکه مقابل کښې نعمت دے چه دعوت دے ، (۲) دوه ماده افتراقي چه حمد وي شکر نه وي ، مثلاً ته هسے دچا په ژبه سره تعریف وکړې ، (۳) دریمه ماده چه شکر وي او حمد نه وي لکه څرنګه چه ته دچا دعوت وخوری او صرف لاسو نو سره د هغه تعظیم وکړې ، دا فرق خو د معنیٰ په اعتبار سره دے لیکن په حسب د استعمال سره فرق دا دے ، چه دَ حمد او مدح مقابله کښې ذم راځي ، او د شکر په مقابله کښې کفر ځکه حمد او مدح ذکر د محاسنو ته وائي او ذم ذکر د قبائحو ته وائي ، او په قبائحو او محاسنو کښې تقابل ظاهر دے او شکر وائې اظهار د نعمت ته او کفر وائې کتمان د نعمت ته او ظاهره ده چه په اظهار او کتمان کښې تقابل دے ،

دریم څیز دَ الحمد الف لام دے ، اوّلاً دا یاد کړې چه الف لام په دوه قسمه دے ، (۱) اسمي (۲) حرفي الف لام اسمي هغه دے چه داخلیږي په اسم فاعل او په اسم مفعول باندې او په معنیٰ د الّذی سره به وي ، بیا د الف لام حرفي دوه قسمونه دي - (۱) زائد (۲) وغیر زائد الف لام داخلیږي په اعلامو باندې لکه الحسن والحسین ، بیا الف لام غیر زائد په څلور قسمه دے ، (۱) جنسي (۲) استغراقي (۳) عهد خارجي (۴) عهدي ذهني ، دلیل د حصر دا دے چه سره دَ تعریف نه چه الف لام حرفي غیر زائد د دوه حالاتو نه به خالي نه وي ، یا به ئې مدخول نفس حقیقت او ماهیّت وي او یا به مدخول افراد وي که اوّل وي نو دا الف لام جنسي شو او که مدخول ئې افراد وي نو یا به ئې مدخول تمام افراد وي یا بعض ، که مدخول تمام افراد وي نو دا استغراقي دے ، او که بعض افراد وي ، نو بیا به خالي نه وي یا به

په دغه بعضو افرادو کښې تعین وي او یا به نه وي که تعین وي په کښې نو الف لام ته عهد خارجي وئ او که تعین په کښې نه وي نو الف لام ته عهد ذهني وئ د جنسي مثال الرجل خير من المرأة د الرجل او المرأة الف لام جنسي دے استغراقي مثال ان الانسان لفي خسر کښې د الانسان الف لام ته عهد ذهني مثال اخاف ان يأكله الذئب کښې د الذئب الف لام او د عهد خارجي مثال فعصى فرعون الرسول کښې د الرسول کښې د الرسول الف لام، د للہ کښې د الحمد الف لام جنسي هم کيدے شي او استغراقي هم د جنسي په صورت کښې به ترجمه وي جنس حمد د الله پاک دپاره ثابت دے او د استغراق په صورت کښې به ترجمه وي چه ټول افراد د حمد د الله پاک د ذات دپاره مختص دي ځکه چه څومره اندازه خير دے د ټولو عطاء کوونکے الله پاک دے او س داعطاء که په واسطه سره وي او که بلا واسطه وي لکه الله پاک فرمايلي دي وما بكم من نعمة فمن الله تمام نعمتونه هم د الله پاک د طرفنه وي الله خلق چه څرنګه د الله پاک ذات او صفاتو کښې حيران وي دغه شان د الله پاک د اسم په تحقيق کښې هم حيران او پريشان دي دغه وجه ده چه ډير فلاسفه د سره نه د الله د اسم فاني کيدلو نه انکار کوي مګر کوم حضرات چه د اسم ذاتي قائل دي په هغوي کښې د بعضو د ا خيال دے چه لفظ د الله علم دے او د بعضو په نزد بانديې مشتق دے. بعض وائي چه صفت مشتقه دے او د بعضو په نزد باندې لفظ د الله سرياني لغت لفظ دے د عَلَم، اسم جنس او صفت مشتقه په مابين کښې فرق دا دے چه د اسم نفس تصور يا د شرکت نه مانع دي او يا به نه وي که اول وي نو د اعلَم دے او که ثاني وي نو د دي دوه صورتونه دي يا خو به دينه ذات من حيث الذات پورے تړ راځي بغير د اتصاف نه په معنى سره او يا به ذات سره يوه وصفي معنى هم پورے تړ راځي که اول وي نو دا اسم جنسي دے او دويم ته صفت مشتقه وائي، د خادم په نزد باندې راجح قول دا دے چه لفظ د الله د هغه ذات عَلَم دے کوم چه واجب الوجود دے او د تمام کمالي صفاتو جامع دے الذي اسم موصول دے اسم موصول هغه دے کوم چه د صله نه بغير د جمله تمام جز نه وي جعل د صير په معنى سره دوه معنو ته متعدي دے اول مفعول اصول الفقه او دويم مفعول مبني ده اصول الفقه د اصول فقه دوه تعريفه کيدے شي، (۱) حد اضافي (۲) حد لقبي د حد اضافي مطلب دا دے چه د مضاف او مضاف اليه جدا جدا تعريفونه وشي بهرحال د حد اضافي حاصل دا دے چه اصول د اصل جمع ده او لفظ د اصل په متعدد معانيو باندې ويلے کيږي (۱) اصل هغه دے چه دويم څيز په بناء وي، مثلاً د چهت د پاره ديوالونه اصل وي او د څوي دپلاره پلار اصل وي، (۲) راجح لکه چه ويلے کيږي ان الاصل في الاستعمال الحقيقة يعني په استعمال کښې حقيقت راجح وي، (۳) قاعده لکه ويلے کيږي ان الفاعل مرفوع اصل في النحو د فاعل مرفوع کيدل نحوي قاعده ده، (۴) دليل لکه ويلے کيږي ان اتوا الزكوة اصل وجوب الزكوة يعني ايت د

اوالزکوٰۃ د زکوٰۃ د واجب والی دلیل دے ، استصحاب ، د استصحاب معنی دہ موجود
حالت لرہ پہ سابقہ حالت باندی قیاس کول لکہ وئیلے کیږی طهارة الماء اصل
یعنی د اوبو موجودہ حالت بہ پہ سابقہ حالت باندی قیاس کړے شی ، پہ دی
طور چہ کلہ د اوبو اچولو وخت کښی پہ لوښی کښی اوبہ پاکی وی ، نو اوس بہ
هم د پاک والی حکم لګولے شی ، مګر دا دَ هغہ وخت خبرہ دہ چہ کلہ
پہ موجودہ حالت کښی د اوبو د پاک والی یا نجس والی یقینی علم نہ وی
لهٰذا کہ چرتہ پہ مشاهدے یا بلہ ذریعہ سرہ دا معلومہ
شوہ چہ اوبہ نجس دی نو د استصحاب پہ بناء بیا د اوبو د طهارت
حکم بہ نشی لګولے کیدے ، فقہ د احکام شرعیہ فرعیہ علم
تہ وائی کوم چہ دَ احکامو دَ تفصیلی دلائلو نہ حاصل دی کوم احکامو
تعلق چہ دَ عمل سرہ وی هغہ تہ احکام فرعیہ وائی او دَ کوم تعلق چہ دَ
اعتقاد سرہ وی ، هغے تہ احکام اصلیہ وائی امام ابوحنیفہؒ فرمایلی دی چہ دَ حلال او حرام
او جائز او ناجائز پیژندلو نوم فقہ دہ حدّ لقبی دا دے چہ اصولِ فقہ د داسی قواعدو پیژندلو
علم دے دَ کوم پہ ذریعہ باندی چہ فقہ تہ رسیدل ممکن وی یعنی د کومو
قواعدو پہ ذریعہ چہ د فقہ علم راځی د هغہ قواعدو پیژندلو نوم اصول فقہ
دہ شرائع د شریعۃ جمع دہ شریعت هغہ ښکلے طریقے تہ وائی ، کوم
لرہ چہ اللّٰہ رب العزت وضع کړے دی ، دلتہ کښی دَ شرائع نہ مراد
عقائد مشروعہ دی ، احکام د حکم جمع دہ حکم د باری تعالیٰ هغہ
خطاب دے کوم چہ د مکلف بندګانو د افعالو سرہ اقتضاءً یا تخیرًا تعلق لری
او کلہ د باری تعالیٰ پہ خطاب سرہ ثابت شوی څیز تہ هم حکم وئیلے شی لکہ وجوب او حرمت وغیرہ
دلتہ کښی د احکام نہ هم دغہ معنی مراد دہ احکام اګر چہ د شرائع لاندی داخل دی لیکن د اهتمام د وجہ
نہ ئے د شرائع نہ پس لفظ دَ احکام ذکر کړلو اساس بنیاد موثقہ ، مصدر ئے توثیق دے محکم کول او درست کول
براهین د برهان جمع دہ ، برهان هغہ دلیل دے کوم چہ د یقینی مقدماتو نہ
مرکب دی ، دلائل جمع د دلیل دہ ، دلیل هغہ معلوم تصدیق دے
کوم چہ مجهول تصدیق تہ رسول کوی ، دَ براهین

نه پس د دلائل ذکر داسې د ے لکه ذکر د خاص بعد العام، ځوک وائي د براهين نه دلائل عقليه مراد دي او دلائل نه دلائل نقليه مراد دي، موشحة ر مصدر توشيح ) کمربند اغوستل، بنائسته کول حُلِيّ په ضمه د حاسره په کسره دَلام او په تشديد د ياسره جمع دحِلْيَةٌ ده، دسرو او سپينو زروکالي، شمائل د شِمَالَةٌ جمع ده، بمعنی عادت وخصلت، دا هم ممکنه ده چه د حلی نه مراد دلائل شرعيّه نقليه وي، والصلوٰة دلفظ صلوٰة په باره کښې دوه قوله دي اوّل دجمهور او دويم د زمخشري، جمهور وائي چه صلوٰة دَ فَعَلَةٌ وزن دے اصل ئے صَلَوَةٌ دے واو متحرک دے او ما قبل ئے حرف ساکن راغلو د واو حرکت وما قبل ته ورکړ او بيا واو بدل کړو په الف سره صلوٰة شو لکه څرنګه چه زکوٰة اصل کښې زکوٰةٌ وو دغه قاعدے موافق زکوٰةٌ شو مګر دا دواړه د تفخيم په بناء په واو سره ليکل کيږي د پاره د دې چه دغه واو مکتوبه دلالت وکړي په دې چه الف په بدل کښې دَواو راغلے دے لفظ دَ صلوٰة دَ صَلّیٰ نه ماخوذ دے او لغوی معنی ئے دعا راځي، لکه حديث کښې راځي إِذَا دَعَا احدكم الى الطعام فليجب فان كان مفطرًا فليطعم وان كان صائمًا فليصلي، کښې فليصلي د فليدع په معنی سره دے، معنی دا چه کله تاسو خوراک طرف ته وبلل شي نو دغوښتونکي دخبري جواب ورکړي لهٰذا که حالت د افطارځي نو ورسره کيني خوراک وکړي او که روژه وي نو دغه د پاره د خير او برکت دُعا وکړي، دغه شان آيت کريمه کښې راځي وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صلاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ نه دوي د پاره دعا کوه ځکه ستا دعاګاني دوی د پاره دَ سکون ذريعه ده، بيا دَ مجاز مرسل په طور باندې د صلوٰة استعمال په ارکان مخصوصه کښې وشو ځکه دُعا د ارکان مخصوصه جُزء دے پس ذکر د جزء مراد تر ينه محل شو، زمخشريؒ وائي چه فعل د صلوٰة صلّیٰ ماخوذ دے دَ صَلاء نه، معنی ئے راځي په کناتو سره حرکت کول، بيا مجازًا استعمال ئے په ارکان مخصوصه کښې شروع شو، ځکه دغه مذکوره معنی په مانځه کښې موجوده ده، بعض حضرات وائي چه دَ صَلوٰة الله معنی ده رحمت کامله او د صلوٰة ملائکه نه مراد استغفار دے او د صلوٰة مومنين نه مراد طلب د رحمت او دُعا ده او د صلوٰة د طيور نه مراد تسبيح ده، سيّدنا د لفظ سيّد جمع اسياد راځي سيادةٌ او سيائد راځي بمعنی سردار دالفظ رسول هاشمي صلی الله عليه وسلم دَ ځان د پاره هم استعمال کړے، فرمائي "اَنَا سَيِّدُ وُلْدِ اٰدَمَ" او ماسوئ د پاره ئے هم استعمال کړے دے لکه په باره دَ حضرت حمزه رضی الله عنه کښې چه

سیّد الشهداء ئے ورته ویلے دے او د حضرت فاطمہؓ په باره کښې سیّدة نساء اهل الجنة مروی دے او دَ حسنینؓ باره کښې سیّدا شباب اهل الجنة الحسن والحسین مروی دے په عرف د مسلمانانو کښې دَ حضرت فاطمہؓ اولاد او دَ هغوی دَ نسل خلقوته سیّد و یلے کیږی محمّد، محمّد او احمد د رسول الله صلّی الله علیه واله وسلّم اسمائ گرامی دی، رسوم نه مراد رسوم د شرع دی، او یوم الدّین نه مراد یوم الجزاء یعنی قیامت مراد ده ایّد العلماء تائید، تقویت، الاید طاقت متین مرتفع، مستحکم، مضبوط اعلی علیین اعلی جنت، سدرة المنتهی د عرش اعظم ښی خپه، وعلی اله واصحابه، دَال اصل د بعض حضراتو په نزد باندی اهل دے، ځکه دا قاعده ده چه د هر شئ تصغیر هغه لسره خپل اصل ته گرځوی او د آل تصغیر اُهیل راځی، بهر حال دا هل هامو خلاف القیاسی په همزه بدله کړه بیا د آمن په قاعدے سره همزه بدله شوه په الف باندی، آل شو، او بعض حضرات وائی چه اصل ئے اَوَلْ راځی داو متحرک ماقبل ترینه فتحه وه بدل شو په الف باندی، او س دا خبره چه په آل او اهل کښې څه فرق دے، نو تفصیل وادے چه دَآل استعمال په اشرافو کښې راځی، خوا شرافت دنیاوی لکه آل فرعون یا شرافت اُخروی وی لکه آل محمّدؐ چه دواړو اعتبارا توسره ورته شرافت حاصل دے او د اهل اطلاق عام دے، خوا اشرافو کښې وی خواه ارزالو کښې وی، دویم فرق وادے چه دآل اطلاق صرف په ذوی العقول کیږی او اهل اطلاق عام دے که ذوی العقول وی او که غیر ذوی العقول وی، بعضو حضراتو دریم فرق داکړے دے چه دآل استعمال صرف په مذکو کښې کیږی او د اهل په مذکر او مؤنث دواړو کښې کیږی دآل په مراد کښې هم اختلاف دے دامام صاحبؒ په نزد هغه خلق دآل مراد دی چه مال د صدقه په حرام وی او دَ مال غنیمت نه ورله خمس مقرر دی، روافض وائی چه دآل محمّدؐ نه مراد فاطمہؓ، حسینؓ او حسنؓ دے او د اهل سنت په نزد باندی ازواج مطهرات او دوی اولاد مراد دے او بعضو ویلے دی چه هر متقی مومن دے د پیغمبر علیه السّلام آل دے اصحاب یا جمع دَ صاحب ده لکه اطهار جمع دطاهر ده یا جمع د صَحِب (بکسر الحاء) ده لکه انمار جمع د نَمِرٌ ده یا جمع دَ صَحْبٌ (بسکون الحاء) ده لکه انهار جمع د نَهْرٌ ده یا د صَحِیْبٌ جمع ده لکه اشراف جمع د شریفٌ ده صحابی هغه چاته ویلے کیږی چه په حالت دایمان کښې ئے رسول الله صلّی الله علیه وسلّم سره ملاقات شوے وی او په حالت دایمان کښې مړ شوے هم وی، تابعی چه په حالت دایمان کښې ئے صحابی

سره ملاقات کړی وی تبع تابعی چه په حالت د ایمان کښې دَ تابعی سره ملاقات شوے وی.

شارحؒ نورالانوار مُلّا جیونؒ د خپل کتاب آغاز د تسمیه او تحمید نه کړے دے ځکه په دی سره دَ قرآن پاک اتباع راغله ځکه د قرآن ابتداء د تسمیه او تحمید نه شوی ده او د حدیث هم اتباع راغله لکه ارشاد دے کل امر ذی بال لم یبدء فیه بسم الله فهو ابتر او په یو حدیث کښې بحمد الله فهو اقطع واجزم راغلے دے او دغه شان د اسلافو نه هم د ا طریقه نقل شوی ده، لیکن دلته کښې دا سوال پیدا کیږی چه آخر په یو وخت کښې د بسم الله او الحمدلله دواړو څرنګه ابتداء کیږی، ځکه د ابتداء معنی ده یو شئ د ټولو نه اوّل واقع کول او د ټولو نه صرف یو شئ کیدے شی دوه نه، د دی جواب دا دے چه ابتداء په دری قسمه ده (۱) ابتداء حقیقی (۲) ابتداء اضافی (۳) ابتداء عرفی، ابتداء حقیقی یو شئ د ټولو نه اوّل ذکر کول چه د هغه نه مخکښې هیڅ شئ ذکر نه وی، ابتداء اضافی یو شئ دَ بل شئ نه وړاندی ذکر کول خواه دهٔ نه وړاندی بل شئ ذکر وی او که نه، ابتداء عرفی هغه ده چه د مقصود نه وړاندی وی اګرکه د غیر مقصود نه روستو وی، پس د تسمیه ابتداء مو حمل کړه په ابتداء حقیقی باندی او د تحمید ابتداء په ابتداء اضافی باندی او یا دواړه محمول شو په ابتداء عرفی باندی، ځکه تسمیه او تحمید دواړه د مقصود نه وړاندی دی،

وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ اَوْجَزَ كُتُبِ الْاُصُوْلِ مَتْنًا وَعِبَارَةً وَاَشْمَلَهَا نُكَتًا وَدِرَايَةً وَلَمْ يَشْتَغِلْ بِحَلِّهٖ اَحَدٌ مِّنَ الشُّرَّاحِ الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالزَّمَانِ وَلَمْ يَعْصِمُوْا عَنِ النِّسْيَانِ فَاِنَّ بَعْضَ الشُّرُوْحِ مُخْتَصَرَةٌ مُخِلَّةٌ لِفَهْمِ الْمَطَالِبِ وَبَعْضَهَا مُطَوَّلَةٌ مُمِلَّةٌ فِىْ دَرْكِ الْمَآرِبِ وَقَدِيْمًا كَانَ يَخْتَلِجُ فِىْ قَلْبِىْ اَنْ اَشْرَحَهٗ شَرْحًا يَنْحَلُّ مِنْهُ مُغْلَقَاتُهٗ وَيُوْضِحُ مُشْكِلَاتَهٗ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلْاِعْتِرَاضِ وَالْجَوَابِ وَلَا ذِكْرٍ لِمَا صَدَرَ مِنْهُمْ مِنَ الْخَلَلِ وَالْاِضْطِرَابِ وَلَمْ يَتَّفِقْ لِىْ ذٰلِكَ اِلٰى مُدَّةٍ لِكَثْرَةِ الْمَشَاغِلِ وَضِيْقِ الْمَحَامِلِ فَاِذَا اَنَا وَصَلْتُ اِلَى الْمَدِيْنَةِ الْمُنَوَّرَةِ وَالْبَلْدَةِ الْمُكَرَّمَةِ فَقَرَاَ عَلَىَّ الْكِتَابَ الْمَذْكُوْرَ

بَعْضُ الْخَلَّانِ وَخُلَّصُ اِخْوَانِیْ مِنَ الْخُطَبَاءِ الْمُعَظَّمَۃِ لِلْحَرَمِ الشَّرِیْفِ وَالْمَسْجِدِ الْمُنِیْفِ فَاقْتَرَحُوْا بِهٰذَا الْاَمْرِ الْعَظِیْمِ وَالْخَطْبِ الْجَسِیْمِ وَحَكَمُوْا عَلَیَّ جَبْرًا وَلَمْ یَتْرُكُوْا لِیْ عُذْرًا فَشَرَعْتُ فِیْ اِسْعَافِ مَاْمُوْلِهِمْ وَاِنْجَاحِ مَسْئُوْلِهِمْ عَلٰی حَسْبِ مَا كَانَ مُسْتَحْضَرًا لِیْ فِی الْحَالِ مِنْ غَیْرِ تَوَجُّهٍ اِلٰی مَا قِیْلَ اَوْ یُقَالُ وَسَمَّیْتُهٗ بِكِتَابِ نُوْرِ الْاَنْوَارِ فِیْ شَرْحِ الْمَنَارِ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ فِی الْبِدَایَةِ وَالنِّهَایَةِ وَهُوَ حَسْبِیْ لِلسَّعَادَةِ وَالْهِدَایَةِ وَالْمَسْئُوْلُ عَنْهُ اَنْ یَّجْعَلَهٗ خَالِصًا لِوَجْهِهِ الْكَرِیْمِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِیِّ الْعَظِیْمِ

(ترجمہ) د حمد او صلوٰۃ نه پس ! چونکه کتاب المنار د اصول فقهه په کتابونو کښې دَ متن او عبارت په لحاظ سره انتهائی مختصر او د نکاتو او درایاتو په اعتبار سره ډیر جامع وو او د هغه شارحینو کرامو نه کوم چه وړاندې زمونږ نه تیر شوی دی یو صاحب هم په هغوی کښې (صحیح طریقې سره) دکتاب په حل کښې نه وو مشغول شوے، او که مشغول شوی هم دی نو بیا هم د سهوا و غلطی نه محفوظ نه دی پاتی شوی ، او بعض د انتهائی وړ دوالی دَ وجهی نه د مقاصدو په پوهه کولو کښې سترې کونکی ثابت شوی دی ، او ډیره د وړاندې نه ځما په زړه کښې دا خبره ناسته وه ، چه زهٔ د دې کتاب یوه داسې شرحه ولیکم چه په هغې سره د دې کتاب ټول مشکلات حل شی ، او اعتراض او جواب ته وړاندې والی نه بغیر ، او وړاندې تیر شوی شارحینو نه چه کوم خلل او اضطراب واقع شوے دے ، هغې ذکر کولو نه بغیر د دې کتاب مشکل مباحث واضح شی ، لیکن د مشاغلو د کثرت د وجهی نه او د مواقع د تنګی د وجهی نه یوی مُدی پورې ما ته د دې د شرح لیکلو موقع ملاؤ نه شوه ، لیکن کله چه زه مدینه منوره او مکه مکرمه ته لاړم نو ځما په وړاندې د حرم شریف او د مسجد نبوی ﷺ بعض مخلصینو ملګرو دا کتاب ولوستلو ، او هغوی خواهش وکړو ر د دې قسمه شرح لیکلو ) د عظیم کار او دا هم امر د پوره کیدلو او زهٔ ئے د وصره مجبوره کړم چه ځما د پاره ئے څه عذر پرې نه خودلو پس زهٔ د هغوی په آرزو کانو پوره کولو او د هغوی د منشاء مطابق مطالباتو پوره کولو

کښې اخته شوم اعتراض او جواب ته توجه کولو نه بغیر ځکه چه ځما په ذهن کښې هغه وخت مضامین موجود وو د هغې مطابق، او ماد دې کتاب نوم نور الانوار فی شرح المنار کیښودلو هم الله د شروع کولو او ختم کولو توفیق ورکولے دے، او هم هغه ځما د نیک بختی او د هدایت د پاره کافی دے او د هغه په در کښې ځما دا سوال دے چه دا کتاب د خپل ذات د پاره خاص کړی دالله د خوښئ نه بغیر نه څو حرکت کول ممکن دی او نه څه زور چلیږی، هغه ډیر وچت او لوی مرتبه والا دے۔

## (تشریح)

لفظ د بعد او قبل د ظرف زمان او مکان دواړو د پاره استعمالیږی، د ظرف زمان مثال الغد بعد الیوم صباد نن نه پس دے، الیوم قبل الغد نن د صبانه وړاندی دے، او د ظرف مکان مثال دار ی بعد دارک ځما کور ستاکور نه پس دے، داری قبل دارک ستاکور ځما د کور نه وړاندی دے، د لفظ بعد او قبل دری صورتونه دی۔ (۱) ووی مضاف الیه به ذکر دی (۲) مضاف الیه ئے نسیًا منسیًا محذوف وی (۳) مضاف الیه ئے محذوف منوی وی په اوّل د وه صورتونو کښې به دواړه لفظونه بحسب العوامل معرب وی او په دریم صورت کښې به مبنی علی الضمّ وی، لیکن د بعد او قبل په مبنی علی الضمّ کیدلو باندی دری اعتراضه وارد دی (۱) دا دواړه اسمونه دی او اصل په اسماء کښې اعراب دے لهٰذا دا معرب کیدل پکار دی۔ (۲) که خامخا مبنی ئے وائی نو اصل په بناء کښې سکون دے لهٰذا په سکون سره ویل پکار دی نه په حرکت سره (۳) که خامخا په حرکت سره وائی نو په اخف الحرکات فتحه سره ویل پکار دی کوم چه سکون نه قریب هم دے ضمه سره دلے ویل شو،

د اوّل اعتراض جواب دا دے چه کوم شیٔ د مبنی اصل سره مشابه وی هغه هم مبنی وی او مبنی اصل دری څیزونه وی۔ (۱) فعل ماضی (۲) امر حاضر (۳) جمله حروف، او بعد او قبل د مضاف الیه د حذف د وجهی نه مشابه شوی دی د حروفو سره یعنی ځکه چه حروف دلالت نه کوی په خپله معنی باندی مستقل طور باندی بلکه په دلالت کښې بله کلمه ته احتیاج لری د غه شان بعد او قبل هم مضاف الیه ته احتیاج لری پس په احتیاج کښې د مشابهت د وجهی نه دا هم مبنی شول،

د دویم اعتراض جواب دا دے چه مبنی اصل پر دوه قسمه دے (۱) مبنی اصل (۲) او مبنی بالعارض مبنی اصل خو مذکوره دری خیزونه دی او مبنی بالعارض هغه دے چه مبنی اصل سره مشابهت لری او سکون اصل دے خو په مبنی اصل کښې نه په مبنی بالعارض کښې، او لفظ د بعد او د قبل چونکه مبنی بالعارض وی، لهٰذا سکون به په دوی کښې اصل نه دی، دَ دریم اعتراض جواب دا دے چه بعد او قبل لازم الاضافت دی او هر کله چه ددوی نه مضاف الیه حذف شو نو په دی کښې ډیر خفت پیدا شو، دی وجې نه ددی خفت لرے کولو د پاره حرکت دضمه ورکړے شو، چه دا ثقیل حرکت دے،

منار د نور ارځ نواں د متن نوم دے، او جز ددوی نه ماخوذ دے اسم تفضیل دے مختصر او د بلیغ کلام متن شا، او سخت مقام، مَتْنٌ هغه مختصر کتاب ته ویلے کیږی کوم چه د شرح کولو محتاج وی په طریقی د مجاز سره نِکَتًا واحد دے نُکْتَةٌ راځی مشکله مسئله کومه چه په ر دا نظر سره حاصلیږی) مملّه د ملال نه دے په خفګان کښې اچول، ستړی کول، مآرب واحد دے مارب راځی، حاجت، مطلب، خلاّل واحد دے خلیل راځی ریښتونے دوست، خُلّص خالص دوست، خطباء واحد دے خطیب راځی، بمعنی مقرّر، المنیف عالی، بلند، اقتراح غوښتل طلب کول، خطب جسیم کارِ عظیم، السعاف ضرورت پوره کول، انجاح کامیاب او بامراده کیدل شارح ملاجیونؒ وجه دَ تالیف بیانوی او لیکی چه منار د اصول فقه په کتابونو کښې د متن په اعتبار سره ډیر ښه او مختصرا دو ډوں والی په لحاظ سره او د حقیقت فهمی په اعتبار سره ډیر جامع دو، او زمونږه نه وړاندې صحیح طور باندې څوک ددی کتاب په حل کولو کښې مشغول شوی نه دی او که څوک مشغول شوی هم دی نو د سهوا و غلطی نه محفوظ نه دی پاتی شوی حُکه بعض شرحه دا نتهائی اختصار د وجې نه په فهم د مطالبو کښې مفید نه دی ثابت شوی، او د بعضو د ومره ورن دوالے دے چه لوستونکے ستړے کوے، او ماته د وړاندی نه ددی خیری خیال وو، چه زهٔ ددی کتاب یو داسی شرحه ولیکم چه د دی تمام مشکل مسائل په حل شپی او د دی مشکل مباحثو داسی وضاحت وکړو چه کثرت د اعتراض او جواب په کښې نه وی، او نه په دی کښې دوړاندی تیر شوی شارحینو د نقصانانو او کمزورو ذکر وی چه د هغے په وجه باندې د مطالبو په پوهیدو کښې نقصان واقع شوے دے، او د عبارت په سلیس والی کښې اضطراب پیدا شوے دے، لیکن د مشاغلو د کثرت د وجې نه او د موقع

نه ملا و یدو دَ دجی نه یو مدی پوری د دی دلیکلو اتفاق و نه شو، لیکن حسنِ اتفاق چه ځما تګ مدینے منورے ته وشو نو هلته کښی بعضو دوستانو په دی کتاب کښی باندی دَ شرح لیکلو دا خواست وکړو، او ما باندی ئے دومره زور وا چولو چه ځما یو عذر هم قبول نه کړے شو، نو ما د هغوی درخواست قبول کړو او مذکوره شرحه مے لیکل شروع کړل، د تشریح په دوران کښی مے دا خیال وساتلو چه ډیر قیل او قال اعتراض نه وی، پس ما دَ خپلے شرح نوم نورالانوار فی شرح المنار تجویز کړو په اوّل او په آخر کښی هم الله توفیق درکونکے دے، او هغه ځما د خوش قسمتی او رهنمائے دپاره کافی دے، ځما دا دَ ما ده چه هغه دا کتاب دخپل د پاره خاص کړی، رشتیا ده چه دَاَللّٰه پاك د رضانه بغیر نه خو یو حرکت ممکن دے او نه څه زور چلیدی او هغه ډیر لوی دے او او چتی مرتبے والا دے،

قَالَ المصؒ بَعْدَ مَا تَيَمَّنَ بِالتَّسْمِيَةِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِىْ هَدَانَا اِلٰى صِرَاطِ الْمُسْتَقِيْمِ تَفْسِيْرُ قَوْلِهٖ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَاضِحٌ وَاَمَّا الْهِدَايَةُ فَكَمَا قِيْلَ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ اَوِ الدَّلَالَةُ عَلٰى مَا يُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَاَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّهٗ اِذَا نُسِبَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى يُرَادُ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِذَا نُسِبَ اِلَى الرَّسُوْلِ اَوِ الْقُرْاٰنِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِىْ وَقَالُوْا اَيْضًا اِنَّهٗ اِذَا عُدِّىَ اِلَى الْمَفْعُوْلِ الثَّانِىْ بِلَا وَاسِطَةٍ يُرَادُ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِذَا عُدِّىَ اِلَيْهِ بِوَاسِطَةِ اِلٰى اَوِ اللَّامِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِىْ۔

(ترجمه) بسم الله سره برکت حاصلولو نه پس صاحب منار و فرمائیل چه تمام تعریفونه هغه الله لره وی چاچه مونږه ته نیغه لار ښودلی ده، د مصنفؒ د قول اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ تفسیر خو واضح دے او باقی شو هدایت نو لکه څرنګه چه ویلے شوی دی هدایت یا هغه دلالت ته ویلے کیږی چه مطلوب ته رسونکے وی او یا دلالت کول دی په هغه څیز باندی چه دغه څیز مطلوب ته رسونکے وی،

علماء په دی اتفاق کړے دے چه کله هدایت نسبت الله پاك ته وشی نو اوّل معنی به ترینه مراد وی او چه رسول صلی الله علیه واله وسلم یا قرآن ته وشی نو دویمه معنی به مراد وی، او دا ئے هم ویلے وی چه کله هدایت متعدّی شی مفعول ثانی بلا واسطه نو

معنیٰ اوّل به مراد وی او چه کله متعدی شي بالواسطه نو دویمه معنی به مراد وي، داتعدیه به یا په لام سره وي یا الیٰ سره،

# (تشریح)

د صاحب نورالانوار د دې قول قال المصنفؒ بعد ما یتمن بالتسمیة نه دا معلومیږي چه تسمیه په متن کښي داخله ده، او په تسمیه سره برکت حاصلولو د پاره ئے تسمیه وړاندې ذکر کړې ده، حُکم مایه التیمن (په چا چه برکت حاصلولے شي) د ماله الیتمن (چا د پاره چه برکت حاصل شي) باندې مقدم وي.

شارحؒ وفرمائیل چه دالحمد لله تفسیر واضح دے لیکن خادم د دې جملې تحقیق او تشریح وړاندې بیان کړے ده، په هدا ناکښي لفظ هدا فعل ماضي ده د هدایت نه ماخوذ دے او د هدایت په معنی متعین کولو د خلقو مختلف رائے دي. بعض وائي چه هدایت نوم د ایصال الی المطلوب یعني مطلوب ته رسول او بعض وائي چه هدایت د ارارة الطریق نوم دے، په دې دواړو کښي فرق دا دے چه د اوّل معنی یعني ایصال الی المطلوب په اعتبار سره د هدایت نسبت صرف الله پاک ته منسوب کیږي، او د دویمه معنی رسولؐ یا قرآن ته منسوب کیږي، یعني کله چه هدایت الله ته منسوب شي نو په معنی د ایصال الی المطلوب سره به وي او کله چه رسول یا کتاب ته منسوب شي نو په معنی به د ارارة الطریق سره به وي، دویم فرق دا دے چه د ایصال الی المطلوب نه بعد ګمراهي ناممکنه ده او د ارارة الطریق نه پس ګمراهي ممکنه ده.

لیکن د دواړو معنو باندې اعتراض وارد دے ایصال الی المطلوب معنی باندې په وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ سره یعني مونږه ثمود یانو ته هدایت وکړو نو هغوی ضلالت لره په هدایت باندې ترجیح ورکړه، یعني هدایت ئے ترک کړو او ضلالت ئے اختیار کړو، او د هدایت نه پس ګمراه کیدل د ایصال الی المطلوب سره منافي دي لهٰذا فهدیناهم کښي د هدایت معنی ایصال الی المطلوب نشي کیدلے او په ارارة الطریق باندې دا اعتراض وارد دے چه الله پاک پیغمبر علیه السّلام ته خطاب کوي فرمائي إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ ستا چه چا ته خوښه شي هدایت نشي کولے دینه خو دا معلومه شوه چه الله پاک خپل رسولؐ د ارارة الطریق نه منع کوي حالانکه

حالانکہ د رسولؐ خو کار د غه دی یعنی خلقو ته لار ښودل ، پس دا ثابته شوه چه په انک
لا تھدی کښې هدایت بمعنی اراءة الطریق مراد کول صحیح نه دی ، بعضو حضراتو دی
اعتراضا تو جواب داورکړے دے چه د حاشیه په کشاف کښې علامه تفتازانیؒ دا
ضابطه لیکلی ده چه هدایت د وه مفعوله ته متعدی کیږی ، مفعول اوّل ته خو همیشه
بلا واسطه متعدی کیږی لیکن مفعول ثانی ته کله بلا واسطه متعدی کیږی او کله بالواسطه
که هدایت مفعول ثانی ته بلا واسطه متعدی شوے وی نو هدایت به په معنی دایصال
الی المطلوب سره وی لکه اهدنا الصراط المستقیم کښې الصراط المستقیم مفعول ثانی دے او
اهدامر دے ورته متعدی دے بلا واسطه او که د لام یا الی په واسطے سره وی نو د
اراءة الطریق په معنی سره به وی ، د لام مثال لکه اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ یَهْدِیْ لِلَّتِیْ
هِیَ اَقْوَمُ کښې لِلَّتِیْ هِیَ اَقْوَمُ مفعول ثانی دے او مفعول اوّل النّاس مقدر دے ،
تقدیر د عبارت به داسی شی اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ یَهْدِی النَّاسَ لِلَّتِیْ هِیَ اَقْوَمُ ، او
دالیٰ مثال لکه اللّٰهُ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ، کښې الی صراط مستقیم مفعول
ثانی دے پس ددی ضابطے تحت به جواب داسی شی چه په اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَیْنَاهُمْ کښې
هم ضمیر د هدینا مفعول اوّل دے او مفعول ثانی الی الاسلام مقدر دے او س به تقدیر
د عبارت داسی شی وَ اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَیْنَاهُمْ اِلَی الْاِسْلَامِ فاستحبوا العمیٰ علی الھدیٰ
او د مذکوره ضابطے تحت هدینا مفعول ثانی الی الاسلام طرف ته بواسطه الی متعدی
دے لهٰذا دلته کښې به هدایت بمعنی اراءة الطریق وی او وینه پس ګمراهی ممکنه ده
لهٰذا په اعتراض کښې د آیت راوړل صحیح نه شو ، او په اِنَّکَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ
کښې مَنْ اَحْبَبْتَ مفعول ثانی دے او مفعول اوّل مقدر دے تقدیر د عبارت داسې دے
اِنَّکَ لَا تَهْدِی الْاِسْلَامَ مَنْ اَحْبَبْتَ لهٰذا د ضابطے موافق دلته کښې مفعول ثانی ته هدایت
متعدی دے چونکه بلا واسطه لهٰذا هدایت به بمعنی ایصال الی المطلوب وی نو ګویا الله
پاک داسی د فرمائیل چه نبیؐ چاته چه ته و غواړی ایصال الی المطلوب نشی کولے او په
دی کښې هیڅ شبه نشته چه دا کار صرف د الله پاک دے ، د نبیؐ کار صرف لاره ښودل دی
لهٰذا په دی آیت سره اعتراض کول هم درست نه دی ، لیکن د علامه تفتازانی په
دی ضابطه کښې هم نقص نشته ، او هغه دا چه بعض د قرآن آیا تونه ددی ضابطے نه خلاف

دی مثلاً وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ، يعنی مونږ ه انسان ته د خيرا و د شرلاره وښودله، وګوره دلته کښی هدايت مفعول ثانی ته بلا واسطه متعدّی دے، ليکن دلته کښی دَ ايصال الی المطلوب معنیٰ اغستل صحيح نه ده، ځکه چه کښی الله پاک فرمائی فلا اقتحم العقبة معنیٰ ئے داده چه وهدايت دركولو نه پس هم انسان د خيرا و د اسلام په غونډی کښی داخل نه شو، وګوری د هدايت نه پس هم د خير نفی راغله، که چرته دلته کښی ايصال الی المطلوب معنیٰ مراد وے نو مقصود ته رسيدلو نه پس په اسلام کښی دَ داخليد وڅه معنیٰ، دغه شان په ايت اِنَّكَ لَا تَهْدِىْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِىْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ کښی يهدی متعدی دے مفعول دے ثانی ته بواسطه ليکن مراد ايصال الی المطلوب دے ځکه الله پاک په لٰكِنَّ سره هغه هدايت د ځان د پاره ثابت کړو د کوم نه چه دَ رسولؐ نفی فرمائيلی ده، او دا خبره خو مسلمه ده چه د رسول اللهؐ نه دَ ايصال الی المطلوب نفی شوی ده، لهٰذا دا ضابطه ستاسو چه هدايت که متعدی شی مفعول ثانی ته بالواسطه نو ارارة الطريق معنیٰ سره به وی دا مات شوه، بهرحال د هدايت په باره کښی يو قول هم د خدشه نه خالی نه دے، دی وجه نه قاضی بيضاویؒ د هدايت دا سی معنیٰ بيان کړی ده چه ايصال الی المطلوب او ارارة الطريق دواړو معنو لسره وائی، هغوی فرمائی چه د هدايت معنیٰ ده الدلالة بلطف يعنی اسباب د طاعت پيدا کولو سره رهنمائی کول او سر برابره خبره ده که دا رهنمائی د ايصال الی المطلوب په طريقی سره وی او که د ارارة الطريق په طريق سره وی،

وَهٰهُنَا اِنْ نَظَرَ اِلٰى اَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى يَنْبَغِىْ اَنْ يُّرَادَ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِنْ نَظَرَ اِلٰى اَنَّهٗ عُدِّىَ بِوَاسِطَةِ اِلٰى يَنْبَغِىْ اَنْ يُّرَادَ بِهِ الثَّانِىْ فَاَمَّا اَنْ يُّقَدَّرَ هَدَانَا رُسُلُهٗ اَوْ يَقَعُ كَلِمَةُ اِلٰى مَزِيْدَةً لِلتَّاكِيْدِ وَالتَّقْوِيَةِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُوْ هٰذَا عَنْ تَمَحُّلٍ

(ترجمه) او دلته کښی که دی خبری ته وکتل شی چه لفظ د هدا منسوب دے الله طرف ته، نو اوّل معنیٰ اغستل مناسب دی او که دی ته وکتل شی چه هدايت متعدی دے په واسطه د الیٰ سره نو دويمه معنیٰ اغستل مناسب دی، نو يا به هدانا رُسُلُهٗ مقدر منلے کيږی، او يا به دا ويلے کيږی چه کلمه د الیٰ د تاکيد او تقويت د پاره زائده

شوی ده ، حاصل دا چه دا تاویل د تکلّف نه خالی نه دے ،

## (التشریح)

صاحب دَ نورالانوار دلته کښې ذکر د هغه اعتراض او جواب کوی کوم چه وارد دے په متن باندی ، حاصل دا اعتراض دادے چه په لفظ دَ هدانا کښې د هدا فاعل ضمیر مستتر دے کوم چه الله طرف ته راجع دے ، او وړاندی دا خبره ذکر شوه چه هدایت کله نه منسوب شی نو معنیٰ ئے ایصال الی المطلوب وی اودا هم بیان شوے دے چه هدایت که متعدّی شی مفعول ثانی ته بواسطه الی نو په معنیٰ دارارة الطریق سره به وی ، نو په متن کښې د هدایت نسبت الله ﷻ طرفته د دی تقاضاکوی چه د ایصال الی المطلوب په معنیٰ سره شی او مفعول ثانی ته تقدیر په واسطه د الیٰ سره د دی تقاضا کوی چه د ارارة الطریق په معنیٰ سره شی ، او دا خبره مسلّمه ده چه په یو وخت کښې دواړه معنیٰ نشی مراد کیدے ،

شارحؒ د دی اعتراض نه دوه جوابه ورکړی دی ، اوّل جواب دادے چه د هدا فاعل الله نه دے بلکه رُسُلُهٗ دے ، او تقدیر د عبارت داسې دے الحمد لله الذی هدانا رسله الی صراط مستقیم ، او رسول طرف ته چه کله د هدایت نسبت وشی نو هلته کښې هدایت په معنیٰ دارارة الطّریق سره وی نو هرکله چه نسبت الی الرسول هم د دی معنیٰ تقاضاکوی او تقدیر مفعول ثانی ته په واسطیٰ دال سره هم د دی معنیٰ تقاضا کوی نو اوس هیڅ اشکال نه پیداکیږی ، دویم جواب دادے چه د هدایت فاعل هم الله دے خوالیٰ زائد شوے محض د تاکید او تقویّت دپاره ، مطلب دا چه لفظ د الیٰ زائد دے او په دی سره تقدیر نه دے راغلی ، لهٰذا هرکله چه الیٰ زائد شو نو متن کښې مفعول ثانی ته تقدیر بلا واسطه راغله ، او مخکښې بیان شوی دی چه کله تقدیر مفعول ثانی ته د هدایت بلا واسطه دی نو مراد معنیٰ ایصال الی المطلوب وی ، پس هرکله چه نسبت د هدایت په طرف د الله باندی هم تقاضاکوی د ایصال الی المطلوب او تقدیر بلا واسطه هم تقاضاکوی د ایصال الی المطلوب نو د دی معنیٰ اراده کولو هیڅ اشکال نشته دے بیا ، صاحب نورالانوار فرمائی چه دا دواړه جوابونه خالی نه دی د تکلفاتو نه یعنی په دی جوابونو اعتراضات واقع شوی دی ، په اوّل جواب باندی دا اعتراض وارد یږی چه تا دلته کښې فاعل مقدر ومنلو حالانکه تقدیر خلاف الاصل دے ، دویم اعتراض دا چه بیا به نسبت د هدایت اقویٰ نه (یعنی الله نه) کمزوری

شی او اضعف (رسول) طرف ته به راشی، حالانکه قوی طرف ته نسبت کول او اضعف طرف ته نسبت کول د عقل نه خلاف دی،

دریم اعتراض دا دے چه په دی صورت کښی لفظ د رُسُله د هدایت فاعل محذوف شی او حالانکه صاحب د کافیه فرمائی چه فاعل الفعل لا یحذف یعنی د فعل فاعل نه حذف کیږی، په دویم جواب باندی اعتراض دا دے چه ته الی ته زائد وائی حالانکه زیادت خلاف الاصل دے،

وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ الصِّرَاطُ الَّذِي يَكُونُ عَلَى الشَّارِعِ الْعَامِّ وَيَسْلُكُهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْ غَيْرِ اَنْ تَكُونَ فِيهِ الْتِفَاتٌ اِلَى شُعَبِ الْيَمِيْنِ وَالشِّمَالِ وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ مُعْتَدِلًا بَيْنَ الْاِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيطِ وَهٰذَا صَادِقٌ عَلَى شَرِيعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِاَنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْاِفْرَاطِ الَّذِي فِي دِيْنِ مُوسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّفْرِيطِ الَّذِي فِي دِيْنِ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلَى عَقَائِدِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَاِنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ وَبَيْنَ الرَّفْضِ وَالْخُرُوجِ وَبَيْنَ التَّشْبِيهِ وَالتَّعْطِيلِ الَّذِي فِي غَيْرِهَا وَعَلَى طَرِيقِ سُلُوكٍ جَامِعٍ بَيْنَ الْمَحَبَّةِ وَالْعَقْلِ فَلَا يَكُونُ عِشْقًا مَحْضًا مُفْضِيًا اِلَى الْجَذْبِ وَلَا عَقْلًا اِلَى الْاِلْحَادِ وَالْفَلْسَفَةِ نَعُوذُ بِاللهِ مِنْهُ وَفِيهِ تَلْمِيحٌ اِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

(ترجمه) او صراط مستقیم هغه لاره وی که کومه چه عامه لاره وی او هرڅوک په هغې باندی ځی، بغیره دینه چه بنې او کس طرف ته په کښی توجه وی او د افراط او تفریط په مابین کښی لاره وی او د اصراط مستقیم د پیغمبر علیه السلام په شریعت باندی صادق راځی، ځکه چه دوی په شریعت کښی نه افراط شته کوم چه د موسیٰ علیه السلام په دین کښی وو۔ او نه تفریط شته کوم چه د عیسیٰ علیه السلام په دین کښی وو. بلکه مینځنی لاره ده، او د اهلسنت والجماعت په عقائدو باندی ئے صدق راځی، ځکه د دوی عقائد د فرقه جبریه او فرقه قدریه په مابین کښی دی او د روافضو او خوارجو په مابین کښی دی او د فرقه مشبهه او معطله د عقاید و په مابین کښی دی او د

صراط مستقیم اطلاق د سلوک په هغه لاره باندی هم کیږی، کوم چه محبّت او عقل لره جمع کونکی ده، لیس نه خو دا صرف عشق دے چه کیفیّت د جذب ته انسان ورسوی او نه عقل محض دے چه بے دینی او بد دینی طرفته انسان ورسوی، په الله سره دینه پناه غواړو، او قول د ماتن کښی اشاره ده قول د الله طرف ته چه اهدنا الصّراط المستقیم دے،

## (تشریح)

په دی عبارت کښی صاحب نور الانوار دَصراط مستقیم معنیٰ او مصداق متیّن کوی، دی وجه نه فرمائی چه صراط مستقیم هغه واضحه او کلاؤ لاری ته وائی، چه په هغے کښی کوږ والے نه وی او هر څوک بغیر دَ اخوا دیخوا کتلو نه په اسانی سره په تیریدلے شی، نن صبا داسی لاری ته شارع عام، شاهراه او مین روډ وائی، بعض حضرات فرمائی چه صراط مستقیم هر هغه قول او فعل ته ویلے شی چه د الله خوښ وی، یعنی په کوم فعل یا قول سره چه الله خوشحالیږی هغه ته صراط مستقیم وائی، د صراط مستقیم دری مصداق بیان شوی دی، (۱) د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم شریعت مطهره او ملّتِ حنیفیّه دوی مصداق دے حُکه په دی کښی نه افراط شته نه تفریط، افراط د حد نه زیاتی ته وائی او تفریط د حد نه کمی ته وائی، بلکه په دی کښی انتهائی اعتدال او میانه روی ده، د دی خلاف دَحضرت موسیٰ علیه السّلام په شریعت کښی افراط دے مثلاً د طهارت او پاکی حاصلولو د پاره د پلیتی کیږی کپړ کول ضروری وو، په زکوٰة د مال څلورمه حصّه ورکول فرض وو، او د توبه صورت دا وو چه مرتکب دَگناه دِ قتل کړے شی، که چا به گناه وکړله نو دَ الله دَطرفنه به دهغه په دروازه ولیکل شو، په قتل کښی په قاتل باندی قصاص فرض وو د مقتول وارثان د دیّت یا معاف کولو مجاز نه وو، او په دین موسیٰ علیه السّلام کښی دَحائضه ښځی سره په یو مکان کښی د وسیدلو اجازت هم نه وو، غرض دا چه دَ حضرت موسیٰ علیه السّلام امّت ئے دَ سختو احکامانو مکلف جوړ کړی وو، او د حضرت عیسیٰ علیه السّلام په دین کښی تفریط یعنی د حد نه زیاته آسانی وه مثلاً په دین عیسویؑ کښی شراب حلال وو، د خنزیر او مردار غوښه په کښی حلاله وه د مشرک ښځو سره نکاح جائز وه، صاحب دنتائج الافکار لیکلی دی: په غایة البیان کښی چه په وړاندی امتونو کښی شراب او خنزیر حلال وو، او دَ اسلام په ابتداء کښی هم حلال وو، بیا په حرمت سره خاص مسلمانانو ته خطاب شوے دے،

حُکم الله تعالیٰ فرمائیلی دی، يَآاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ۔او فرمائی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ ۔ پس هر کله چه مسلمانان په حرمت سره خاص کړ مخاطب کړے شو نو د مسلمانانو په حق کښې به حرام وی او د کافرانو په حق به حلال وی، د غه شان د مشرک ښځو سره نکاح کول د تمامو خلقو د پاره حلال وو، مګر په ايت د وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ سره د حرمت خطاب صرف مسلمانانو ته شوے دے، لهٰذا مشرکے ښځے به د مسلمانانو په حق کښې حرامے وی او د کفارو په حق کښې به علیٰ حاله حلالے وی، د غه شان د عیسیٰ علیه السلام په دین کښې په قتل عمد باندی قصاص نه وو واجب، بلکه د مقتول په وارثانو باندی معاف کول واجب وو، په دین عیسوی کښې به د کپړه په نجاست لګیدلو سره نه ناپاکه کیدله، حائضه ښځې سره وطی جائز وه،

بهرحال مذکوره احکامونه دا معلومه شوه چه د عیسیٰ علیه السّلام په دین کښې د حد نه زیاته نرمی وه، او په شریعت محمّدی صلی الله علیه وآله وسلّم کښې نه د حد نه زیاته سختی ده او نه نرمی ده بلکه میانه روی ده په کښې، دی وجه نه د صراط مستقیم مصداق شریعت محمّدی صلی الله علیه وسلّم ګرځولے شوے دے، د دی احتمال په صورت کښې به لفظ د صراط مستقیم د براعة الاستهلال په طور باندی شی، براعة الاستهلال دیته وائی چه په خطبه دکتاب کښې داسی الفاظ ذکر شی چه دکتاب مقاصدو طرف ته په کښې اشاره وی، او په ذکر د صراط مستقیم کښې براعة الاستهلال داسی دے، چه صراط مستقیم نه مراد شریعت مصطفوی صلی الله علیه وسلّم او شریعت مصطفوی مستفاد دے دکتاب او د سنّت نه، او دکتاب المنا د مقصو هم دکتاب او سنّت نه په داسی طریقې سره بحث کول دی، چه په دی سره د شریعت نبوی صلی الله علیه وسلّم استفاده او استنباط وکړے شی،

(۲) د اهل سنت والجماعت عقاید هم د صراط مستقیم مصداق دی، حُکه د جبریه او د قدریه د عقایدو په نسبت سره د اهلسنت په عقایدو کښې میانه روی او اعتدال دے حُکه د قدریه په عقاید وکښې افراط دے، حغوی د بنده د پاره قدرت کاسبه او خالقه دواړه ثابتوی، یعنی د قدریه دا عقیده ده چه بنده د خپلو افعالو هم کاسب دے هم خالق دے، حالانکه ایت قرانیه وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ د دی تردید کوی۔ او په سُول الله

صلی اللہ علیه وسلم فرمائی اَلْقَدَرِيَّةُ مَجُوْسُ هٰذِهِ الْاُمَّةِ قدریه ددی اُمت مجوسیان دی، اوجبریه په عقاید وکښی تفریط دے، دجبریه عقیده ده چه بنده محض جماد دے، کانړے دے، نه قدرت کاسبه لری، نه قدرت خلق، یعنی نه دیو فعل کسب کولے شی او نه ایجاد، د دواړو په خلاف باندی داهل سنت داعقیده ده چه بنده دپاره اګرچه قدرت خالقه ثابت نه دے، لیکن قدرت کاسبه ورله شته، یعنی بنده اګرچه یوڅیز پیدا کولے نه شی لیکن کسب ئے کولے شی، پس دجبریه او قدریه دعقاید و په نسبت داهلسنت په عقاید وکښی اعتدال دے دی وجهه د صراط مستقیم مصداق دوی عقاید قرار کړے شو، دغه شان د روافضو او خوارجو عقاید و په نسبت د دوی په عقاید وکښی اعتدال دے، ځکه چه روافضو اکثر صحابه پر لینبو ولی دی او د شیخینو یعنی د حضرت ابوبکر صدیق رض او حضرت عمر فاروق رض د خلافت نه انکار ئے کړے دے، د مسح علی الخفین دجواز انکار ئے کړے د حضرت امیر معاویه رض او دهغه د ملګرو بے ادبی ئے کړی ده، پس دی خلقو د حضرت علی رض په محبت کښی دافراط او زیادتی نه کارا غستے دے، او خوارجو د حضرت علی رض په محبت کښی د تفریط نه کارا غستے دے، تردی چه د حضرت علی رض صحیح لاری نه وتل، د حضرت علی رض په مقابله کښی ئے جنګ وکړو، او د رسول الله صلی الله علیه وسلم د ځمانو بے ادبی ئے کړی ده، د دوی په خلاف اهل سنت په دی باره کښی سکوت اختیار کړے دے او په دی باندی ئے یقین کړے دے، چه تمام صحابه عادلان او بهترین د اُمت دی، او د شیخینو امامت ئے هم منلے دے، او د ځانود رسول الله صلی الله علیه وَسلم محبت هم په ځائے او حق منی، دغه شان د فرقے مشبهه او معطله په نسبت داهلسنت والجماعت په عقاید وکښی اعتدال دے، ځکه مشبهه الله پاک د مخلوق سره مشابه ګنړی، او الله تعالیٰ دپاره جسم او جهت ثابتوی، په دوی کښی د بعضو داعقیده ده چه د مخلوق په شان الله پاک هم دوینی او غوښی او هډو کو جسم لری، او بعض وائی چه الله لسره جسم خو شته خو د مخلوق د جسمونو په رنګ د وینی او غوښئ نه مرکب نه دے، او معطله وائی چه الله پاک اوس معطل دے او هغه کار هم نه کوی، لکه حکماء فلاسفه چه وائی، چه الله نه عقل اول صادر شو بیا عقل ثانی بیا ثالث تردی چه عقل عاشر ترینه صادر شو، او پوره نظام د عالم هم په دغه عقول عشره باندی مبنی دے، مطلب دا چه نظام د عالم عقول عشره چلوی، الله تعالیٰ

محض بے کارا و معطل دے، الله دِ ترینه مونږ د لوه پناه راکړی، ( عقول عشره باندی بحث مونږ ه په خپله شرحه توضیح المیبذی علی المیبذی کښی کړے دے هغے ته رجوع وکړی) والشر منتظم دوی په خلاف باندی د اهل سنّت د ا عقیده ده چه الله پاک د جسم او جهت نه پاک دے او د ټولو مخلوقاتو تندی دَ هغه په قدرت کښی دی،

(۳) صراط مستقیم هغه لاری دسلوک ته هم وائی چه محبت او عقل لره جمع کونکے وی سلوک معنی ده خپل ظاهر د افعال ذمیمه نه او باطن د خرابو اخلاقو نه پاکول د سالک ابتدائی حالت د شرع په احکامو عمل کول دی او انتهائی حالت ئے په بنده اخلاقو ځان ښائسته کول دی بهرحال لاره د سلوک هم د صراط مستقیم مصداق ده ځکه د سلوک د ننه محبت او عشق هم کار کوی او د عقل هم غټه دخل دی، نه محض د عشق دخل دی او نه محض د عقل ځکه عشق بغیر د عقل نه انسان لره بے حاله کوی، او صرف عقل بغیر د عشق نه انسان لره ملحد کوی او اکثر امور چه خلاف عقل دی مثلاً عذاب قبر د هغے انکار کوی، لپس سلوک چه په عشق او په عقل مشتمل دے اعتدال دے یکښی دی وجه نه صراط مستقیم مصداق لاره د سلوک گرځول صحیح دی، شارحؒ فرمائی چه د ماتنؒ په کلام الحمد لله الذی هدانا الی الصراط المستقیم کښی دالله تعالیٰ دی قول اهدنا الصراط المستقیم طرف ته اشاره ده، تلمیح معنی ده د کلام په منځ کښی داسی الفاظ ذکر کول چه په هغی سره یا یو قصے یا شعر یا مَثَل یا د قرآن یو ایت طرف ته اشاره وی،

وَالصَّلٰوةُ عَلٰى مَنِ اخْتَصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِيْمِ فَتَفْسِيْرُ الصَّلٰوةِ وَاضِحٌ وَقَوْلُهٗ عَلٰى مَنِ اخْتَصَّ كِنَايَةٌ عَنْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ كَوْنَهٗ مُخْتَصًّا بِالْخُلُقِ الْعَظِيْمِ مِمَّا تَقَرَّرَ فِى الْاَذْهَانِ حَتّٰى لَا يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنْ هٰذَا الْوَصْفِ اِلٰى غَيْرِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْخُلُقُ هُوَ مَلَكَةٌ يَصْدُرُ عَنْهَا الْاَفْعَالُ بِسُهُوْلَةٍ وَالْخُلُقُ الْعَظِيْمُ لَهٗ عَلٰى مَا قَالَتْ عَائِشَةُ رض هُوَ الْقُرْاٰنُ يَعْنِىْ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْقُرْاٰنِ كَانَ جِبِلَّةً لَهٗ مِنْ غَيْرِ تَكَلُّفٍ وَقِيْلَ هُوَ الْجُوْدُ بِالْكَوْنَيْنِ وَالتَّوَجُّهُ اِلٰى خَالِقِهِمَا وَقِيْلَ هُوَ مَا اَشَارَ اِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ صِلْ مَنْ قَطَعَكَ

وَاعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَاَحْسِنْ اِلٰی مَنْ اَسَاءَ اِلَیْكَ وَالْاَصَحُّ اَنَّ الْخُلُقَ الْعَظِیْمَ هُوَ السُّلُوْكُ اِلٰی مَا یَرْضٰی عَنْهُ اللّٰهُ تعا وَالْخَلْقُ جَمِیْعًا وَ هٰذَا غَرِیْبٌ جِدًّا وَهُوَ تَلْمِیْحٌ اِلٰی قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاِنَّكَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ وَهُوَ اِنْ لَّمْ یَدُلَّ عَلَی الْاِخْتِصَاصِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ فِیْ مَحَلِّ الْمَدْحِ اِخْتَصَّ بِهٖ

(ترجمه) او دَرُود وسلام دِ دی په هغه ذات باندی کوم چه مختص دے په خلق عظیم سره، دَ صلوٰة تفسیر واضح دے او وماتن قول علی من اختص د رسول الله صلی الله علیه واله وسلم د ذات نه کنایه ده چه په دی خبره باندی تنبیه راشی، چه دَ رسول الله صلی الله علیه واله وسلم دَ خلق عظیم سره مختص کیدل د هغه خیز و نوځنه دے کوم چه په ذهنو نو کښی راسخ شوی دی، تر دی چه د دی وصف د بیا نولو نه پس د رسول الله صلی الله علیه واله وسلم نه علاوه بل چا ته دَ سره انتقال نه کوی، او خلق د هغه صلاحیت نوم دے چه د دی په سبب سره افعال په اسانی سره صادر یږی او دَ رسول الله صلی الله علیه واله وسلم خلق عظیم د حضرت عائشه صدیقه رضی الله عنها د قول مطابق سراسر قرآن دے، یعنی بغیر د څه تکلف نه په قرآن باندی عمل کول دَ دوی عادت جوړ شوے وو۔ او ویلے شوی دی چه د دوی خلق عظیم، په دنیا او په آخرت کښی سخاوت دے او دی دواړو خالق طرف ته متوجه کیدل دی، او دا هم ویلے شوی دی چه د دوی خلق عظیم هغه دے چه هغے طرف ته رسول الله صلی الله علیه وسلم په خپله اشاره فرمایلی ده، چه څوک تاسو سره تعلق ختموی هغوی سره تعلق قائموی او چه څوک در باندی ظلم وکړی نو معاف کوی ئے او چه څوک در سره بنه سلوک نه کړی، بنه سلوک ورسره کوی، او ډیر صحیح قول دا دے چه خلق عظیم په هغه لاره باندی د تللو نوم دے، دکومے نه چه الله پاک او تمام مخلوق راضی وی، او دا خبره ډیره نادره ده، او د ماتن دا خبره د باری تعالیٰ دی قول انك لعلیٰ خلق عظیم طرف ته اشاره کوی او د باری تعالیٰ دا قول اګر چه په اختصاص دلالت نه کوی لیکن هر کله چه دا په محل د مدح کښی دے نو رسول الله صلی الله علیه وسلم په دی د صف سره مختص شو،

## (تشریح)

په عبارت د متن من اختص بالخلق العظیم کښې با داخله ده په مختص باندې ، نه په مختص به باندې ، یعنی خلق عظیم مختص دے ، او من اختص یعنی رسول الله صلی الله علیه واله وسلم ذات والا صفات مختص به دے ، او مطلب دا دے چه د خلق عظیم وصف صرف رسول الله صلی الله علیه وسلم پورې خاص دے ، یعنی رسول الله صلی الله علیه وسلم په دې صفت سره متصف دے ، و دوی نه ماسوئ نه بل څوک په دې سره متصف شوے دے او نه به شی ، د لته کښې با په مختص به باندې داخلیدل فلطه یعنې دا چه خلق عظیم لره مختص به قرار کړے شی ، صحیح نه دی ، ځکه په دې صورت کښې به خلق عظیم مختص به او رسول الله صلی الله علیه وسلم مختص شی او مطلب به دا شی چه په رسول الله صلی الله علیه وسلم کښې صرف وصف د اخلق عظیم دے او بل څه وصف په کښې نشته ، حالانکه دا غلطه ده ، خلق عظیم نه ماسوئ بے شماره صفتونه په رسول الله صلی الله علیه وسلم کښې موجود دی ، داخبره یو شاعر داسې کړې ده ہے

قربان شمه زه ستا په کومه کومه ادا باندې ادا کانې دې بے شماره دی او زړه ہے قراریږي

په خطبات حکیم الاسلام کښې د خلق درې قسمونه بیان شوی دی ، (۱) خلق حسن (۲) خلق کریم (۳) خلق عظیم ، خلق حسن دا دے چه د بدی بدله په بدی سره ورکړے شی ، خلق کریم دا دے چه د بدی والا سره بدی نه وه نه کړے شی بلکه معاف کړے شی ، خلق عظیم دا دے چه بدی کولو والا سره د معافی کولو سره سره نیکی هم وکړے شی ، مثلاً یو شخص تاته تکلیف درسولو ، تاو هغه نه بدل واغستلو دا خلق حسن دے ، که هغه دې معاف کړو دا خلق کریم دے او که معاف کولو سره سره دې په هغه احسان هم وکړو نو دا خلق عظیم دے ، آیت جَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا (شوری رکوع ۴) فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ (بقره رکوع ۲۴) (ترجمه) بیا څوک چه تاسو سره زیاتے وکړی نو هغه سره هم زیاتے وکړی ، څرنګه چه هغه کړے وو ، په دې کښې د خلق حسن تعلیم ورکړے شوے دے ، او فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ او فَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ (شوری رکوع ۴) یعنی چا چه برداشت اوکړو او معافی ئے وکړه ، په دې کښې د خلق کریم تعلیم ورکړے شوے ، او وَالْكَاظِمِينَ

الْغَيْظَ وَالْعَافِيْنَ عَنِ النَّاسِ وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ (آل عمران رکوع ۱۴) د خلق عظیم تعلیم ورکړے شوے دے ، ځکه په دې ایت کښې دا ښودلے شوې دي چه غصّه ځکل لوی کمال دے مګر صفه خلق غصّه هم قابو کوی او غلطولره معاف کولو سره سره مزید احسان هم کوی ، الله رب العزت خلق حسن حضرت موسیٰ علیه السّلام ته ورکړے وو ، او خلق کریم ئې حضرت عیسیٰ علیه السّلام ته ورکړے وو ، او خلق عظیم ئې محمّد رسول الله صلی الله علیه وآله وسلّم ته ورکړے وو ، غرض دا چه خلق عظیم د رسول الله صلی الله علیه وسلّم خاص وصف دے ، بل څوک په دې کښې ورسره شریک نشته صاحب نورالانوار و فرمائیل چه دلفظ صلوٰة تشریح واضحه ده ، لیکن خادم ورانډې په دې باندې تفصیلی بحث کړے دے ،

شارح فرمائی چه من اختص نه ذات اقدس د رسول الله صلی الله علیه وسلم مراد دے ، او ماتنؒ صراحةً د دوی اسم مبارک ذکر نه کړو ، چه خلقو ته دا پته وګلی چه خلق عظیم د رسول الله صلی الله علیه وسلّم سره مختص کیدل د خلقو په زړونو کښې داسې راسخ شوے دے چه بل طرف ته د سره نه ذهن انتقال نه کوی لهٰذا صراحت سره اسم ذکر کولو ته ضرورت باقی نه شو ،

شارحؒ د خلق په تعریف کښې د ملکه ذکر کړے دے ، او ملکه کیفیّت راسخه فی النّفس ته وائی ، اردو ژبه کښې دیته مهارت وائی ، او که دا کیفیّت په نفس کښې راسخ نه وی نو دی ته حالی وائی ، لکه د شرم په وخت کښې مخ سور کیدل ، یو وقتی او حالی شئ دے ، اوس به د خلق تعریف داسې وی چه خلق د داسې صلاحیّت او مهارت نوم دے ، چه په دې سره افعال په آسانۍ سره صادر یږی ، پاتې شوه دا خبره چه د رسول الله صلی الله علیه وسلم خلق عظیم شه وو ، نو دې باره کښې څو اقواله ذکر شوی دی ، (۱) حضرت عائشه صدیقه رضی الله عنها فرمائی چه خلق عظیم د رسول الله صلی الله علیه وسلّم سراسر قرآن دے لیکن په دې باندې دا اعتراض واردیږی چه خلق عظیم خو خاص دے په رسول الله صلی الله علیه وسلّم پورې ، او خلق عظیم نه مراد قرآن شی نو معنی به دا شی چه قرآن صرف په رسول الله صلی الله علیه وسلّم پورې خاص دے او دا خو غلط ده ځکه قرآن الله پاک پورې خاص دے ، نه رسول الله صلی الله علیه پورې ، لهٰذا ظاهر ته چه ذکوری نو تفسیر د خلق عظیم به

قرآن سره صحیح نه دے ، صاحب نورالانوار جواب طرف اشاره کړې ده ، چه قرآن نه مراد عمل بالقرآن دے ، یعنی د رسول الله صلی الله علیه وسلّم خلق عظیم په قرآن باندې عمل کول دی ، او بلا شبه چه په قرآن باندې عمل کول د رسول الله صلی الله علیه وسلّم عادت او فطرت جوړ شوے وو ، حاصل دا چه څه به په قرآن کښې وو په هغې به دوی عمل کولو او په څه به چه دوی عمل کولو هغه به په قرآن کښې وو ، او عمل بالقرآن مختص دے په رسول الله صلی الله علیه وسلّم پورې ، نه په ذات باری تعالیٰ پورې لهٰذا اعتراض مذکوره نه واردیږي ۔

(۲) بعض حضرات فرمائي چه د رسول الله صلی الله علیه وسلّم خلق عظیم په دنیا او آخرت کښې سخاوت او رجوع الی الله ده ، دوی په دنیا کښې د علم ، دین او مال سخا کړې ده ، او په آخرت کښې به د آب کوثر سخا کوي او سفارش به کوي ،

(۳) د رسول الله صلی الله علیه وسلّم خلق عظیم هغه دے کوم چه دوی په خپله بیان کړے دے ، یعنی تعلق ختم کونکي سره تعلق ساتي او بد سلوک کونکي سره ښه سلوک کوي ، او د ظالم نه درګذر کوي ، حاصل دا چه تعلق ختمونکي سره تعلق قائمول بد سلوک کونکي سره ښه سلوک کول او د ظلم نه درګذر کول د دې نوم دے خلق عظیم ،

(۴) په قول د شارح ؒ د خلق عظیم صحیح تفسیر دا دے چه خلق عظیم په هغه لارو باندې د تللو نوم دے ، چه د هغې نه خالق او مخلوق ټول راضي وي ، لیکن دا خبره ډیره کمه ده او س خوک چه دې خبرې سره متّصف وي هغه به لائق د مدح وي ،

شارح ؒ فرمائي چه د ماتن ؒ قول علی من اختص کښې اشاره ده انك لعلیٰ خلق عظیم طرف ته ، د لته کښې یو اشکال دے او هغه دا چه متن کښې ویلے شوي دي چه خلق عظیم مختص دے په رسول الله صلی الله علیه وسلّم پورې او انك لعلیٰ خلق عظیم په دې خو دلالت کوي چه رسول الله صلی الله علیه وسلم په دې صفت سره متّصف دے لیکن په اختصاص خو دلالت نه کوي لهٰذا د ماتن دا قول دې آیت طرف ته څرنګه شیرګر خید لے شي ، شارح ؒ د دې جواب دا ورکړے دے چه انك لعلیٰ خلق عظیم په مقام د مدح کښې واقع دے ، یعنی کله چه مشرکینو د مکې رسول الله صلی الله علیه وسلّم ته لیونے او مجنون وویل نو الله پاك د دوات او قلم او لیکل شوي څیزونو قسم وخوړلو او دے فرمایل مَآ اَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُوْنٍ ته

دخپل رب په فضل سره دیوانه نه ئے وَاِنَّ لَكَ لَاَجۡرًا غَيۡرَ مَمۡنُوۡنٍ - او ستا دپاره بے حسابه اجر او ثواب دے، وَ اِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيۡمٍ او ته په ډیر لوی اخلاقو باندې پیدا شوے یې! بهرحال په دې جملو سره الله پاک رسول علیه السلام ته تسلی ورکړه او مدحه ئے اوفرمایله (رسول؟) د خلق عظیم سره مدحه د دوئ هغه وخت کیدے شي چه دا دوی سره مختص شي ځکه خاص طریقې سره د چا مدحه په هغه وصف سره کیدلے شي، او چه ممدوح نه ماسوئ بل چا کښې موجود نه وي.

پس په خلق عظیم سره خاص طور باندې د دوی مدحه د دې خبرې دلیل دے چه دا صفت دوی سره مختص دے، پس هرکله چه د مقامِ مدح و قرینه نه دا خبره معلومه شوه، چه د باری تعالیٰ دا قول چه اِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيۡمٍ هم د رسول علیه السلام ذات رسالت سره د خلق عظیم په مختص کیدلو باندې دلالت کوی، نو د ماتن قول به بغیر د څه تکلّف نه دې قول طرف ته تلمیح او اشاره وي، ځکه چه اوس د ماتن قول او د باری تعالیٰ قول دواړه د ذات رسالت سره د خلق عظیم په مختص کیدلو باندې دلالت کوی.

وَعَلٰى اٰلِهِ الَّذِيۡنَ قَامُوۡا بِنُصۡرَةِ الدِّيۡنِ الۡقَوِيۡمِ عَطۡفٌ عَلٰى قَوۡلِهٖ عَلٰى مَنِ اخۡتُصَّ وَالۡاٰلُ اَهۡلُ بَيۡتِهٖ اَوۡ عِتۡرَتِهٖ اَوۡ كُلُّ مُؤۡمِنٍ تَقِيٍّ وَهُوَ الۡاَنۡسَبُ هٰهُنَا لِاَنَّ الۡمُ لَمۡ يَتَعَرَّضۡ لِذِكۡرِ الۡاَصۡحَابِ فِي الصَّلٰوةِ فَكَانَ الۡاَوۡلٰى هُوَ التَّعۡمِيۡمُ وَالدِّيۡنُ هُوَ وَضۡعٌ اِلٰهِيٌّ سَائِقٌ لِذَوِي الۡعُقُوۡلِ بِاِخۡتِيَارِهِمِ الۡمَحۡمُوۡدِ اِلَى الۡخَيۡرِ بِالذَّاتِ وَهُوَ يَشۡمَلُ الۡعَقَائِدَ وَالۡاَعۡمَالَ وَيُطۡلَقُ عَلٰى كُلِّ دِيۡنٍ وَالۡاِسۡلَامُ هُوَ الدِّيۡنُ الۡمَخۡصُوۡصُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ وَلَعَلَّ فِيۡ وَصۡفِهٖ بِالۡقَوِيۡمِ اِشَارَةٌ اِلَيۡهِ لِاَنَّ دِيۡنَ الۡاِسۡلَامِ هُوَ الۡمَوۡصُوۡفُ بِالۡاِسۡتِقَامَةِ.

او درود دې وي په آل د نبي علیه السلام باندې هغه آل چه پاسیدلی وي په امداد د مضبوط دین او معتدل دین، د دې عبارت عطف په قول د ماتن علی من اختص باندې دے او د آل نه مراد د نبي علیه السلام اهلِ بیت یا اولاد یا هرمومن پرهیزګار دے، او دلته کښې هم دا معنی مناسب ده، وجه دا ده چه ماتنؒ د صلوٰة ذکر په وخت کښې صحابه کرامو ته

دراندی ولے نه وے کړے ، لهٰذا تعمیم زیات مناسب دے او دین د الله پاك یو قانون دے کوم چه خاوندان د عقل لره بوتلو نکی دی د ښه اختیار په ذریعه باندی په طرف د هغه خیز چه بالذات خیر دے او دین اعمال او عقائدو دواړه لره شامل دے ، او په هر دین باندی ددی اطلاق کیږی ، او اسلام هغه دین دے چه صرف رسول الله صلی الله علیه وسلم د پاره خاص دے ، غالبًا صفت د دین ئے په قویم راوړے دے ، نو په دی کښی هم دی ته اشاره ده چه هم دین اسلام د استقامت صفت سره متصف دے ،

## (تشریح)

شارح وفرمائیل چه عبارت د متن وعلی آله الخ عطف دے په سابقه عبارت د متن باندی چه علی من اختص بالخلق العظیم دے ، د آل د لفظ لغوی او اصطلاحی معنی اگرچه وړاندی ذکر شوے وه لیکن دی ځائے کښی د آل په مراد باندی ملا جیون کلام کړے دے ، چه د آل نه مراد یا صرف د نبی علیه السلام اهل بیت دی یا اولاد دے یا هر مومن پرهیزګاره د الله پاك وغیره کونکے دے ، لیکن دلته کښی هم د آخیره معنی اغستل زیات مناسب دی وجه داده چه د درود وسلام په وخت کښی ماتن د صحابه کرامو ذکر نه وے کړے ، حالانکه صحابه کرام ددی حقدار دی ، پس د آل نه مراد داسی مفهوم اغستل چه ټولو لره شامل شی زیات مناسب دی صاحب نورالانوار د دین تعریف کړے دے په هو وضع الهی سائق لذوی العقول باختیارهم المحمود الی الخیر بالذات وضع مصدر دے مګر په معنی د مفعول موضوع سره دے ، "الهی" من الاله" په معنی سره دے ، سائق د سوق نه دے ، بوتلل ، شرل ، المحمود په جر سره صفت د اختیار دے او په رفع سره صفت د وضع دے ، او په نصب سره مفعول له دے د خیر بالذات نه رضائے الهی یا دیدار خداوندی دے ، وجه داده چه بالذات او بلاواسطه هم د الله پاك رضا او دیدار خیر دے ، اوس به د دین تعریف داسی شی ، یعنی دین یو داسی امر دے کوم چه د الله پاك د جانبه نه وضع شوے دے یعنی یو داسی خدائی قانون دے کوم چه د عقل خاوندانو لره د هغوی د قابل قدر اختیار او قدرت په ذریعه باندی په طرف د رضائے الهی باندی بوځی حاصل دا چه خدائی قانون خپلول او په دی باندی عمل د الله پاك د رضا سبب دے او د هغه د دیدار سبب دے ، د نورالانوار محشی د دین په تعریف باندی اعتراض کړے دے او وائی چه د اختر په شپه باندی کوم ماشوم پیدا شی د هغه د جانبه

نه هم صدقه فطر ورکولے شی، مګر چونکه دهٔ لره خو اختیار نۀ وی لهٰذا د دهٔ د جانبه نه به صدقه فطر اداکول د دین نه خارج ګرځی، ځکه د دین په تعریف کښی قید د باختیارهم ذکرشے لهٰذا بهتره داده چه تعریف دَ دین داسی وشی، هو وضع الهی سائق لمن تحقق فیه الی الخیر بالذات یعنی دین یو داسی امرد ےکوم چه د الله د جانبه نه وضع شوے وی او هغه لره د چا په حق کښی چه دا امر متحقق وی رضائے الهیٰ او دیدار خدا وندی طرف ته بوځی، په دی تعریف کښی چونکه لفظ دَ اختیارموجود نه دے، لهٰذا دا تعریف به د اختر په شپه باندی پیدا شوی ماشوم د جانبه نه په اداکړے شوی صدقه فطر باندی هم صادق راځی، لیکن دخادم په نظر کښی دا اعتراض غلط دے، وجه داده چه صدقه فطر خوځه په ماشوم باندی واجب نه وی بلکه د ماشوم په پلار باندی واجبه وی او پلار اختیارمند دے، اګرچه ماشوم بے اختیاره دے، لهٰذا هرکله چه پلار اختیارمند دے او صدقه فطر به هم د ده اداکوی، نو په دغه صدقه فطر باندی به تعریف دَ دین صادق راځی، ملا جیون وفرمائیل چه د دین عقاید او اعمال دواړو لره شامل دے، او په هر دین باندی د دی اطلاق کیږی لکه دین دَ موسیٰ علیه السلام او دین دَ عیسیٰ علیه السلام او اسلام هغه دین دے چه صرف رسول الله صلی الله علیه واله وسلم پوری خاص دے، ولعل فی وصفه القویم الخ سره جواب د یو سوال کوی، سوال دادے چه هرکله دَ دین اطلاق په هر دین باندی کیږی نو ماتنؒ د دی قول چه وعلیٰ اله الذین قاموا بنصرة الدین معنی به داسی شی چه آل د رسول الله صلی الله د هر دین مدد کونکی وی، حالانکه خبره خو داسی نه ده بلکه فقط د رسول الله صلی الله علیه واله وسلم د دین مدد کونکی دی، نو شارحؒ د دی جواب ورکړو چه ماتنؒ د دین صفت قویم ذکرکړے دے او د قویم معنی ده معتدل او مستقیم او دا اوصاف باندی تیرشوی وی چه استقامت او اعتدال سره صرف د رسول الله صلی الله علیه وسلم دین متصف دے باقی ادیان نوکښی خو یا افراط دے یا تفریط دے، پس ماتنؒ چه دین په قویم سره متصف کړو، نو دی کښی دی ته اشاره ده چه مراد د دین نه شریعت محمدی صلی الله علیه وسلم دے او هرکله چه دا مراد شی نو بیا دا نه لازمیږی چه آل د رسول الله صلی الله علیه وسلم به د هر دین مدد کونکی وی۔

ثُمَّ اِعْلَمْ اَنَّ اُصُوْلَ الْفِقْهِ لَهٗ حَدٌّ اِضَافِیٌّ وَحَدٌّ لَقَبِیٌّ وَغَایَةٌ وَمَوْضُوْعٌ وَلَمَّا لَمْ یَذْکُرْهُ الْمُصَنِّفُ طَوَیْنَاهُ عَلٰی غَرِّہٖ وَلٰکِنْ لَابُدَّ هٰهُنَا مِنْ اَنْ یُّعْلَمَ اَنَّ عِلْمَ اُصُوْلِ الْفِقْهِ عِلْمٌ یُبْحَثُ فِیْهِ عَنْ اِثْبَاتِ الْاَدِلَّةِ لِلْاَحْکَامِ فَمَوْضُوْعُهٗ عَلَی الْمُخْتَارِ هُوَ الْاَدِلَّةُ وَالْاَحْکَامُ جَمِیْعًا اَلْاَوَّلُ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ مُثْبِتٌ۔

(ترجمه) بیا بنه غور وکړه چه د اصولِ فقهه یو تعریف اضافی دے، او بل تعریف ئے لقبی دے، او یو ئے غرض دے بل ئے موضوع ده، چونکه ماتنؒ د دی څیزونو ذکر نه دے کړے دی وجه مونږ هم دا په خپل اولنی حالت باندی راغونډ کړل، البته دومره خبره ضروری پیژندل پکار دی چه اصول فقهه یو داسی علم دے، چه په کښی بحث کیږی د احکامو شرعیه د ادله نه د ثابتولو متعلق، دی وجه نه د غوره قول موافق د اصول فقهه موضوع دلائل او احکام دی دواړه، اوّل دی لحاظ سره چه ثابت کونکی دی او دویم دی لحاظ سره چه ثابت کولے شی په ادّله سره۔

(تشریح)

مُلّا جیونؒ وفرمائیل چه هر یو فن کښی د تصنیف او تالیف شروع کولو نه مخکښی د دغه فن تعریف موضوع غرض بیانول ضروری دی، او د لفظ وړاندی کتاب نور الانوار د اصول فقهه د فن کتاب دے، او د اصولِ فقهه دوه تعریفونه دی۔ (۱) یو تعریف اضافی (۲) بل تعریف لقبی، او یو ئے غرض دے او یو ئے موضوع ده، پس چونکه ماتنؒ صاحب د منار د دی تذکره نه ده کړی، لهٰذا مونږ هم دا په خپل اوّلنی حالت باندی پریښودل، یعنی د دی ذکر مو ونکړو هاں دومره خبره ضروری ذهن کښی اچول پکار دی چه اصول فقهه یو داسی علم دے چه په دی کښی بحث کولے شی د دلائلو شرعیه نه د احکامو د ثابتولو متعلق او د دی په موضوع کښی دری قوله دی (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) مجموعه د دلائلو او احکامو، دریم قول مختار دے لیکن په دی باندی بیا اعتراض واردیږی چه بیا خو به د اصول فقهه دوه موضوع شی یو دلائل او بل احکام او تعدد د موضوع خو تعدد د علومو غواړی لهٰذا اصول فقهه به یو علم نه شی بلکه علمین به شی حالانکه دا غلط ده، لیکن د دینه جواب دا دے چه تعدد د

موضوع په هغه وخت کښې دلالت کوی په تعدد دَ علومو باندې کله چه په دواړو موضوګانو کښې دَ ذات په اعتبار سره تغایر وی او دلته کښې دَ دلائلو او احکامو په مابین کښې تغایر ذاتی نشته بلکه فرقِ اعتباری دے او دلته کښې اتحادِ دَ ذات په اعتبار سره داسې دے چه په موضوع کښې دلته کښې اثبات مقصود دے او اثبات مصدر دے او مصدر کله دَ فاعل په معنی سره راځی او کله دَ مفعول په معنی سره راځی ، پس دَ دلائلو په اعتبار سره اثبات دَ فاعل یعنی مثبِت په معنی سره دے او دَ احکامو په اعتبار سره اثبات دَ مفعول یعنی مُثبَت په معنی سره دے یعنی دلائل ثابت کونکی دی او احکام ثابت کړے شوی دی ، حاصل دا چه اثبات په دلائل او احکام دواړو کښې ملحوظ دے لیکن فرق صرف دا دے چه دَ دلائلو په طرف باندې مضاف دے په معنی دَ فاعل سره او احکامو طرف ته مضاف دے په معنی دَ مفعول سره ، پس هر کله چه اثبات په دواړو کښې ملحوظ دے نو دواړه متحد بالذات شو ، اګرچه فرق په کښې اعتباری طاهلو ، او کله چه دلائل او احکام دواړه متحد بالذات راغلل نو تعدد دَ موضوع لازم نه شو ، او کله چه تعدد دَ موضوع لازم نو شو نو تعدد دَ علم هم لازم نه شو ۔

وَالْمُصَنِّفُ ذَكَرَ اَحْوَالَ الْاَدِلَّةِ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ وَاَحْوَالَ الْاَحْكَامِ فِي اٰخِرِهِ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا فَقَالَ اِعْلَمْ اَنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ ثَلٰثَةٌ وَالْاُصُوْلُ جَمْعُ اَصْلٍ وَهُوَ مَا يُبْتَنٰى عَلَيْهِ غَيْرُهٗ وَالْمُرَادُ بِهَا هٰهُنَا الْاَدِلَّةُ وَالشَّرْعُ اِنْ كَانَ بِمَعْنَى الشَّارِعِ فَاللَّامُ فِيْهِ لِلْعَهْدِ اَيِ الْاَدِلَّةُ الَّتِيْ نَصَبَهَا الشَّارِعُ دَلِيْلًا وَاِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَشْرُوْعِ فَاللَّامُ فِيْهِ لِلْجِنْسِ اَيْ اَدِلَّةُ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَّكُوْنَ الشَّرْعُ اِسْمًا لِلدِّيْنِ فَلَا يَحْتَاجُ اِلَى التَّاوِيْلِ وَاِنَّمَا لَمْ يَقُلْ اُصُوْلَ الْفِقْهِ لِاَنَّ هٰذِهِ الْاُصُوْلَ كَمَا اَنَّهَا اُصُوْلُ الْفِقْهِ فَكَذٰلِكَ هِيَ اُصُوْلُ الْكَلَامِ اَيْضًا ۔

(ترجمہ) مصنفؒ دَ دلائلو احوال دَ کتاب په اوّل حصه کښې او دَ دې نه دَ فراغت نه پس ئے دَ احکامو احوال دَ کتاب په آخر حصه کښې ذکر کړی دی ، دَ دې وجه نه ئے وفرمائیل چه دا خبره ښه طریقې سره وپیژنه چه دَ شریعت اُصول درې دی ، اصول دَ اصل جمع ده ، او اصل هغه څیز ته وائی چه دَ بل څیز بنیاد په دَ راغلے وی ، او دلته کښې دَ اصولو نه مراد دلائل

دی، او لفظ شرع که چرته د شارع په معنیٰ سره شي نو په دې کښې لام به عهدي شي هغه آوله چه شارع د دلیل قرار کړې دی، او که د مشروع په معنیٰ سره شي نو لام به د جنس دپاره شي یعني د احکام مشروع دلائل، او بنه به داوی چه شرع اسم د دین شي چه د یو تاویل هم ضرورت رانشي او مصنفؒ اصول فقه ځکه ونه ویل چه څرنګه دا اصولِ فقهه اصول دی، دغه شان د علم کلام هم اصول دی۔

(تشریح) شارحؒ وفرمائیل چه د مختار مذهب موافق موضوع د اصول فقه دوه څیزونه دی، (۱) دلائل (۲) احکام او د دې دواړو نه پراندې چونکه موضوع احوال ذکر کیږي، دې وجه نه مصنفؒ د کتاب په اول کښې د دلائلو احوال ذکر کړل، او د دې نه د خلاصي نه پس ئې د کتاب په آخر کښې د احکامو احوال ذکر کړی دی، او وجه د تقدیم د احوال د آدله په احوالو د احکامو دا ده چه دلائل د اصولو د قبیلې څخه دی او احکام د فروعو د قبیلې څخه دی، او اصول چونکه مقدم وی په فروعو باندې، دې وجه نه ئې احوال د دلائلو مقدم کړل په احوال د احکاماتو باندې دې وجه نه ماتنؒ وفرمائیل چه اصول د شرع دری دی، والاصول جمع اصل سره جواب د سوال کوی، سوال دا دے چه په متن کښې اصول الشرع دانَّ دا اسم کیدلو په وجه باندې محمول علیه دے او ثلٰثۃ د خبر کیدلو په وجه باندې محمول دے، او د حمل دپاره دا ضروري ده چه په مابین د محمول او محمول علیه کښې اتحاد وي په افراد، تثنیه، جمع، تذکیر، او تانیث کښې، حالانکه دلته کښې اتحاد موجود نه دے، ځکه لفظ د ثلٰثۃ جمع ده او لفظ د اصول مفرد دے او ځکه مفرد دے چه دا په وزن د قعودٌ او جلوس دے، او دا دواړه د مفرد اوزان دی، لهٰذا الفظ د اصول هم مفرد شو ځکه په وزن د مفرد دے، ددې جواب دا دے چه لفظ د اصول څرنګه چه د جلوس او قعود په وزن راځي دغه شان په وزن د فروع هم دے، او فروع وزن د جمع دے، لهٰذا اصول به جمع د اصل وي لکه فروع چه جمع د فرع ده، او کله چه اصول جمع شوه نو د ثلٰثۃ او اصول په مابین کښې د عدم اتحاد اعتراض وارد نه شو۔

صاحب نور الانوار وفرمائیل چه لغت کښې اصل هغه څیز ته وائي چه بل څیز دپاره بنیاد وی، لیکن دلته کښې د اصول نه مراد دلائل دی، او قرینه په دې باندې سیاق دے، یعني وړاندې عبارت په دې باندې دلالت کوی، ځکه چه کتاب او سنت او اجماع امت دلائل دی، او د دلائلو اراده کولو وجه دا ده چه مسائل د علم مبني دی په دلائلو باندې، والشرع ان کان الخ،

سره جواب د یو سوال کوی، سوال دا دے چه لغت کښی د شرع معنی راځی اظهار لکه په قول د باری تعالیٰ کښی شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّیْنِ مَا وَصّٰی بِهٖ نُوْحًا (شوریٰ رکوع ۳) یعنی تاسو د پاره ئے به دین کښی هغه څه ظاهر کړل چه د کوم حکم نوح علیه السّلام ته شوے وو۔ اُوس په د مصنفؒ د عبارت معنی دا شی، چه دا ظهار دری اصول دی، حالانکه اصولی دَ اثبات د احکامو د دلائلو بیان کوی، دا ظهار د احکامو دَ دلائلو بیان نه کوی،

شارحؒ دوی دوه جوابه ورکړی دی، اوّل جواب دا چه شرع مصدر دے په معنی د شارع سره، لکه عدل په معنی د عادل سره، او الف لام په الشرع کښی عهد دے او معهود رسول اکرم صلی الله علیه وسلم دے، په دی صورت کښی به اضافت د اصول په طرف د شرع بمعنی الشارع د مضاف د تعظیم د پاره وی، لکه بیت الله او ناقة الله کښی اضافت د مضاف د تعظیم په خاطر شوے دے، اوس دَ عبارت دا شی یعنی هغه دلائل کوم چه شارع دلیل قرار کړی دی، او دویم جواب دا دے چه الشرع مصدر په معنی د اسم مفعول مشروع سره دے، او الف لام د پاره د جنس دے، یعنی د احکام مشروع دلائل دری دی، حاصل د جوابینو دا دے چه الشرع په خپله معنی مصدری اظهار سره نه دے بلکه یا مبنی للفاعل دے او یا مبنی بلمفعول دے، او په دی صورت کښی بیا هیڅ اعتراض نه واردیږی، ملاجیونؒ و فرمائیل چه غوره دا ده چه دلته کښی الشرع په معنی مصدری سره مراد نه شی بلکه د دین اسم جامد شی او الف لام دِ عهدی شی، نو په دی صورت کښی به د الشرع نه دین قویم یعنی د نبی کریم صلی الله علیه واله وسلم دین شی دوی دریم احتمال د اولویت وجه دا ده چه په اوّل دواړو صورتونو کښی که مصدر و فاعل په معنی سره شی او که د مفعول په معنی سره نو ارتکاب د مجاز کیږی او د شرع که اسم جامد د دین واغستل شی نو هیڅ یو تاویل ته ضرورت نه راځی، او کلام د مجاز نه محفوظ ساتل اولیٰ دی، په نسبت سره تاویل د مجاز ته، دی وجه نه احتمال ثالث اولیٰ دے،

صاحب نور الانوار و فرمائیل چه ماتنؒ د اصول فقه په ځائے باندی اصول الشرع دی وجه نه و فرمائیل چه کتاب او سنت او اجماع څرنګه چه د فقه اصول دی د غه شان د علم کلام هم اصول دی، او لفظ د شرع (دین) احکام نظریه یعنی په نزد متاخرینو باندی صرف احکام علمیه له شامله ده، نه احکام نظریه یعنی علم کلام سره،

لهٰذا که ماتنؒ د اصول فقه عبارت راوړے وے د اصول الشرع په ځائے باندی، نو بیا به دا شبه پیدا کیدله چه کتاب سنت او اجماع به فقط د فقه اصول وی نه د علم کلام حالانکه دا غلطه ده

ځکه دا د علم کلام هم اصول دي، لهٰذا دی وهم دفع کولو د پاره ئے اصول الشرع وفرمائیل نه اصول الفقه

اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّةِ بَدَلٌ مِنْ ثَلٰثَةٍ اَوْ بَيَانٌ لَهٗ وَالْمُرَادُ مِنَ الْكِتَابِ بَعْضُ الْكِتَابِ وَهُوَ مِقْدَارُ خَمْسِ مِائَةِ اٰيَةٍ لِاَنَّهٗ اَصْلُ الشَّرْعِ وَالْبَاقِيْ قِصَصٌ وَنَحْوُهَا وَهٰكَذَا الْمُرَادُ مِنَ السُّنَّةِ بَعْضُهَا وَهُوَ مِقْدَارُ ثَلٰثَةِ اٰلَافٍ عَلٰى مَا قَالُوْا وَالْمُرَادُ بِاِجْمَاعِ الْاُمَّةِ اِجْمَاعُ اُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِشَرَافَتِهَا وَكَرَامَتِهَا سَوَاءٌ كَانَ اِجْمَاعُ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ اَوْ اِجْمَاعُ عِتْرَةِ الرَّسُوْلِ اَوْ اِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ اَوْ نَحْوِهِمْ۔

(ترجمه) کتاب او سنت او اجماع دَ اُمّت (دا عبارت) بدل دے د ثلٰثة نه یا دهغه د پاره بیان بیان دے او د کتاب نه د کتاب بعض حصه مراد ده، او دا تقریبًا په اندازه د پنځو سوو (۵۰۰) ایتونو ده، ځکه هم دغه مقدار د شریعت اسلامي بنیاد دے او باقي قصے دي او مثالونه وغیره دي او دغه شان د سنتو نه هم بعض حصه مراد ده، او د علماء په قول سره دا په مقدار د دري زره احادیثو دي او د رسول الله صلی الله علیه وسلم دَ اُمّت د عزّت او شرافت په بنا باندي دا اجماع اُمّت نه د رسول الله علیه وسلم د اُمّت اجماع مراد ده، برابره خبره ده که دا اجماع د مدینے د اُسیدونکو وي یا د رسالت د خاندان نه وي یا د صحابه کرامؓ یا د دوي په شان د نورو حضراتو۔

(تشریح) صاحب نور الانوار وائي چه دا عبارت د متن الکتاب والسنة والاجماع بدل دے د ثلٰثة نه یا د ثلٰثة د پاره عطف بیان دے، په دي دواړو صورتونو کښي به ترجمه دا سي وي، دا اسلامي شریعت اصول دري دي، یعني کتاب، سنّت، اجماع اُمّت، دا خیال سائل پکار دي چه د کتاب نه مراد پوره قرآن نه دے، بلکه د قرآن هغه پنځه سوه ایاتونه مُراد دي په کوم چه د شرعي احکامو بنیاد دے، او دي آیاتونو نه ماسوي باقي قصص او امثال دي، بعض حضرات دا وائي چه د کتاب نه مراد پوره قرآن دے ځکه د شریعت دوه بنیاده دي، یو ظاهري بل باطني، مذکوره پنځه سوه ایاتونو کښي ظاهري احکام بیان شوي دي او باقي آیاتونو کښي باطني احکام بیان شوي دي دغه شان د سنّت نه هم د احادیثو پوره ذخیره مراد نه ده، بلکه دري زره آحادیث مراد دي، هم دغه مقدار د احکامو د پاره بنیاد دے او د اجماع اُمّت نه مراد د رسول الله صلی الله علیه وسلم د اُمّت اجماع مراد ده، او دوي سبب د دې اُمّت

عزت او شرافت دے، یعنی د دی اُمت د عزت او شرافت د وجهی نه صرف د دی امت اجماع معتبره ده په د پاندی امتونو کښې د یو امت هم د اجماع اعتبار نه دے شوے، د لفظ اُمت نه د دی خبری ته اشاره ده چه د اُمت د مجتهدینو اجماع مراد ده، برابره ده که دا مجتهدین د صحابه کرامو نه وی او که اوسید د نکی د مدینے دی، یا د خاندان د رسالت وی او که تابعینو نه وی واسی نه لکه چه بعض حضرات وائی چه اجماع صرف د صحابه کرامو معتبره ده ځکه حدیث د رسول پاک صلی الله علیه وسلم دے اصحابی کالنجوم فبایهم اقتدیتم اهتدیتم، او بعض وائی چه صرف د اهل مدینه اجماع معتبره ده، ځکه حدیث دے، ان المدینة تنفی خبثها کما تنفی الکیر خبث الحدیث، یعنی مدینه خپل خبث لره داسی لرے کوی لکه د لوهار بټی د وسپنی نه خیرے لرے کوی او بعض حضرات وائی چه صرف د خاندان د رسالت اجماع معتبره ده، ځکه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمائی چه اِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا اِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا كِتَابُ اللهِ وَعِتْرَتِي، یعنی ما په تاسو کښې دوه اهم څیزونه پریخی دی، که تاسو دا په مضبوطی سره ونیول نو هرګز به ګمراه نه شی. (۱) کتاب الله (۲) او زما اهل بیت، بهرحال زمونږ په نزد باندی صحیح خبره دا ده چه د اجماع د معتبر والی د پاره د صالحینو مجتهدینو کیدل کافی دی، خواه د صحابه کرامو نه وی او که د تابعینو نه دی، او که اهل مدینه نه وی او که د خاندان رسالت بزرګان دی، ماتن کتاب الله ځکه مقدم کړو چه د دی صحیت والے من کل الوجوه دے، او سنت ئے دی وجه نه روستو ذکر کړل چه د دی ثبوت کتاب الله نه راغلے دے لکه الله پاک فرمائی، وَمَا اٰتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا. او اجماع ئے د دواړو نه ځکه روستو کړه چه د اجماع حجت والے په دغه دواړو موقوف دے، کتاب الله باندی خو داسی چه الله پاک فرمائی فَاعْتَبِرُوا يَا اُولِي الْاَبْصَارِ، او سنت باندی داسی چه حدیث کښې راځی چه مارأه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن او بل حدیث کښې راځی لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ -

وَالْاَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ اَىُ الْاَصْلُ الرَّابِعُ بَعْدَ الثَّلٰثَةِ لِلْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْاُصُولِ الثَّلٰثَةِ وَكَانَ يَنْبَغِي اَنْ يُقَيِّدَهُ بِهٰذَا الْقَيْدِ كَمَا قَيَّدَهُ مُخْتَصَرُ الْاِسْلَامِ وَغَيْرُهُ لِيُخْرِجَ الْقِيَاسُ الشَّبْهِيُّ وَالْعَقْلِيُّ

وَلٰكِنَّهُ اكْتَفٰى بِالشُّهْرَةِ فَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْكِتَابِ قِيَاسُ حُرْمَةِ اللِّوَاطَةِ عَلٰى حُرْمَةِ الْوَطْيِ فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ بِعِلَّةِ الْاَذٰى الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ وَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ السُّنَّةِ قِيَاسُ حُرْمَةِ تَفَاضُلِ الْحَفْنِ وَالتَّوْمَرَةِ بِعِلَّةِ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ عَلٰى حُرْمَةِ الْاَشْيَاءِ السِّتَّةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا وَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْاِجْمَاعِ بِعِلَّةِ الْجُزْئِيَّةِ وَالْبَعْضِيَّةِ ۔

**ترجمہ:۔** او څلورم دلیل قیاس دے، یعنی د دریو واړو دلائلو نه بعد د احکامو شرعیه څلورم دلیل هغه قیاس دے چه د دریو واړو نه اغستے شوے وی، مناسب خو دا وه چه مصنفؒ "القیاس" لره هغه قید سره مقید کړے وے لکه څرنګه چه فخر الاسلام بزدویؒ او نورو حضراتو مصنفینو کړے دے، د دے د پاره چه قیاس شبهی او قیاس عقلی د قیاس د تعریف نه خارج شی، لیکن مصنفؒ په شهرت باندی اکتفاء وکړه نو د هغے قیاس مثال کوم چه د کتاب الٰهی نه ماخوذ وی، هغه د لواطت حرمت د حیض په حالت کښې د وطی په حرمت باندی د هغے علتِ اذیٰ د وجې نه قیاس کړے شوے دے، کوم چه د باری تعالیٰ د قول ولا تقربوهن حتی یطهرن نه مستفاد دے او د هغے قیاس مثال کوم چه د سنت نبویؐ نه ماخوذ وی، د علتِ قدر او جنس د وجې نه د جص او نوره تفاضل باندے حرمت په هغه اشیاء ستہ په حرمت باندی قیاس کول کوم چه د رسول الله صلی الله علیه وسلم د قول "الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل یدا بید والفضل ربو" نه مستفاد دے، او د هغے قیاس مثال کوم چه د اجماع نه ماخوذ وی، چه د علتِ جزئیت و بعضیت د وجې نه د ښځے د مور حرمت لره د خپلے د هغے موطوئے وینزے مور باندی قیاس کول کوم چه د اجماع نه مستفاد ده،

**تشریح:۔** صاحب د کتاب ملا جیون رحمه الله تعالیٰ فرمائیلی دی، چه مذکوره د ټولو دلائلو نه بعد د احکامو شرعیو څلورم دلیل هغه قیاس دے کوم چه د مذکوره دریو دلائلو نه ماخوذ او مستنبط وی، "وکان ینبغی ان یقیده الخ" نه په ماتنؒ باندی یو اعتراض دے، "لکنه اکتفی بالشهرة" سره د هغے جواب ذکر شوے دے ۱۱ اعتراض دا دے چه د قیاس څلور قسمونه دی۔(۱)

قیاس شرعی، (۲) قیاس لغوی (۳) قیاسِ شبهی (۴) قیاس عقلی؛ قیاس شرعی هغے ته وائی کوم چه دکتاب الله یا حدیث رسول الله ﷺ یا د اجماع نه ماخوذ وی، قیاس لغوی دیته وائی چه هغے کښی یو اسم د یو ځائے نه بل ځائے ته دَ علت مشترکه د وجهی نه متعدی شی، لکه لفظ دخمر مخامره عقل د علت د وجهی نه په ټولو حرام شرابو باره وئیلے شی، قیاس شبهی دیته وائی چه حکم د علت مشاکلت فی الصورة د وجهی نه د یو صورت نه بل صورت ته متعدی شی، لکه یو کس د آخری قعدے په عدم فرضیت باندی استدلال کولو په وخت اوائی چه قعده آخیره په شکل و صورت کښی د قعده اولی په شان ده، او قعده اولی فرض نه ده، لهٰذا اخیری قعده هم فرض نشوه، قیاس عقلی دیته وائی چه د داسی مقدماتو نه مرکب وی چه د هغے تسلیمولو نه بعد د یو بل قول تسلیمول لازم وی، نو هرکله چه د قیاس څلور قسمونه دی او دلته صرف یو قسم یعنی قیاس شرعی مراد دے نو د قیاس باقی درے قسمونو لره د قیاس شرعی د تعریف نه خارج کولو د پاره په متن کښی د "القیاس" لره د "المستنبط من هذه الاصول الثلثة" قید سره مقید کول پکار دی، لکه څرنګه چه علامه فخر الاسلام بزدوی او نورو مصنفینو حضراتو مقید کړے دے، د مصنف منارؒ دَ طرف نه شارح عذر بیان کولو سره فرمائیلی دی، چه مصنفؒ په شهرت باندی اکتفاء کولو سره القیاس دَ مذکوره قید سره ندے مقید کړے، یعنی ټول خلق د دے خبرے نه واقف دی چه د اصول فقه په کتابونو کښی هم قیاس شرعی ذکر شوے وی، نه بل قیاس، لهٰذا دا قید ذکر کول او نه ذکر کول د واړه برابر دی، خو دلته د قیاس د لفظ نه قیاس شرعی طرف ذهن منتقل کیږی، نورو قسمونو طرف ته نه منتقل کیږی، نو دلته قیاس نه مراد قیاس شرعی دے، او قیاس شرعی دیته وائی کوم چه د اصول ثلثه کتاب الله یا سنّت رسول الله ﷺ یا د اجماع نه ماخوذ او مستنبط وی، نو دے وجهے شارحؒ د درے واړو مثالونه بیانوی، نو هغه قیاس مثال کوم چه دکتاب الله نه ماخوذ دے، دا دے چه د حیض په حالت کښی دَ وطی و (کوروالے) کولو حرمت د نص کتاب نه ثابت دے، څرنګه چه د باری تعالیٰ ارشاد دے، يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ. یعنی خلق به د تا نه د حیض د حکم په باره کښی تپوس کوی نو ورته اُوایه چه داګندګی ده، نو تاسو تر ینه جدا او سیږئ د ښځو نه د حیض په وخت او مه نزدی کیږئ هغوی ته ترڅو چه پاکے شوے نه وی، (بقره ۲۲۲) دَ دے ایت نه معلومه شوه چه د حیض په حالت کښی د حرمتِ وطی علت "اذی" یعنی ګندګی ده، او دا علت په لواطت کښی هم موجود دے، ځکه چه محلِ لواطت یعنی "دُبر" د پاخانے او نجاست غلیظه محل دے، نو هرکله چه لواطت او په حالت حیض کښی وطی کول دواړه په علت اذی او په ګندګی کښی شریک دی

نو حیض په حالت کښې د وطی کولو په حرمت باندې د لواطت حرمت قیاس کړو، یعنې په حالت حیض کښې د وطی حرمت د کتاب نص نه ثابت دے، اود لواطت حرمت د قیاس نه ثابت شو، لیکن دلته یو اعتراض دے، هغه دا دے چه د قیاس د صحیح کیدو شرط دا دے چه فرع (یعنې کوم چه قیاس شوے دے) به منصوص علیه نه وی، یعنې د کوم نص نه به ثابت نه وی، حالانکه د لواطت حرمت د نص نه ثابت دے، ځکه چه فرع (مقیس) که چرته لواطت مع الرجال وی، نو د دے حرمت د کتاب الله نه ثابت دے، ځکه چه باری تعالیٰ د قوم لوط په باره کښې فرمائیلی دی، اَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ، (عنکبوت) آیا تاسو ورتګ کوئ په سړو باندې او لاره قطع کوئ، په آیت کښې په سړو باندې د ورتګ نه مراد لواطت دے، او همزه د استفهام انکاری ده، نو اوس معنیٰ دا شوه چه تاسو خلق د لواطت د پاره په سړو باندې مه ورځئ، او په یو بل ځائے کښې فرمائیلی دی، اَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ (نمل ع ۴) آیا تاسو ورتګ کوئ په سړو باندې د شهوت د پاره ښځے پریږدئ، د دے آیت حاصل هم دا دے، چه د ښځو پریښودو سره د سړو نه خپل خواهشات مه پوره کوئ، او یو ځائے فرمائیلی دی، اَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ اَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِيْنَ اِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ (اعراف) آیا تاسو کوئے داسی بے حیائی چه ستاسو نه مخکښې په ټول جهان کښې چا هم نه ده کړې، تاسو خو په سړو باندې ورځئ د شهوت د پاره او ښځو لره پریږدئ - او یو ځائے فرمائیلی دی، وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا (نساء ع ۳) او چه کوم دوه سړی په تاسو کښې هم دا بدکاری وکړی نو ایذاء ورلره ورکړے، په د دے آیت کښې خلاف فطرت فعل یعنې په لواطت باندې د ایذاء ورکولو حکم شوے دے، او ایذاء په فعل حرام باندې ورکولے شی، نه په فعل حلال باندې، نو د دے آیت نه هم د لواطت حرام کیدل ثابت شو، او که چرته فرع (مقیس) لواطت مع النساء وی نو د دے حرمت د حدیث نه ثابت دے، ځکه چه په ترمذی کښې د حضرت ابن عباس رضی الله عنهما نه روایت دے " انّ رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لا ینظر الله عزوجل الی رجل اتیٰ رجلاً او امرأة فی دبرها، یعنې رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمائیلی چه الله پاک داسی سړی ته (د غضب د وجے نه) نظر نکوی کوم چه سړی یا ښځے ته په دُبر کښې راغلے وی، یعنې لواطت ئے کړے وی، د دے حدیث نه د لواطت مع النساء حرمت ثابت دے، ځکه چه الله تعالیٰ فرمائیلی دی" نساءکم حرث لکم فاتوا

حرثکم" یعنی اللہ تعالیٰ موضع حرث (قُبُل) کښی د راتلو حکم کړے دے، او دُبر موضع دحرث نه دے، بلکه موضع د فرث یعنی د ګند ګی محل دے، نو هر کله چه په موضع د حرث کښی د راتلو حکم وکړو، نو په موضعِ فرث کښی د راتلو نه ممانعت وی، بهرحال لواطت مع الرجال مراد وی او که لواطت مع النساء مراد وی د دواړو حرمت د نص نه ثابت دے، او چه کله د لواطت حرمت د نص نه ثابت دے، نو د لواطت حرمت په حرمتِ وطی فی حالة الحیض باندی قیاس کول څرنګه صحیح شو، او دهغے قیاس مثال کوم چه د حدیث نه ماخوذ وی، دا دے چه په حدیث کښی د شپږ و څیزونو په بیع کښی د تفاضل حرمت ثابت دے، شپږ څیزونه دادی، (۱) غنم (۲) جوار (۳) کهجورے (۴) مالګه (۵) سره زر (۶) سپین زر، او دَ احنافو حضراتو په نزد د حرمت علت" قدر او جنس) د رسول الله صلی الله علیه وسلم د قول الحنطة بالحنطة الحدیث" نه مستفاد دے، او دا علت په" چونه" کښی هم موجود دے، لهٰذا قدر او جنس یعنی په علتِ ربا کښی د شرکت د وجے نه دَ جص او نوره بیع کښی د تفاضل حرمت په مذکوره د شپږ څیزونو په حرمت باندی قیاس شوے دے، حاصل دا چه مذکوره د شپږ څیزونو تفاضل باندی حرمت خود حدیث نه ثابت دے او په جص او نوره کښی تفاضل باندی حرمت دَ قیاس نه ثابت دے، او د هغے قیاس مثال کوم چه د اجماع نه ماخوذ دے، دا دے چه موطوءُ و پېرئ مور په واطی باندی حرامیدل د اجماع نه ثابت ده، او د حرمت علت جزئیت او بعضیت دے، یعنی د وطی په نتیجه کښی چه کوم بچے پیدا شی هغه د واطی او موطوءُ د دواړو جزء وی، د دے د وجے نه د دے بچی دَ واسطه نه د واطی او موطوءُ ترمینځه جزئیت او اتحاد شو، یعنی موطوءُ به د واطی جزء وی، او واطی به د موطوءُ جزء وی، نو د دے جزئیت او اتحاد د وجے نه د واطی اصول او فروع په موطوءُ باندی او د موطوءُ اصول او فروع په واطی باندی حرام شی، ځکه چه انسان په خپل جزء باندی حرام وی، لیکن که دا وئیلے شی چه کله واطیٔ موطوءُ جزء دے او موطوءُ د واطی جزء دے، او جزء په خپل جزء باندی حرام وی نو واطی لره په موطوءُ باندی او موطوءُ لره په واطی باندی حرامیدل پکار دی، حالانکه واطی په موطوءُ باندی او موطوءُ په واطی باندی نه حرامیږی، نو د دے جواب دا دے چه د قیاس تقاضا هم دا ده چه واطی په موطوءُ باندی او موطوءُ په واطی باندی حرام شی، لیکن ضرورتًا د دلته قیاس ترک کړے شویدے بهرحال د موطوءُ و پېرئ مور په واطی باندی د جزئیت او بعضیت د علت د وجے نه حرام دے

او دا علت د مرینے په مورکښې هم موندلے شي، نو دے وجے نه د مرینے مور هم د موطوءِ وبنځ مور په حرمت باندې قیاس کولو سره په زاني باندے حرام شي، حاصل دا چه د موطوءِ وبنځ مور حرمت د اجماع نه ثابت دے، او د مرینے مور حرمت په زاني باندې قیاس نه ثابت دے

**فوائد:۔** ''جص'' د عمارت چونه، نوره د کلي چونه۔

وَإِنَّمَا أَوْرَدَ بِهٰذَا النَّمَطِ وَلَمْ يَقُلْ إِنَّ أُصُوْلَ الشَّرْعِ أَرْبَعَةٌ اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ لِيَكُوْنَ تَنْبِيْهًا عَلٰى أَنَّ الْأُصُوْلَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ وَهٰذَا بِاعْتِبَارِ الْأَغْلَبِ وَالْأَكْثَرِ وَإِلَّا فَالْعَامُّ الْمَخْصُوْصُ مِنْهُ الْبَعْضُ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ ظَنِّيٌّ وَالْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مَنْصُوْصَةٍ قَطْعِيٌّ وَلِأَنَّهُ لَمَّا قَالَ وَالْأَصْلُ كَانَ رَدًّا عَلٰى مُنْكِرِي الْقِيَاسِ قَصْدًا وَصَرِيْحًا وَلَمَّا قَالَ الرَّابِعُ كَانَ دَالًّا عَلٰى أَنَّ مَرْتَبَتَهُ بَعْدَ الْأُصُوْلِ الثَّلٰثَةِ فَمَا دَامَ كَانَ الْحُكْمُ مَوْجُوْدًا فِيْ وَاحِدٍ مِّنَ الثَّلٰثَةِ لَمْ يُحْتَجْ إِلَى الْقِيَاسِ ثُمَّ لَا بَأْسَ أَنْ تَكُوْنَ هٰذِهِ الْأُصُوْلُ فُرُوْعًا لِشَيْءٍ اٰخَرَ لِأَنَّهَا كُلَّهَا أُصُوْلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ فَالْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَرْعٌ لِلتَّصْدِيْقِ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَالْإِجْمَاعُ لِلدَّاعِيْ وَالْقِيَاسُ فَرْعٌ لِلثَّلٰثَةِ۔

**ترجمه:۔** مصنفؒ اصول په دے طریقه بیان کړل او دا ئے ونه فرمائیل چه اُصول شرع څلور دي، کتاب، سنت، اجماع، قیاس د پاره د دے چه په دے خبره تنبیه وشي چه اوّل درے اصول قطعي او یقیني دي، او قیاس ظني دے، او دا په اعتبار د اکثریت او اغلبیت دے ګنې عام مخصوص منه البعض او خبر واحد هم ظني دے، او د علت منصوصه په اعتبار قیاس قطعي دے، او دا لکه چه مصنفؒ کله والاصل او وئیل نو په منکرینو د قیاس باندې صراحتًا او قصدًا رد وشو، او چه کله ئے الرابع او وئیل نو په دے خبره دلالت شو چه د قیاس مرتبه د اصول ثلثه نه بعد ده، نو هر کله چه په دے دریو کښې یو حکم هم موجود وي نو د قیاس حاجت به نه وي، بیا هیڅ مضائقه نشته چه دا اصول د نورو څیزونو د پاره فروع وي، ځکه چه دا ټول حکم په نسبت سره اصول دي، نو کتاب الله او سنت د تصدیق بالله او تصدیق بالرسول ده او اجماع د داعي

فرع دہ او قیاس د دریو واړو فرع دہ ،

**تشریح** :۔ شارح د نورالانوارؒ په دے عبارت کښې یو اعتراض او دهغې جواب ذکرکوی ، اعتراض دادے چه هرکله قیاس هم اصل دے لکه څرنګه چه رمُصَنِّفؒ عبارت ، "الاصل الرابع القیاس" نه واضحه ده ، نو مصنفؒ دے اصول لره په مذکوره طریقے باندې ولے بیان کړو، یعنی درے اصول ئے اوّل ذکرکړو ، قیاس ئے جُدا ذکرکړو ، او دا ئے ولے و نه وئیل چه د شریعت اسلامیه اصول څلور دی ، کتاب ، سنّت ، اجماع ، او قیاس ، مُلاّ جیونؒ رحمة الله علیه دد ے "دوؤ" جوابونه ذکرکړی دی ، ړومبے جواب دادے ، چه مصنفؒ په خپل بیان سره مخاطب ته په دے خبره تنبیه ورکول غواړی چه اصول ثلٰثه (کتاب، سنت اجماع) قطعی او یقینی دی ، او اصل رابع یعنی قیاس ظنی او غیر یقینی دے ، که چرته داڅلور اصول یوځائے بیان شوے وے ، او دا وئیل شوی وے چه د شریعت اصول څلور دی ، کتاب ، سنّت ، اجماع او قیاس ، نو د دے څلور واړو به په مفیدِ یقین یا مفیدِ ظن کیدلو یو شان لازم راتلے ، حالانکه په مفیدِ یقین او مفیدِ ظن کښې څلور واړه اصول یو شان نه دی ، بلکه اوّل درے اصول مفید یقین او قیاس مفیدِ ظن دے ، نو دے خاص مقصد دوجے نه ماتن مذکوره طریقه اختیارکړه ، صاحب د نورالانوار اوئیل چه داد واضحه وی چه اصول ثلٰثه یقینی کیدل ، او د قیاس ظنی کیدل اغلب او اکثر دی ، یعنی اکثر داسی کیږی ، کنی کله هغه عام چه د هغې بعضے افراد خاص شوی دی ،رلکه اَحَلَّ اللهُ البیع وحرم الربوا کښې لفظ د بیع د لام جنس د وجے نه عام دے ، مګر الله تعالیٰ دا د ربوا د وجے نه خاص کړے دے ،) او خبرِ واحد هم ظنی وی او هغه قیاس چه د کوم بنیاد په علت منصوصه باندې وی ، رڅرنګه چه مخکښې بیان شو چه د لواطت حرمت په حالتِ حیض کښې وطی په حرمت باندې د قیاس په بنیاد "علت اخریٰ" دے کوم چه منصوص دے ، رقطعی او یقینی وی ، حاصل داچه اوّل درے اصول بالعموم مفید د پاره د یقین وی مګر کله دد ے خلاف مفید د پاره د یقین هم وی ،

محشّیؒ د نورالانوار په صاحب د نورالانوارؒ باندې ردّ کولو سره او فرمائیل چه اصول ثلٰثه لره د اکثریت په لحاظ سره مفید د پاره د یقین او کله مفید د پاره د ظن ګرځول او قیاس لره د اکثریت په لحاظ سره مفید د پاره د ظن او کله کله مفید د پاره د یقین ګرځول غلط دی ، بلکه قیاس د خپل اصل په اعتبار سره همیشه مفید د پاره د ظن وی ، مګر د عارض یعنی د علت

منصوصه دوجے نه مفید دپاره دیقین وی، یعنی قیاس فی نفسه خو ظن دے مگر داد علت منصوصه کیدلو په وجه باندی دَسره یقینی وګرځول شول او په دوبے درے اصول د عارض دوجے نه مفید دپاره دظن وی، او په خبر واحد کښی دحدیث په طریقے د احاد منقول کیدل عارض دے یعنی په طریقه د احاد منقول کیدلو دوجے نه خبر واحد ظنی دے، ګنی حدیث فی نفسه یقینی او قطعی دے، او عام په کتاب الله کښی دهغے مخصوص منه البعض کیدل عارض دے، یعنی دعام نه د بعضے افرادو خاص کولو په وجه هغه عام ظنی شو، ګنی عام د کتاب الله فی نفسه قطعی او یقینی دے،

دویم جواب داد ے چه ماتن کله چه مستقل طور باندی "والاصل) او نیل نو دا طرز بیان په منکرینو د قیاس په دے خیال چه " قیاس دلیل شرعی ند ے، بالقصد ښکاره طور باندی تردید وشو، که چرته فاضل مصنف اصول الشرع اربعة الکتاب والسنة والاجماع والقیاس فرمائیلے دے، نو دا " طرز" خو به په منکرینو د قیاس باندی ضمنًا تردید وشی مگر صراحتًا پرے تردید نه کیدیٖ، نو د منکرینو د قیاس باندی صراحتًا تردید کولو دپاره فاضل مصنف قیاس جُدا ذکر کړو، او مصنف چه کله " الرابع " او نیل نو دے نه دا خبره معلومه شوه چه د قیاس مرتبه د اصول ثلثه مذکوره نه بعد ده، نو ترڅو پورے چه یو حکم د اصول ثلثه نه په کوم یو کښی موجود وی، د هغے وخت پورے به قیاس طرف ته رجوع نشی کیدے، د اصول اربعه مذکوره طریقه باندی دبیانولو دوه وجهے نوری دی، اوّل خو دا ده چه اصول ثلثه حکم لره مثبته او قیاس حکم لره نه ثابتوی بلکه حکم لره ظاهر وی، نو د اصول ثلثه او قیاس ترمینځه دا فرق دے، نو ځکه ئے دا دواړه جُدا جُدا ذکر کړو، دویمه وجه دا ده چه اصول ثلثه په حکم ثابتولو کښی د دویم څیز محتاج نوی، او قیاس د اصول ثلثه طرف ته محتاج وی، نو دے فرق دوجے نه قیاس ئے د اصول ثلثه نه جُدا ذکر کړو، " ثم لا باس ان تکون الخ" نه دیو اعتراض جواب دے، اعتراض داد ے چه په کتاب، سنت، اجماع او قیاس باندی د اصولو اطلاق کول صحیح نه دی، ځکه چه په دی کښی هر یو د دویم څیز فرع ده، یعنی (کتاب) د الله فرع ده ځکه د الله دوجود نه بغیر د کتاب الله وجود نشی کیدے، نو الله اصل او کتاب ئے فرع شوه، او سنّت د رسول فرع ده، یعنی که چرته رسول موجود نوے نو د سنت او حدیث وجود به هم نوے، نو رسول اصل او سنت ئے فرع شو، او " اجماع " د امی یعنی علت مثبته ئے فرع ده

او قیاس ئے دوہ درے داړو فرع دہ، نو هر کلہ چہ دا څلور واړہ څیزونہ د نورو څیزونو فرع شوہ، نو پہ دے باندی د اصولو اطلاق کول څرنگہ کیدے شو؟ جواب ئے دادے چہ اصل او فرع دواړہ اضافی څیزونہ دی، یعنی یو شی پہ یو اعتبار سرہ اصل او پہ بل اعتبار سرہ فرع کیدے شی، لکہ یو سړے د خپل څوئ پہ اعتبار سرہ اصل او د پلار پہ اعتبار سرہ فرع وی، نو هم دغہ رنگے کتاب، سنّت، اجماع او قیاس پہ نسبت د احکامو اصول دی او پہ اعتراض کښی د څیزونو پہ اعتبار سرہ فروع دی، او د یو شی پہ یو اعتبار سرہ اصل او پہ بل اعتبار سرہ فرع کیدلو کښی هیڅ مضائقہ نشتہ دے،

وَوَجْهُ الْعَصْرِ فِيْ هٰذِهِ الْاَرْبَعِ اَنَّ الْمُسْتَدِلَّ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّتَمَسَّكَ بِالْوَحْيِ اَوْ غَيْرِهٖ وَالْوَحْيُ اِمَّا مَتْلُوٌّ وَهُوَ الْكِتَابُ اَوْ غَيْرُهٗ وَهُوَ السُّنَّةُ وَغَيْرُ الْوَحْيِ اِنْ كَانَ قَوْلُ الْكُلِّ فَالْاِجْمَاعُ وَاِلَّا فَالْقِيَاسُ وَاَمَّا شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا فَمُلْحَقَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَتَعَامُلُ النَّاسِ مُلْحَقٌ بِالْاِجْمَاعِ وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ فِيْمَا يُعْقَلُ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ وَفِيْمَا لَا يُعْقَلُ مُلْحَقٌ بِالسُّنَّةِ وَالْاِسْتِحْسَانُ وَنَحْوُهٗ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ۔

**ترجمہ:۔** او پہ دے څلورو کښی وجہ د حصر دادہ چہ دلیل پیش کولو والا بہ دوہ حالو نہ خالی نہ وی یا بہ د وحی نہ استدلال پیش کوی، یا بہ د غیر وحی نہ او د وحی بہ یا متلو وی او دا کتاب دے، یا بہ غیر متلو وی، او دا سنت دے، او کہ چرتہ غیر وحی د ټولو مجتهدینو قول وی، نو اجماع دہ کنی قیاس دے، او څو نړ د شریعت نہ مخکښی شریعتونہ دَ کتاب او سنت سرہ ملحق دی، او تعامل الناس د اجماع سرہ ملحق دے، او د صحابی هغہ قول چہ معقول وی د قیاس نہ او هغہ قول کوم چہ غیر معقول وی، سنت سرہ ملحق دے او او الستحسان او دا رنگے نور دلیلونہ د قیاس سرہ ملحق دی،

**تشریح:۔** شارحؒ پہ دی عبارت کښی مذکورہ د اصول اربعہ ترمینځہ دلیل د حصر بیانوی، نو وئے فرمائیل چہ استدلال پیش کولو والا بہ د دوؤ حالتو نہ خالی نہ وی، یا بہ وحی نہ استدلال پیش کوی، یا بہ د غیر وحی نہ، کہ چرتہ د وحی نہ پیش کړہ، نو دا هم دوہ

حالتونه خالی نه دے، وحی به متلو وی یا به غیر متلو، که چرته وحی متلو وی نو دیته به کتاب اللہ ویلے شی، اوکه چرته وحی غیر متلو وی نو دا سنت رسول اللہ شو، اوکه چرته د غیر وحی نه استدلال پیش کړے شی، نو دا هم د دوو حالتونه خالی نه دے، یا خو به دا د یو زمانے د ټولو مجتهدینو قول وی، یا به د ټولو مجتهدینو قول نه وی، په ومبی ته اجماع او ثانی ته قیاس ویلے شی، و اما شرائع من قبلنا الخ نه د سوال جواب دے، سوال دا دے چه اصول په څلور وکښی منحصر کول صحیح نه دی، ځکه چه حکم خو ځنکه د مذکوره اصولو نه ثابتیږی هم دارنګے د مخکښنی شریعتونو نه هم ثابتیږی، لهٰذا اصول د څلور و په ځائے پنځه شو، (۱) کتاب۔ (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) شرائع سابقه، لکه ځنګه چه د باری تعالیٰ قول دے، وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ، یعنی لیکلی دی مونږ په هغو باندی په تورات کښی د نفس په بدله نفس د سترګے په بدله کښی سترګے د پوزے په بدل کښی پوزه د غوږ د نو په بدل کښی غوږ د غاښونو په بدل غاښونه او د زخمونو بدله د هغے برابره ده،

په دے آیت کښی مذکوره قصاص حکم ځنګه چه په یهودو باندی لازمی وو، هم دارنګے په مونږه باندی هم لازم دی، نو هرکله چه د شرائع سابقه نه هم حکم ثابتوی نو اصولو سره به څلور کښی منحصر کول باطل وی، د دے جواب دا دے، چه په مونږه باندی شرائع سابقه هغه وخت لازمیږی چه کله د دے لره اللہ او د هغه رسول ﷺ بغیر د انکار نه بیان کړی وی، اوکه چرته اللہ او رسول نوی بیان کړی ... ، مګر د بیان نه پس ښکاره انکار ئے کړے وی، مثلاً داسی ویلے وی لا تفعلوا مثل ذالك، د دے پشان عمل مه کوئے، یا دلالةً انکار کړے وی، مثلاً هغه حکم کولو نه پس ئے داسی ویلی وی، چه دا د هغوی د ظلم بدله ده لکه ځنګه چه ارشاد باری تعالیٰ دے وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ ۔ او په یهودو باندی مونږ حرام کړی وو، هر یو نوکدار ځناور او د غوا بیزے چربی مو حرام کړی ده، مګر کومه چه ملا سره یا کلمو سره لګیدلی وی چه د هډوکو سره ملاؤ شوے وی، دا مونږه د هغوی په شرارت باندی سزا ورکړی وه، نو د سابقه شرائعو احکامو په مونږه باندے نه لازمیږی، او چه کله د دے لره اللہ بیان کړی دی، نو دا شرائع سابقه به د کتاب الٰهی سره ملحق شی، اوکه چرته

رسولﷺ بیان کړی وی نو د سنت سره به ملحق شی، او چه کله شرائع سابقه د کتاب الهی یا سنت رسولﷺ سره ملحق شو نو شرائع سابقه مستقلاً دلیل پاتے نشو، او چه کله شرائع سابقه مستقلاً دلیل پاتے نشو نو بیا شرائع سابقه پنځم اصول جوړولو سره په څلورو اصولو کښې حصر باطلول صحیح نه دی، و تعامل الناس الخ، نه هم دیو سوال جواب دے، سوال دادے چه په څلورو اصولو کښې حصر باطل دے، ځکه چه حکم شرعی څرنګه د مذکوره څلورو اصولو نه ثابتیږی هم داشان د خلقو د عمل (تعامل) نه هم حکم ثابتیږی نو اصول شرع د څلورو په ځائے پنځه شو، او چه کله اصول د څلورو په ځائے پنځه شو نو د صاحب منار اصولو لره په څلورو کښې منحصر کول باطل شو، دو دے جواب دادے د خلقو تعامل د اجماع سره لاحق دے، څرنګه چه صاحب هدایه فرمائیلی دی که چرته چا ناپ ورکړو بغیر د معیار د مقرر کولو نه یو شے جوړ کړو، نو دا استحساناً جائز دی او دلیل هغه اجماع ده کوم چه د خلقو د تعامل نه ثابت دی، اګر چه د مبیع د معدوم کیدلو په وجه قیاساً دا بیع ناجائز ده، د صاحب هدایه د عبارت نه دا معلومه شوه، چه تعامل الناس هم په اجماع کښې داخل دے، او چه کله تعامل الناس په اجماع کښې داخل دے، نو تعامل الناس مستقل دلیل نشو او چه کله تعامل الناس مستقلاً دلیل نشو نو د شریعت اسلامیه دلائل څلور شو، نه پنځه او چه کله اصول شرع څلور پاتے شو، نو په څلورو کښې حصر باطلول صحیح نشو، و قول الصحابی الخ نه هم دلیو سوال جواب دے، سوال دادے چه اصول په څلورو کښې منحصر کول باطل دی، ولے چه حکم شرعی څرنګه د مذکوره اصول اربعه نه ثابتیږی همدارنګے د صحابی د قول نه هم ثابتیږی، لهذا د شریعت اسلامیه اصول پنځه شو، (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) قول صحابی دو دے جواب دادے که د صحابی قول چرته مدرک بالقیاس وی، یعنی د صحابی قول که چرته د عقل او قیاس مطابق وی نو هغه قیاس سره ملحق کیږی، او که چرته د قیاس او عقل مطابق نه وی، نو دا به سنت سره ملحق وی، ځکه که چرته صحابی خلاف عقل او خلاف قیاس کوم حکم بیان کړی نو هم دا به دیلی شی چه ده د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه به اوریدلی وی، اګر چه د رسول الله صلی الله علیه وسلم طرف ته ئے نه وی منسوب کړے، نو چه د صحابی قول هر کله د قیاس یا سنت سره ملحق شو، نو اصولو لره په څلورو کښې منحصر کول هم صحیح شو، والاستحسان الخ نه هم دیو سوال جواب دے سوال دادے چه اصول په څلورو کښې منحصر کول باطل دی، ځکه چه حکم شرعی څرنګه په دا اصول اربعه نه ثابتیږی، همدارنګے دا استحسان نه هم ثابتیږی، استحسان هغه قیاس خفی دے کوم

چه د قیاس ظاهر معارض دی، مثلاً مونږ ه اول چه د سباع طیور جوټه او له پاکے دی، حالانکه قیاس جلی د دے خبرے تقاضه کوی چه د سباع طیور جوټه او به ناپاکے دی، ولے چه د هغے غوښه حرامه او نجس ده، او سور (جوټه) د غوښے نه پیدا کیږی نو چه کله د سباع طیور و غوښه حرامه او نجس ده نو د هغے جوټه هم حرام او نجس کیدل پکار دی، لکه څرنګه چه د درنده کانو غوښه د ناپاکے وجه نه د هغے جوټه هم ناپاکه وی، لیکن مونږ قیاس جلی پریخود و او استحساناً مونږ سباع طیور جوټه او به پاکے وګرځولے، او دلته استحسان (قیاس خفی) دا دے، چه مرغان په مخوکے سره خوراک کوی، او د مرغانو مخوکه هډوکے وی، نو حکمه دا پاکه ده، مارغه ژوندے وی او که مړ او د پاک څیز سره د ملاویدو د وجے نه او به نه ناپاک کیږی، لهٰذا د سباع طیور جوټه او به ناپاکے نه وی، په خلاف د درندګانو حکمه چه درنده د خپلے ژبے سره خوراک کوی، لهذا او به د درنده ناپاکه توکانړو (لعاب) ملاویدو سره ناپاکے شی، بهرحال استحسان (قیاس خفی) یو حجت شرعی دے، او چه کله استحسان حجت شرعی دے نو اصول شرع پنځه شو او چه اصول شرع پنځه شو نو اصولو له په څلورو کښی منحصر کول صحیح نشو، د دے جواب دا دے چه استحسان د قیاس سره ملحق دی نو اصول شرع په څلورو کښی منحصر کول هم صحیح شو او که دا او بلے شی چه حصر او س هم باطل دے، حکه چه احکام څرنګه د مذکوره اصولو اربعه نه ثابتیږی هم دا شان د ظن غالب، تحری احتیاط او ضرورت نه هم ثابتیږی، نو د دے جواب دا دے، چه ظن غالب د تحری په حکم کښی دے، او تحری په قیاس کښی داخل دے، او احتیاط په نص کښی داخل دے، حکه چه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمائیلی دی، دَعْ مَا يُرِيْبُكَ اِلٰی مَا لَا يُرِيْبُكَ، یعنی احتیاطاً مشکوک څیزو نو لره پریږده غیر مشکوک څیزو نو لره اختیار کړه، او ضرورت په کتاب الله کښی داخل دے، حکه چه الله تعالیٰ فرمائیلی دی، مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ، یعنی په تاسو باندی د دین په معامله کښی څه حرج نشته، نو هر کله چه دا څیزونه په اصول اربعه کښی داخل دی، نو اصولو له په څلورو کښی منحصر کول باطل نشو بلکه صحیح دی۔

ثُمَّ فَصَّلَ الْمُصَنِّفُ الْاُصُوْلَ الْاَرْبَعَةَ فَقَدَّمَ الْكِتَابَ وَقَالَ اَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْاٰنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهٰذَا تَعْرِيْفٌ لِكُلِّ الْكِتَابِ وَاللَّامُ فِيْهِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ

هُوَ الْكِتَابُ السَّابِقُ ذِكْرُهُ الَّذِيْ كَانَ مُضَافًا اِلَيْهِ لِلْبَعْضِ وَالْقُرْاٰنُ اِنْ كَانَ عَلَمًا كَمَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ فَهُوَ تَعْرِيْفٌ لَفْظِيٌّ وَابْتِدَاءُ التَّعْرِيْفِ الْحَقِيْقِيِّ مِنْ قَوْلِهِ الْمُنَزَّلُ اِلٰى آخِرِهٖ وَاِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَقْرُوْءِ اَوْ بِمَعْنَى الْمَقْرُوْنِ فَهُوَ جِنْسٌ لَهٗ وَمَا بَعْدَهٗ فَصْلٌ بِلَا تَكَلُّفٍ فَالْمُنَزَّلُ اِحْتِرَازٌ عَنِ الْكِتَابِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ وَقَوْلُهٗ عَلَى الرَّسُوْلِ اِحْتِرَازٌ عَنْ بَاقِي الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْمُنْزَلُ اَنْ يَجُوْزَ اَنْ يُقْرَأَ بِالتَّخْفِيْفِ اَيِ الْمُنْزَلُ دَفْعَةً وَاحِدَةً لِاَنَّ الْقُرْاٰنَ نَزَلَ دَفْعَةً وَاحِدَةً مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ اِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا اَوَّلًا ثُمَّ نَزَلَ نَجْمًا نَجْمًا وَاٰيَةً اٰيَةً بِحَسْبِ الْمَصَالِحِ وَالْحَوَائِجِ اِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوْ لِاَنَّهٗ كَانَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَفْعَةً وَاحِدَةً فِيْ كُلِّ شَهْرِ رَمَضَانَ جُمْلَةً وَيَجُوْزُ اَنْ يُقْرَأَ بِالتَّشْدِيْدِ لِاَنَّ نُزُوْلَهٗ فِي الْوَاقِعِ كَانَ بِدَفْعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِيْ مُدَّةِ النُّبُوَّةِ۔

**ترجمہ:۔** بیا مصنفؒ دے اصول اربعہ لرہ جدا جدا بیان کړل، او د کتاب بحث مقدم کړو، او ئے فرمائیل چه کتاب هغه قران دے کوم چه په رسول الله صلی الله علیه وسلم باندی نازل شوے دے، دا تعریف د کل کتاب دے، او لام په کښی د عهد دے او معهود هغه کتاب دے کوم چه د بعض مضاف الیه مخکښی ذکر کړے شوے دے، او قرآن که چرته علم وی، لکه څنګه چه مشهور دے نو تعریف لفظی دے او د تعریف حقیقی ابتداء د ماتن قول المنزل الیٰ اٰخره نه کیږی، او که چرته قرآن د مقروء یا مقرون په معنیٰ کښی وی، نو دا دَی د پاره جنس دے او د دے مابعد بغیر د تکلف نه فصل دے نو المنزل د غیر آسمانی کتابونو نه او علی الرسول باقی د ټولو آسمانی کتابونو نه احتراز دے، او المنزل، د تخفیف سره وئیل جائز دی، یعنی یوځل نازل کړے شوے دے، ځکه چه قرآن ابتداء کښی د لوح محفوظ نه دنیاوی اسمان پورے په یوځل نازل کړے شوے دے، بیا لګ لګ ایت ایت د ضرورت او مصلحت مطابق په حضور صلی الله علیه وسلم باندی نازل کړے شوے دے، یا ځکه چه په هر یو رمضان میاشت کښی پوره قرآن به یوځل باندے په حضور صلی الله علیه وسلم نازلیدو، او المنزل، تشدید سره هم وئیل جائز دی، ځکه چه د قرآن نزول په حقیقت کښی د نبوت په زمانه کښی څو ځل شوے دے۔

تشریح :- صاحب د نور الانوارؒ فرمائیلی دی چه ماتن علیه الرحمت اصول اربعه لره اجمالاً بیان کولو نه پس جُدا جُدا کړو او په تفصیل سره ئے بیان کول غواړی، او کتاب الله د ټولو اصولو اصل دے، ځکه ئے کتاب لره دماله او ماعلیه سره دوبے ذکر کړے دے، نو فرمائیلی دی، چه کتاب هغه قرآن دے کوم چه په رسول اکرم صلی الله علیه وسلم باندی نازل شوے دے، په صحیفو کښی لیکل شوے دے، د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم نه د تواتر سره بغیر د شبهے نه منقول دے، وهذا تعریف لکل الکتاب الخ نه دیو سوال جواب دے، سوال دادے چه معرّف ر چه د چا تعریف کول مقصود دی) د کتاب یو حصه یعنی پنځه سوه ایتونه دی ولے چه په اصول اربعه کښی یو اصل د کتاب یو حصه ده، نه پوره کتاب حالانکه چه کوم تعریف شوے دے هغه په ټول کتاب باندی صادق راځی نو مذکوره تعریف خو په کتاب الله کښی مذکوره قصص او مثالونو باندی هم صادق راځی، نو دے وجه نه کتاب الله چه د شریعت اسلامیه اصل دے د دے تعریف دخول د غیر مانع نشو حالانکه تعریف چه څرنګه خپلو افرادو د پاره جامع کیدل پکار دی، هم دارنګے د دخول د غیر مانع کیدل هم ضروری دی، د دے جواب دادے چه تعریف خو د کل کتاب دے کوم چه د لفظ د بعض مضاف الیه چه ئے کړے شوے، ځکه کښی ذکر شوے دے نو ځکه کښی وئیل شوی دی، اصول الشرع ثلثة الکتاب والسنة والمراد بالکتاب بعض الکتاب وهو مقدار خمسما ئة آیة، نو دلته په مقام تعریف کښی په الکتاب کښی د الف لام هم د بعض الکتاب طرف ته اشاره ده چا سره چه د شریعت احکام متعلق کیږی نو اوس لفظ د الکتاب به قصص امثالو ته شامل نه وی، بلکه صرف د هغه پنځه سوه ایتونو ته به شامل وی، کوم سره چه احکام متعلق دی، او چه کله لفظ د الکتاب صرف پنځه سوه ایاتونو ته شامل دے کوم چه د شریعت اسلامیه اصل دے نو دخول د غیر نه د نه مانع کیدو اشکال به نه واقع کیږی، بلکه تعریف به جامع هم وی او مانع به هم وی، حاصل د خبرے دادے چه اصل تعریف خو د ټول کتاب وشو، مګر د الف لام عهدی خارجی د وجے نه مراد بعض الکتاب یعنی هغه پنځه سوه آیتونه دی کوم چه د احکام شرع اصل دی، شارحؒ فرمائیلی دی چه په لفظ د القرآن کښی دوه احتماله دی، یو خو دادے چه القرآن د کتاب الهی علم دے دویم دا چه لفظ د القرآن مصدر دے، د پرومبی احتمال په بناء باندی به دا اشکال وی چه القرآن که چرته علم شو نو الف نون زائد تان او علمیت د وجے نه غیر منصرف کیدل پکار دی، لکه

غرنګه چه عثمان غیر منصرف دے، حالانکه الله تعالیٰ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾، په قرآن کښې منصرف فرمائیلے دے، ددے جواب داد ے چه القرآن اسم جنس دے، مګر د الف لام سره علم شوے دے، لکه النجم اسم جنس دے مګر د الف لام سره علم شوے دے، نو هر کله چه لفظ د قرآن اسم جنس دے نو دا به غیر منصرف نه وی بلکه منصرف به وی، بهرحال که چرته القرآن لره علم ذکر کړلے شی، لکه څنګه چه مشهوره ده، نو د القرآن په ذریعه باندې به د کتاب تعریف، تعریف لفظی وی، او د المنزل علی الرسول نه به د تعریف حقیقی شروع کیږی، تعریف لفظی دیته وئیلے شی چه غیر معروف لفظ لره د لفظ معروف سره تعبیر کول، لکه عضنفر لره د اسد لفظ سره متعارف کول، او د صورت غیر حاصله د حاصلولو د پاره چه کوم تعریف کیږی، هغې ته تعریف حقیقی وئیلے شی،

دوهم احتمال په بناء باندې به دا اشکال وی چه لفظ د القرآن معرّف دے، او الکتاب معرّف دے او معرّف په معرّف باندې محمول وی، لهٰذا القرآن مصدر به په الکتاب باندې حمل کول لازم راشی، حالانکه د مصدر حمل جائز نه وی، ددے جواب دا دے چه دلته القرآن مصدر د اسم مفعول په معنی باندې دے، او مصدر د اسم مفعول په معنی باندې اکثر استعمالیږی لکه کتاب په معنی د مکتوب شراب په معنی د مشروب او خلق په معنی د مخلوق استعمالیږی، نو چه هر کله "القرآن" مصدر د اسم مفعول په معنی باندې دے، نو په الکتاب باندې د مصدر حمل کول لازم نشو، باقی شوه دا خبره چه د قرآن اسم مفعول څه دے نو ددے دوه صورتونه وی، لفظ د قرآن به یا مهموز وی یا به غیر مهموز وی، نو که چرته مهموز وی نو دا به د قراء یقرا (لوستل) مصدر وی، او په معنی د مقروٌ اسم مفعول به وی او که چرته غیر مهموز وی نو دا به د قرن یقرن (ملاویدل) مصدر وی، او په معنی د مقرون اسم مفعول به وی، په ومبی صورت کښې وجه تسمیه دا ده چه قرآن پاک لوستل شی، نو ځکه دیته قرآن پاک وئیلے شی، او په دویم صورت کښې وجه تسمیه دا ده چه د قرآن پاک ایتونه د یو بل سره مقترن او ملاؤ شوی دی، نو ځکه دیته قرآن وئیلے شوے دے، صاحب د نور الانوار، فهو جنس له الخ، نه د قیودو فوائد بیانوی، د قیودو اتو د فوائد نه مطلب دا دے چه تعریف په جنس او فصل باندے مشتمل وی، او جنس معرف او غیر معرّف دواړو ته شامل وی، او فصل د معرّف نه غیر معرّف خارجوی، او معرف لره د غیر معرّف نه ممتاز کوی، نو لفظ د القرآن د کتاب معرّف د پاره جنس دے، ځکه چه لفظ د القرآن هر لوستلو والا یا هر مقرون او متصل شی ته شامل وی، برابره خبره ده که کتاب الله وی او دے

نه علاوه وی او لفظ د المنزل په وجې فصل دے، کوم چه د غیر آسمانی کتابونو نه احتراز کوی، یعنی د المنزل قید سره غیر آسمانی کتابونه خارج کړے شو، او د علی الرسول قید نه د قرآن پاک نه علاوه نور آسمانی کتابونه (تورات، زبور وغیره) خارج کړے شو،

مُلّاجیونؒ فرمائیلی دی چه د المنزل "زاء" تخفیف او تشدید دواړو سره لوستل جائز دی، د تخفیف په صورت کښې د "انزال" (په یو ځل سره نازلیدل) نه به ماخوذ وی، او د تشدید په صورت کښې به د "تنزیل" (په تدریج سره نازلیدل) نه ماخوذ وی، "المنزل" ماخوذ د انزال نه د دې وجه داده چه قرآن پاک لره د لوح محفوظ نه د دنیا دې آسمان ته دفعةً واحدةً او په یو ځل سره نازل کړے شوے دے، دویمه وجه داده چه پوره کال کښې به چه څومره قرآن نازلیدو په رمضان کښې به د تجدید په طور په یو ځل پوره نازلیدلو، او ماخوذ د تنزیل نه د دې وجه داده چه قرآن پاک د مصلحتونو او ضرورتونو مطابق لږ لږ د نبوت په موده کښې نازل کړے شوے دے، نو چه هر کله د قرآن نزول دفعةً واحدةً هم دے، او تدریجاً هم نو د نزول قرآن لره بیان لپاره د المنزل "زاء" په تخفیف سره او تشدید دواړو سره لوستل جائز دی،

اَلْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ صِفَةٌ ثَانِيَةٌ لِلْقُرْاٰنِ وَمَعْنَى الْمَكْتُوْبِ الْمُثْبَتُ لِاَنَّ الْمَكْتُوْبَ فِي الْحَقِيْقَةِ هُوَ النُّقُوْشُ دُوْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى وَاِنَّمَا هُمَا مُثْبَتَانِ فِي الْمَصَاحِفِ فَاللَّفْظُ مُثْبَتٌ حَقِيْقَةً وَالْمَعْنٰى مُثْبَتٌ تَقْدِيْرًا وَاللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَلَا يَضُرُّ تَعْمِيْمُهٗ لِغَيْرِ الْقُرْاٰنِ لِاَنَّ الْقَيْدَ الْاَخِيْرَ يُخْرِجُهٗ اَوْ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ مَصَاحِفُ الْقُرَّاءِ السَّبْعَةِ وَهُوَ مُتَعَارَفٌ بَيْنَ النَّاسِ لَا يُحْتَاجُ اِلٰى اَنْ يُعَرَّفَ فَيُقَالُ هُوَ مَا كُتِبَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ حَتّٰى يَلْزَمَ الدَّوْرُ وَيَحْتَرِزُ بِهٰذَا الْقَيْدِ عَمَّا نُسِخَتْ تِلَاوَتُهٗ دُوْنَ حُكْمِهٖ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ اِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ وَعَنْ قِرَاءَةِ اُبَيٍّ وَنَحْوِهٖ مِمَّا لَمْ يُكْتَبْ فِي الْمَصَاحِفِ السَّبْعَةِ۔

**ترجمه:** په مصاحفو کښې لیکل شوی دی (دا) د قرآن دویم صفت دے، او د مکتوب معنی د مثبت ده، ځکه چه په حقیقت کښې مکتوب نقوش دی نه لفظ او معنی، البته لفظ او معنی دواړه په مصاحفو کښې مثبت وی، نو لفظ حقیقةً مثبت دے او معنی تقدیراً مثبت ده، او د

المصاحف الف لام د جنس دپاره دے، او دے غیر قرآن ته شاملیدل مضر نه دی ځکه چه آخری قید خارجوی، یا لام د عهد دپاره دے، او د قراء سبعه مصاحف معهود دی، عام خلقو کښی هم دا مشهور ده، د دے تعریف کولو ضرورت نشته چه دا او پیلے شی، چه مصحف هغه دے چه پکښی قرآن ولیکلے شی، تر دے چه دور لازم راشی او دے قید سره د دے ایتونو نه احتراز دے د کوم چه تلاوت منسوخ شوے وی، نه د هغے حکم لکه قول د باری تعالیٰ "الشیخة والشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالاً من الله والله عزیز حکیم" او د ابی قرأت او د غه رنگے د نورو قرأتونه کوم چه په مصاحف سبعه کښی نه دی لیکلے شوے،

**تشریح:-** صاحب د نور الانوار دائی چه د متن عبارت "المکتوب فی المصاحف" د قرآن دویم صفت دے، و معنی المکتوب المثبت نه د یو سوال جواب دے، سوال دا دے چه قرآن د لفظ او معنی نوم دے، ځکه چه د متن د مخکښی عبارت د هو الاسم للنظم والمعنی جمیعاً نه ظاهره او دا امر مسلم دے چه مکتوب نه لفظ وی او نه معنی بلکه "نقوش" مکتوب وی ځکه چه د لفظ تعلق د ژبے سره دی او د معنی تعلق د زړه سره وی، او نقوش خو صرف په تحریر کښی راځی نو هر کله چه "قرآن" د لفظ او معنی نوم دے، او دا دواړه مکتوب نه وی نو ګویا قرآن مکتوب نه دے، او چه کله قرآن مکتوب نه شو نو المکتوب فی المصاحف لره د قرآن صفت جوړول څرنګه صحیح شو، د دے جواب دا دے چه لفظ د المکتوب د مثبت (ثابت شده) په معنی باندی دے، او س به ترجمه داشی، چه قرآن په مصاحفو کښی ثابت شده دے او دا مسلمه خبره ده چه لفظ او معنی اګرچه مکتوب نوی لیکن په مصاحفو کښی مثبت وی البته دومره فرق دے چه لفظ حقیقةً مثبت دی او معنی تقدیراً مثبت وی، و لے چه نقوش کوم چه مکتوب دی بلا واسطه په لفظ باندی دلالت کوی، او په معنی باندے د لفظ په واسطه سره دلالت کوی، نو د دے وجے نه لفظ کوم چه نقوش سره نزدے دی حقیقةً به مثبت وی او معنی چه د نقوش نه بعید وی تقدیراً به مثبت وی،

مُلا احمد جیون رحمه الله تعالیٰ فرمائیلی دی چه د المصاحف الف لام یا خو جنس دپاره دے او یا عهد خارجی دپاره دے، په اوملی صورت کښی د المصاحف لفظ قرآن او غیر قرآن ټولو ته شامل وی، او تعریف به د دخول د غیر نه مانع نه وی او په دویم صورت کښی دور لازم شی په دی طور سره چه د قرآن په تعریف کښی د المصاحف

لفظ ذکر کړے شوے دے، لهٰذا د قرآن کریم ل په مصاحفو باندے موقوف شو او چه دا سوال او کړے شی چه مصحف څه شی دے نو دا به او ښیلے شی ما کُتِبَ فِیْهِ الْقُرْآن یعنی په څه کښې چه او لیکلے شی نو د مصحف په تعریف کښې قرآن مذکور دے، نو دے وجے به مصحف په قرآن باندی موقوف شی نو قرآن مصحف باندی موقوف شو او مصحف په قرآن باندی موقوف شو او هم دا دور دے د دے جواب دا دے چه الف لام جنسی مراد اغستلو په صورت کښې المصاحف غیر قرآن ته شاملید لو هیڅ مضر نه دی ځکه چه قید اخر المنقول عنه نقلاً متواتراً " غیر قرآن لره د قرآن کیدلو نه خارجوی او الف لام عهد خارجی په صورت کښې د مصاحف نه د قراء سبعه (۱) نافع مدنی (۲) ابن کثیر مکی (۳) ابو عمرو بصری، (۴) ابن عامر دمشقی (۵) عاصم کوفی (۶) کسائی علی کوفی (۷) حمزه کوفی - مصاحف مراد دی، او د قراء سبعه مصاحف په خلقو کښې مشهور دی، نو دے وجے مصحف د تعریف محتاج نه دی، او کله چه مصحف د تعریف محتاج نه دے، نو دور هم نه لازمیږی، ځکه چه دور هغه وخت لازم راځی، چه کله د مَا کُتِبَ فِیْهِ الْقُرْآن نه مصحف تعریف وکړے شی، لکه څرنګه چه په مخکښې سطر نو کښې ذکر کړے شوی دی، شارح علیه الرحمة د "المکتوب فی المصاحف" قید فائده ذکر کولو سره فرمائیلی دی چه د دے قید نه هغه آیتونه د قرآن کیدلو نه خارج شو کوم چه تلاوت منسوخ شوے دے، مګر حکم ئے نه دے منسوخ شوے، لکه الشیخ والشیخة الخ ځکه چه دا په مصاحف کښې مکتوب نه دی، هم دا رنګے په قضاء د رمضان کښې د حضرت ابی قراءت " فعدة من ایام اخر متتابعات" کښې او کفاره د یمین کښې د عبدالله بن مسعود رضی الله عنهما قراءت " فصیام ثلثة ایام متتابعات" کښې لفظ د متتابعات په المصاحف کښې مکتوب نه دے، نو د دے وجے نه دواړه ځایو نو کښې لفظ د متتابعات د قرآن کیدلو نه به خارج شی،

اَلْمَنْقُوْلُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ صِفَةٌ لِلْقُرْآنِ اَیْ اَلْمَنْقُوْلُ عَنِ الرَّسُوْلِ عَلَیْهِ السَّلَامُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ فِیْ نَقْلِهٖ وَاحْتِرَازٌ بِقَوْلِهٖ مُتَوَاتِرًا عَمَّا نُقِلَ بِطَرِیْقِ الْاٰحَادِ کَقِرَاءَةِ اُبَیٍّ فِیْ قَضَاءِ رَمَضَانَ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ وَعَمَّا نُقِلَ بِطَرِیْقِ الشُّهْرَةِ کَقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ فِیْ حَدِّ السَّرِقَةِ

فَاقْطَعُوْا اَيْمَانَهُمَا وَفِيْ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ وَقَوْلُهُ بِلَا شُبْهَةٍ تَاكِيْدٌ عَلٰى مَذْهَبِ الْجُمْهُوْرِ لِاَنَّ كُلَّ مَا يَكُوْنُ بِلَا شُبْهَةٍ مُتَوَاتِرًا يَكُوْنُ بِلَا شُبْهَةٍ وَعِنْدَ الْخَصَّافِ هُوَ احْتِرَازٌ عَنِ الْمَشْهُوْرِ عِنْدَهُ قِسْمٌ مِنَ الْمُتَوَاتِرِ لٰكِنْ مَعَ شُبْهَةٍ وَهٰذَا كُلُّهُ عَلٰى تَقْدِيْرِ اَنْ يَكُوْنَ اللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَاَمَّا اِذَا كَانَ لِلْعَهْدِ فَتَخْرُجُ الْقِرَاءَةُ الْغَيْرُ الْمُتَوَاتِرَةِ كُلُّهَا بِقَوْلِهِ فِي الْمَصَاحِفِ وَيَكُوْنُ قَوْلُهُ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ اِلٰى اٰخِرِهِ بَيَانًا لِلْوَاقِعِ وَقِيْلَ قَوْلُهُ بِلَا شُبْهَةٍ احْتِرَازٌ عَنِ التَّسْمِيَةِ لِاَنَّ فِيْهَا شُبْهَةً وَلِذَا لَمْ يَكْفُرْ جَاحِدُهَا وَلَمْ يَجُزِ الْاِكْتِفَاءُ بِهَا فِي الصَّلٰوةِ وَلَمْ تَحْرُمْ تِلَاوَتُهَا لِلْجُنُبِ وَالْحَائِضِ وَالنُّفَسَاءِ وَالْاَصَحُّ اَنَّهَا مِنَ الْقُرْاٰنِ وَاِنَّمَا لَمْ يَكْفُرْ جَاحِدُهَا لِوُجُوْدِ الشُّبْهَةِ وَاِنَّمَا لَمْ يَجُزِ الْاِكْتِفَاءُ بِهَا فِي الصَّلٰوةِ لِعَدَمِ كَوْنِهَا اٰيَةً تَامَّةً عِنْدَ الْبَعْضِ وَاِنَّمَا يَجُوْزُ التِّلَاوَةُ لِلْجُنُبِ وَالْحَائِضِ بِقَصْدِ التَّبَرُّكِ لَا بِقَصْدِ التِّلَاوَةِ۔

**ترجمہ:۔** د آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہ بغیر د څہ شبھے نہ پہ تواتر سرہ منقول دے، (دا) د قرآن دریم صفت دے، یعنی د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ تواتر سرہ منقول دے، (او) د دے پہ نقل کښې هیڅ شبهه هم نشته دے، او د متواتر قید د هغې آیتونو نہ احتراز دے، کوم چہ پہ طریقہ د احاد منقول دی، لکہ څرنګه د قضائے رمضان پہ سلسلہ کښې د حضرت ابی قرأت "فعدة من ایام اخر متتابعات"؛ او د هغې آیتونو نہ احتراز دے کوم چہ پہ طریقہ د شهرت سرہ منقول دی، لکہ پہ بارہ د حد سرقہ کښې ابن مسعودؓ قراءت "فاقطعوا ایمانهما" دے او کفارہ د یمین کښې فصیام ثلاثة ایام متتابعات دے، او د ماتنؒ قول "بلا شبهة" د جمهورو د مذهب پہ اعتبار سرہ تاکید دے ځکہ چہ کوم شی متواتر وی هغہ بہ بلا شبهہ هم وی، او د خصافؒ پہ نزد دا قید د مشهور نہ احتراز دے، ځکہ چہ د امام خصاف پہ نزد مشهور، د متواتر یو قسم دے لیکن د شبهے سرہ او دا ټولے خبرے پہ دے صورت کښې دی، چہ د المصاحف الف لام د جنس د پارہ وی او چہ کلہ د عهد د پارہ دی، نو ټول غیر متواتر قراءتونہ د ماتنؒ قول المصاحف د قید نہ بہ خارج شی، او المنقول عنہ الی آخرہ بہ د واقع بیان شی او ویئیل شوی دی

چه د ماتنؒ قول بلا شبهه د تسمیه نه احتراز دے، حُکم چه د تسمیے په قرآن د کید لو کښې شبهه ده، هم داوجه ده چه ددے منکر ته کافر نشي ویلے کیدے، او په موئخ کښې په دے باندې اکتفا هم جائز نده، او د جُنبي سړي او په حیض او نفاس کښې مبتلا ښځې د پاره ددے تلاوت هم حرام نه دے، صحیح خبره داده چه تسمیه د قرآن نه ده، او د دے منکر نه کافر کیږي، حُکم چه شبهه په کښې موجوده ده، او موئخ کښې په دې باندې اکتفا، حُکماً جائز ده، چه داد بعضو په نزد پوره آیت نه دے، او د جُنبي او د حیض او نفاس والا ښځې د پاره د تبرک په اراده سره د لوستل جائز دي نه د تلاوت اراده سره،

**تشریح:۔** المنقول عنه الخ د قرآن دریم صفت دے، یعني قرآن یو داسې کلام دے کوم چه د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه د تواتر سره نقل کړے شوے دے، اوئے لره په کوم لو کښې هیڅ شبه نشته، داخیال دې وساتلے شي چه دا تعریف څومره په اعتبار سره دے کښې بعض صحابهؓ کوم چه الله د نبي صلی الله علیه وسلم نه اوریدل کړي وي، د هغوی په حق کښې تواتر موجود نه دے، متواتر دیته ویلے شي، چه د هغې زوات په هر زمانه کښې دومره ډیر وي چه عادةً د هغوی په دروغو باندې اتفاق کول محال وي او خبر واحد دیته وائي چه په کښې د تواتر شرائط جمع نه وي او خبر مشهور دیته وائي چه د هغې د پاره د قرن اوّل نه بعد تواتر حاصل شوے وي، د خبر مشهور سره په کتاب الله باندے زیاتے کول جائز دي لیکن په خبر واحد سره زیاتے کول جائز نه دي، بهرحال صاحب د منارؒ په تعریف کښې د متواتر قید لګولو سره هغه ایتونه د قرآن نه خارج کړل کوم چه په طریقه د احاد منقول دي، لکه څرنګه په قضائے رمضان کښې د حضرت اُبي رضی الله تعالیٰ عنه قراءة "فعدة من ایام اخر متتابعات" کښې لفظ "متتابعات" په طریقه د احادو منقول کید لو په وجه د قرآن نه خارج دے او دے قید په ذریعے هغه آیتونه ویستل کوم چه په طریقه د شهرت سره منقول دي، لکه د حد سرقه په سلسله کښې د حضرت ابن مسعود رضی الله عنهٗ قرأت "فاقطعوا ایمانهما" کښې لفظ د "أیمانهما" او په کفاره یمین کښې فصیام ثلثة ایام متتابعات کښې لفظ د متتابعات په طریقه د شهرت سره د نقل کیدو دوجے نه د قرآن نه خارج دي، شارحؒ فرمائیلي دي، چه د ماتنؒ قول بلا شبهه د جمهورو په مذهب باندې د نقلاً متواتراً تاکید دے، حُکم چه کوم څیز د تواتر سره منقول وي، د هغې په منقول کیدو کښې هیڅ شبهه نه وي، حضرت امام خصافؒ فرمائیلي

دی، چه دَ "بلا شبهة" قید نه خبر مشهور د قرآن کیدلو نه خارجیږی، حُکه چه امام خصافؒ په نزد خبر متواتر یو قسم دے، لیکن دے سره شبهه وی، او خبر متواتر د شبهې نه پاک وی نو د بلا شبهه قید لګولو سره خبر مشهور ئے د قرآن کیدلو نه خارج کړو،

صاحب دَ نور الانوارؒ فرمائی چه دَ "نقلاً متواتراً" قید نه د غیر متواتر قراتونو اخراج به په دی صورت کښې کیږی، کله چه د "المصاحف" الف لام جنسی وی، لیکن که چرته الف لام عهد خارجی وی او د مصاحف نه مراد د قراءت سبعه مصاحف مراد وی، نو ټول غیر متواتر قراتونه برابره خبره ده که په طریقه د احاد سره منقول وی یا په طریقه د شهرت سره منقول وی، د قراء سبعه په مصاحفو کښې مکتوب نه دی، نو د الف لام عهد خارجی په صورت کښې چه کله ټول غیر متواتر قراتونه د "المصاحف" قید په ذریعه د قرآن کیدلو نه خارج شو نو د ماتنؒ قول "المنقول عنه" الخ قید احترازی نه شو، بلکه دا قید اتفاقی او د واقع بیان به شی، بعضې حضراتو وئیلی دی چه ماتنؒ د خپل قول "بلا شبهه" په ذریعه "تسمیه" د قرآن نه خارج کړے ده، ولے چه د تسمیې په قرآن کښې کیدل مشتبه دی، هم دا وجه ده که چرته څوک د تسمیې نه په قرآن کښې د کیدلو نه انکار وکړو، نو هغه کافر کیږی، حالانکه د قرآن منکر کافر وی، لنو معلومه شوه چه تسمیه د قرآن جزء نه دے، او هم دا رنګې په مونځ کښې صرف په تسمیه باندی اکتفاء کول جائز نه دی، حالانکه څوک په نزد په یو آیت باندی هم اکتفاء کول جائز دی، د دے نه هم ثابته شوه چه تسمیه د قرآن جزء نه ده، او هم دا رنګې جنبی سړے حائضه ښځه او په نفاس کښې مبتلا ښځې د پاره د تسمیې تلاوت کول جائز دی، حالانکه د وی د پاره د قرآن تلاوت کول جائز دی، د دے نه هم تسمیه د قرآن جزء کیدل باطل دی، صاحب د نور الانوارؒ فرمائی چه دیره صحیح خبره دا ده چه تسمیه د قرآن جزء دے، نو د تسمیې نه په قرآن کښې وکیدلو منکر ولے نه کافر کیږی، نو د دی جواب دا دے چه امام مالکؒ د تسمیې په قرآن کښې د نه کیدلو دعوی کوی، نو حُکه د دے اختلاف د وجې نه تسمیه د قرآن جزء کیدل مشکوک او مشتبه شول او چه د کوم څیز په قرآن کښې کیدلو کښې شک وی، د هغې منکر کافر نوی، لهذا د تسمیې د قرآن د جزء کید و نه منکر به کافر نه وی، او پاتے شوه دا خبره چه کله تسمیه د قرآن نه ده نو په مونځ کښې په دی باندی اکتفاء ولے جائز نه ده، نو د دے جواب دا دے، چه تسمیه د بعضې حضراتو په نزد پوره آیت نه دے لکه څرنګه چه حضرت ام سلمه رضی الله عنها وئیلی دی چه

د الله رسول صلی الله علیه وسلم فاتحه ولوستله او بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ لره ئے یوه آیت شمار کړو، نو ځکه په مونځ کښې فقط په تسمیه باندې اکتفاء کول جائز نه دی، ځکه چه د جواز صلوٰة د پاره کم از کم دیو آیت پوره کیدل ضروری دی، او دانے شوه د جنبي حائضې او په نفاس کښې مبتلا ښځې د پاره د تلاوت جائز کیدل نو ددې جواب دا دے چه ددی د پاره د تبرک په اراده سره تسمیه لوستل جائز دی، د تلاوت په اراده سره جائز نه دی۔

**فوائد:** ۱۔ د لته د تسمیې او بسم الله د قرآن د جز کیدو او نه کیدو بحث راغلے، نو دے وجې نه خادم پدے باندې لګ غو ندے تفصیل سره بحث کوی، علامه تفتازانی رح فرمائیلی دی چه په قرآن کښې دوه قسمه بسم الله ذکر کړے شوے دے۔ یو په سورة نمل کښې، وَاِنَّهٗ مِنْ سُلَيْمٰنَ وَاِنَّهٗ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ او یو د سورتونو په شروع کښې په دی خو د ټولو اتفاق دے چه د سورة نمل والا بسم الله د قرآن پاک جز دے، او د سورة نمل جزهم دے، او کوم بسم الله چه د سورتونو په شروع کښې دے دهغې په باره کښې اختلاف دے امام مالک رحمه الله تعالیٰ وائی چه بسم الله د قرآن جزء نه دے نو ځکه په د سورة د سورة فاتحه جزء شی، د دے وجې نه امام مالک رح بسم الله لره په مونځ کښې نه جهراً د لوستلو اجازت ورکوی، او نه سراً، احناف رح او شوافع رح وئیلی دی، چه بسم الله د قرآن جزء دے، بیا په دے باره کښې اختلاف دے، چه ایا بسم الله د سورتونو جزء دے یا نه نو احناف رح د دے خبرے قائل دی چه بسم الله د کوم سورت جزء نه دے، تردے چه د سورة فاتحه هم جزء نه دے، او شوافع رح خو په دی متفق دی چه بسم الله د سورة فاتحه جزء دے مګر په دے خبره کښې اختلاف دے، چه بسم الله د نورو سورتونو جزء دے یا نه بعضے شوافع رح وائی چه څنګه د سورة فاتحه جزء دے همدغه شان د نورو نو هم جزء دے او بعضے شوافع وائی چه د باقی سورتونو جزء نه دے

وَهُوَ اِسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا تَمْهِيْدٌ لِتَقْسِيْمِهٖ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيْفِهٖ يَعْنِىْ اَنَّ الْقُرْاٰنَ اِسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا لَا اَنَّهٗ اِسْمٌ لِلنَّظْمِ فَقَطْ كَمَا يُنْبِئُ عَنْهُ تَعْرِيْفُهٗ بِالْاِنْزَالِ وَالْكِتَابَةِ وَالنَّقْلِ وَلَا اَنَّهٗ اِسْمٌ لِلْمَعْنٰى فَقَطْ كَمَا يُتَوَهَّمُ مِنْ تَجْوِيْزِ اَبِىْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ بِالْقِرَاءَةِ الْفَارِسِيَّةِ فِى الصَّلٰوةِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلٰى

النَّظْمِ الْعَرَبِیِّ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْاَوْصَافَ الْمَذْكُوْرَةَ جَارِيَةٌ فِی الْمَعْنٰی تَقْدِيْرًا وَ جَوَازُ الصَّلٰوةِ بِالْفَارِسِيَّةِ اِنَّمَا هُوَ لِعُذْرٍ حُكْمِیٍّ وَهُوَ اَنَّ حَالَةَ الصَّلٰوةِ حَالَةُ الْمُنَاجَاةِ مَعَ اللّٰهِ تَعَالٰی وَالنَّظْمُ الْعَرَبِیُّ مُعْجِزٌ بَلِيْغٌ فَلَعَلَّهٗ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ اَوْ لِاَنَّهٗ اِنِ اشْتَغَلَ بِالْعَرَبِیِّ يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنْهُ اِلٰی حُسْنِ الْبَلَاغَةِ وَالْبَرَاعَةِ وَيَلْتَذُّ بِالْاَسْجَاعِ وَالْفَوَاصِلِ وَلَمْ يَخْلُصِ الْحُضُوْرُ مَعَ اللّٰهِ تَعَالٰی بَلْ يَكُوْنُ هٰذَا النَّظْمُ حِجَابًا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰی وَكَانَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی مُسْتَغْرَقًا فِیْ بَحْرِ التَّوْحِيْدِ وَالْمُشَاهَدَةِ لَا يَلْتَفِتُ اِلَّا اِلَی الذَّاتِ فَلَا طَعْنَ عَلَيْهِ فِیْ اَنَّهٗ كَيْفَ يَجُوْزُ الْقِرَاءَةُ بِالْفَارِسِیِّ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَی الْعَرَبِیِّ الْمُنَزَّلِ وَاَمَّا فِیْ مَا سِوَی الصَّلٰوةِ فَهُوَ يُرَاعِیْ جَانِبَيْهِمَا جَمِيْعًا -

**ترجمہ** ۱- او قرآن نوم دے د نظم او د معنی د مجموعہ، دا د قرآن د تعریف نہ پس د قرآن د تقسیم د پارہ تمہید دے، یعنی قرآن د نظم او معنی د مجموعہ نوم دے نہ خو صرف د نظم نوم دے لکہ پہ انزال، کتابت، او نقل سرہ تعریف کول د دی خبر د کوی او نہ صرف د معنی نوم دے، لکہ ځنګہ چہ وھم پیدا کیږی، د امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ د دی خبری نہ چہ فارسی ژبہ کښی قرأت جائز دے، سرہ د قدرت نہ پہ نظم عربي باندې او د دی وجہ چہ اوصاف مذکورہ تقدیرًا پہ معنی کښی هم جاری دی، او پہ فارسی ژبہ کښی قراءت کول د یو عذر حکمی د وجهی نہ دی، او هغہ عذر دا دے چہ د مونځ حالت د اللہ پاک سرہ د راز نیاز حالت دے، او عبارت عربي انتہائی بلیغ او معجز وی او د دی وجہ نہ دا ممکنہ دہ چہ یو فارسی بان انسان پہ دی قادرہ نہ شی، یا د دی وجہ نہ کہ مونځ کونکے د عربي الفاظو سرہ مشغولہ شی، نو د دهٔ ذهن بہ د عربي د ی عمدہ بلاغت او براعت طرف منتقل شی، او دے بہ د مسجع او مقفّٰی عبارتونو سرہ خوند حاصلوی، او اللہ پاک سرہ بہ د دہ حضور خالص باقی نہ شی، بلکہ دا عربي عبارت بہ د دهٔ او اللہ پاک پہ مابین کښی یوہ پردہ جوړہ شی، او امام اعظم صاحبؒ چونکہ د توحید او مشاهدے پہ دریاب کښی غرق وو، د دی وجہ نہ ماسوی د اللہ پاک نہ بہ ئے بل طرف تہ التفات نہ کیدو، پس پہ هغہ باندی دا طعن نشی کیدلے چہ هغہ عربي ژبہ کوم چہ د اللہ د طرف نہ نازلہ شوی دہ، پہ هغے باندے کلہ

قدرت لرلونه باوجود خنګه دے، په فارسی ژبه کښې قراءت جائز منی، او دَ ماتخه نه ماسوئ امام صاحبؒ د نظم او معنی دواړه رعایت ساتی،

**تشریح:-** د بلاغت معنی ده . کلام فصیح دمقتضی الحال سره موافق کیدل، فصاحت، فضیلت، سجع دانسان په منثور کښې هغه لفظ دے کوم چه د جمله په آخر کښې واقع وی، بیا په بله جمله کښې هم ودی په مناسبت سره په آخر کښې دغه لفظ واقع وی، لکه دَ منار د ابتدائی عبارت اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ نه واخلی د اَلْقَیُّوم پورې درې جملے دی، او دهر جملے په آخر کښې میم دے، لیس دهر جملے په آخر کښې میم راوړے شوے دے، او رعایت د سجع شوے دے، اوکه چرته دغه شان صورت په قرآن پاک کښې وی، نو دیته فاصله وائی، جمعے فواصل راځی، لکه په سورة والضحٰی کښې هره جمله په الف مقصوره باندی ختمه شوے ده اوکه چرته دا صورت په یو منظوم کلام کښې واقع وی، نو دیته قافیه وائی لکه دحق کانړی د غزل خو اشعار چه هر یو شعر په کښې په "نہیں" باندی ختم شوے دے،

| | |
|---|---|
| بربادیٔ پیہم کا سب یاد نہیں ہے | یہ بات کبھی یاد تھی اب یاد نہیں ہے |
| اُس پہلی نظر پہلی ملاقات کا عالم | کچھ کچھ تو مجھے یاد ہے سب یاد نہیں ہے |
| نظریں رُخِ جاناں سے ہٹائے نہیں ہٹتیں، | دیوانہ ہوں دیوانہ اب یاد نہیں ہے |
| کیا پوچھتے ہو دوستو! رودادِ محبت | بس لٹ گیا لٹنے کا سبب یاد نہیں ہے ۔ |

(ترجمه)

| | |
|---|---|
| دتباهی او بربادیٔ هغه سبب یاد نه دے پاتے شوے | داخبره چرته یاده وه خو اوس نه وه یاده |
| د هغه اول وخت نظرا و د ملاقات منظر | څه نه څه خو یاد دے خو ټول نه دے یاد |
| دجانان دمخ نه که نظرا ړوم خو نه اوړی | لیونے یم اوس اوس هم نه دے یاد |
| اے دوستانو! دمحبت دحال څه تپوس رانه کوی، | لس زه خولټ شوم خو دی لټ کیدلو سبب نه دے یاد |

صاحب منارؒ به وړاندی د قرآن تقسیم بیانوی، دی وجه نه بطور تمهید داخبره بیانوی چه قرآن دڅه شی نوم دے پس په دی باره کښې درے قوله مذکور دی (۱) قرآن صرف نظم دے (۲) قرآن صرف نوم معنی دے، (۳) قرآن دنظم او معنی دمجموعے نوم دے، دماتن او دشارحؒ په نزد باندی هم داقول اصح دے، داوّل قول دلیل دادے چه وړاندی د قرآن په تعریف کښې دقرآن درې صفتونه بیان شوی دی، (۱) المنزل علی الرسول (۲) المکتوب

فی المصاحف (۳) المنقول عنہ نقلاً متواتراً او دا خبرہ مسلمہ دہ چہ دا نزال، کتابت او نقل سرہ لفظ خو متصف کیږي، لیکن معنی نہ، پس دینہ دا ثابتہ شوہ، چہ قرآن دالفاظو نوم دے او معنی لرہ پہ قرآن کښې څہ دخل نشتہ، دویم دلیل دا دے چہ اللہ پاک فرمائی إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا، مونږہ دے قرآن لرہ نازل کړے دے، پہ عربی ژبہ کښې، عربی ژبہ چہ پہ ټولو ژبو کښې فصیح، وسیع او منضبطہ او عزت مندہ ژبہ دہ، د قرآن د نزول د پارہ غورہ کړے شوہ، او د عربیت او غیر عربیت د الفاظو سرہ وی نہ د معنی سرہ، ځکہ معنی خو دا سی قدر مشترک دے، چہ دا پہ ټولو ژبو کښې موجودہ وی، پس د دی آیت نہ هم دا معلومہ شوہ، چہ قرآن صرف د الفاظو نوم دے، او معنی لرہ پہ قرآن کښې دخل نشتہ،

د دویم قول دلیل دا دے چہ پہ قرآن کښې قرأت فرض دے او امام صاحبؒ پہ عربی ژبہ باندی د قدرت لرلو نہ باوجود پہ فارسی ژبہ کښې د قراءت جواز پہ ماخذ کښې ورکړے دے، او دا هم ظاهرہ دہ چہ پہ فارسی قراءت سرہ د قرآن معنی خو موجود ېدلے شی، خو الفاظ نہ، پس ثابتہ شوہ چہ قرآن فقط د معنی نوم دے، نہ د الفاظو، دویم دلیل دا دے چہ اللہ تعالیٰ فرمائیلی دی وانہ لفی زبر الاولین، او دا قرآن پہ اولنو کتابونو کښې موجود دے او تمام اسمانی کتابونہ پہ غیر عربی ژبہ کښې وو، د دی وجہ نہ د قرآن پہ اولنو کتابونو کښې د معنی پہ لحاظ سرہ موجود والے خو راتلے شی، خو د الفاظو پہ اعتبار سرہ نہ، د دی آیت نہ هم دا معلومہ شوہ چہ قرآن د معنی نوم دے نہ د الفاظو،

د دریم قول دلیل د سابقہ دواړو اقوالو دلیلونہ دی، ځکہ د اول قول پہ دلائلو سرہ د قرآن نظم (لفظ) کیدل ثابت شو، او د ثانی قول پہ دلائلو سرہ د قرآن معنی کیدل ثابت شو، پس پہ دواړو سرہ دا ثابتہ شوہ چہ قرآن نوم د نظم او د معنی د مجموع دے، باقی شوہ دا اول قول د قائلینو دا خبرہ چہ انزال، کتابت او نقل سرہ صرف الفاظ متصف کیږي معنی نہ، نو د دی جواب دا دے چہ د غہ اوصاف مذکورہ د الفاظو پہ واسطے سرہ پہ معنی کښې هم جاری دی، یعنی د الفاظو پہ واسطہ سرہ معنی هم مکتوب منزل او منقول دہ پس هر کلہ چہ خبرہ دا سی شوہ نو تعریف د قرآن بہ صادق راځی پہ نظم او معنی دواړو باندی لهذا قرآن بہ نوم وی، د مجموعے نظم او معنی او د قول ثانی د قائلینو دا خبرہ چہ د امام صاحبؒ اجازت ورکول پہ فارسی ژبہ کښې د قرأت باوجو

«قدرت نه په نظم عربي باندې داده دليل دے چه قرآن نوم د معنی دے نو د دې جواب دا دے، چه دا اجازت د یو مصلحت د وجې نه دے او هغه دا چه د مانځه حالت دالله تعالیٰ د راز و نیاز د خبرو حالت دے، او عربي عبارت، انتهائی معنی خیز او انسان تره عاجز کونکے دے، دې وجه نه دا ممکنه ده چه مونځ کونکے په داسې حالت کښې پوره طور باندې دا عبارت په ژبه را وانه وړي، دې وجه نه ورته په فارسي کښې امام صاحبؒ اجازت ورکړو، یا دې وجې نه که مونځ کونکی په عربي قراءت کښې اخته شي نو ذهن به ئې د عربي الفاظو فصاحت او بلاغت او انتهائی عمده والی طرف ته منتقل شي، او دے به د مسجّع او مقفیٰ عبارتونو په خوند کښې اخته شي، او الله پاک ته به ئې حضور قلبي باقي نه شي، بلکه دا عبارت عربي به د ده او د الله پاک په مینځ کښې یوه پرده جوړه شي، او امام صاحبؒ چونکه د توحید او مشاهدے په دریاب کښې غرق وو، دې وجه ماسوی الله به ئې چا ته التفات نه کولو، پس
دالله د دې رسیدلی بنده د دې وجې نه به ئې دالله پاک نه ماسوی بل چا ته التفات نه دے مخبرے لو جے نه او ورل چه قراءت په فارسي ژبه کښې جائز دے،
د دینه دا خبره نه لازمیږي چه قرآن فقط د معنی نوم دے، د غه وجه ده چه د مانځه نه ماسوی امام صاحب په هر مقام کښې د لفظ او معنی دواړو رعایت ساتي، دې وجه نه امام صاحبؒ د حائضه ښځې د پاره او د جنبي د پاره په فارسي کښې قراءت جائز نه مني او هغه مصحف چه فارسي کښې لیکلے شوی، د هغې مسه کول جائز مني که چرته امام صاحب په نزد باندې قرآن فقط د معنی نوم دے، نو بیا بہ ئې دا خبره ناجائزه گنړله، په دُرِّ مختار کښې دي چه امام صاحب په آخر کښې رجوع کړې وه، د صاحبینو قول ته چه په فارسي ژبه کښې د مونځ کونکي د پاره قراءت جائز نه دے لپس که د امام صاحب د غه مرجوع الیه قول مخے ته کړے شي، نو بیا د دینه دا نه ثابتیږي، چه قرآن فقط د معنی نوم دے، د مذکوره دواړو آیاتونو اِنَّا اَنۡزَلۡنَاهُ قُرۡاٰنًا عَرَبِيًّا - او اِنَّهٗ لَفِيۡ زُبُرِ الۡاَوَّلِيۡنَ نه جواب دا دے چه حقیقت کښې قرآن نوم دے، د مجموعې لفظا و معنی په اوّل کښې نظم اصل او په ثاني کښې معنی اصل دا مجازاً دے او په یو شي باندې په استدلال په حقیقت سره کوي، نه په مجاز سره، دویم جواب دا دے چه د اِنَّا انزلناه الخ سره د نظم د قرآن اثبات کیږي، او د اِنَّهٗ لَفِيۡ زُبُرِ الۡاَوَّلِيۡنَ نه معنی د قرآن ثابتیږي، پس په دواړو آیاتونو سره د نظم او معنی دواړو مجموعه قرآن کیدل ثابت شو.

وَاِنَّمَا اُطْلِقَ النَّظْمُ مَكَانَ اللَّفْظِ رِعَايَةً لِلْاَدَبِ لِاَنَّ النَّظْمَ فِي اللُّغَةِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ وَاللَّفْظُ هُوَ الرَّمْيُ وَاِنْ كَانَ النَّظْمُ يُطْلَقُ فِي الْعُرْفِ عَلَى الشِّعْرِ اَيْضًا وَيَنْبَغِي اَنْ يُعْلَمَ اَنَّ النَّظْمَ اِشَارَةٌ اِلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ وَالْمَعْنٰى اِلَى الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَلٰكِنَّ الْمَعْنَى الَّذِيْ هُوَ تَرْجَمَةُ النَّظْمِ حَادِثٌ كَالنَّظْمِ لِاَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ قِصَّةِ يُوْسُفَ وَاِخْوَتِهٖ وَعَنْ فِرْعَوْنَ وَغَرَقِهٖ مَثَلًا وَكُلُّ ذٰلِكَ حَادِثٌ ثُمَّ هُوَ دَالٌّ عَلٰى اَمْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَنَهْيِهٖ وَحُكْمِهٖ وَخَبَرِهٖ وَهُوَ قَدِيْمٌ بِلَا رَيْبٍ عِنْدَنَا فَتَنَبَّهْ لَهٗ -

**ترجمہ:-** او ماتنؒ د ادب لحاظ کړے او د لفظ په ځائے باندې ئے نظم استعمال کړے دے، ځکه د نظم معنی ده، په مزې کښې ملغلرے پیرل او د لفظ معنی د غورزول، اګر چه د نظم په عرف کښې اطلاق په شعر هم کیږي، او دا پیژندل مناسب دي چه په نظم سره کلام لفظي طرف ته او په معنی سره کلام نفسي طرف ته اشاره ده، لیکن هغه معنی کومه چه ترجمه د نظم ده، د نظم په شان حادثه ده، ځکه دا نوم دے د یوسف او برادرانِ یوسف، او د فرعون او د هغه د غرق کیدلو قصو او د ا تمام خبرې حادث دي بیا نظم دَ قرآن دلالت کوي په امر او نهي او په حکم د الله او په خبر د هغه او دا زمونږ په نزد باندې قدیم دي، ځان سنه پوهه کړه،

**تشریح:-** وَاِنَّمَا اُطْلِقَ الخ جواب د یو سوال دے، سوال دا دے چه لفظ او نظم دواړه په یو مفهوم باندې دلالت کوي، مګر لفظ په نسبت سره نظم ته زیات شهرت لري، او په عبارت کښې د مشهور لفظ استعمال ډیر فصیح وي، لهٰذا ماتنؒ د لفظ نظم په ځائے باندې لفظ لفظ استعمالول پکار وو، ددې جواب دا دے چه نظم په لغت کښې په مزې کښې ملغلرے پیرلو ته وائي کومه چه یوه ښه معنی ده، او لفظ په لغت کښې غورزولو ته وائي کومه چه بده معنی ده، پس ماتنؒ د ادب د وجهې نه د لفظ په ځائے باندې استعمال د نظم کړے دے، او په اشعارو کښې هم چونکه په مزې کښې د ملغلرو پیرلو په شان الفاظ او کلمات باقاعدګۍ سره مرتب کولے شي، د دے وجې نه په عرف کښې د نظم استعمال په اشعارو هم کیږي، اګر چه دا بدې معنی طرف ته اشاره کوي، ځکه الله پاک فرمائي وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ

الْغَاوُنَ ، او د شاعرانو خبرو پسے به هغه خوک ځي کوم چه بے لاری دی ، په دی ایتکښي الله پاک د شعراء مذمت فرمایلے دے ، او د شاعرانو مذمت د هغوی د شعر ویلو د وجې نه دے ، پس هر کله چه شاعران مذموم شول نو شعر خو به ئے په طریقه اولی سره مذموم وی ،

صاحب نور الانوارؒ فرمائی چه په متن کښي په نظم سره کلام لفظي طرف ته او په معنی سره کلام نفسي طرف ته اشاره ده ، د کلام نفسي نه مراد هغه قدیم صفت دے کوم چه په الله پاک پورې قائم دے ، او د سکوت او گونگی والی منافی دے ، په دی باندی کلام لفظي بطور د دلالت عقلی دلالت کوی ، دا خیال ساتل پکاردی چه د لفظ معنیٰ اطلاق په دوه معنو باندی کیږی (۱) کلام نفسي (۲) ترجمه د نظم ، یعنی د کلام نفسي تعبیر هم په معنی سره کیږی او په ترجمه د نظم باندی هم د معنی اطلاق کیږی ، لیکن هغه معنی چه په هغے سره اشاره کلام نفسي ته کیږی هغه زمونږه په نزد باندی قدیمه ده ، ځکه کلام نفسي د الله پاک صفت دے ، او زمونږ په نزد باندی د الله پاک تمام صفات قدیم دی ، اگرچه بعض گمراه فرقے دد تاپلی دی چه صفات الٰهیه حادث دی ، او هغه معنی کومه چه د نظم ترجمه ده ، هغه ، هغه شان حادثه ده ، ځرنګه چه نظم او کلام لفظي حادث دے ، وجه دا ده چه د نظم ترجمه مثلاً د یوسفؑ او برادران یوسف ، فرعون او د هغه د غرق کیدلو د قصو او د غه شان نورو قصو باندی مشتمل مضامین دی ، او دا ټول حادث دی ، پس معلومه شوه چه د نظم ترجمه هم په شان د نظم حادثه ده ، هاں البته د و مره خبره ده ، چه نظم د قرآن په امر الٰهي او نهی حکم خبر باندی هم دلالت کوی ، او دا تمام قدیم دی زمونږه په نزد باندی ، مطلب دا چه نظم د قرآن د الله د کوم امر نهی وغیره نشاندهي کوی ، هغه امر او نهی وغیره قدیم دی ، ځرنګه چه د الله پاک ذات قدیم دے ،

وَإِنَّمَا تُعْرَفُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ بِمَعْرِفَةِ أَقْسَامِهِمَا شُرُوعٌ فِي تَقْسِيمَاتِهِ أَيْ إِنَّمَا تُعْرَفُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بِمَعْرِفَةِ تَقْسِيمَاتِ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى فَالْأَقْسَامُ بِمَعْنَى التَّقْسِيمَاتِ لِأَنَّ هٰهُنَا تَقْسِيمَاتٌ مُتَعَدِّدَةٌ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيمٍ أَقْسَامٌ لَا أَنَّ الْكُلَّ أَقْسَامٌ مُتَبَايِنَةٌ بِنَفْسِهَا بَلْ تَجْتَمِعُ أَقْسَامُ تَقْسِيمٍ مَعَ أَقْسَامِ تَقْسِيمٍ آخَرَ وَإِنَّمَا قَالَ

اَقْسَامُهُمَا وَلَمْ يَقُلْ اَقْسَامُهُ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ مَنْشَأَ التَّقْسِيْمِ هُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا فَبَعْضُهُمْ عَلٰى اَنَّ التَّقْسِيْمَاتِ الثَّلٰثَةَ الْاُوْلٰى لِلنَّظْمِ وَالرَّابِعَ لِلْمَعْنٰى وَبَعْضُهُمْ عَلٰى اَنَّ الدَّلَالَةَ وَالْاِقْتِضَاءَ لِلْمَعْنٰى وَالْبَوَاقِيْ لِلنَّظْمِ وَالْاَصَحُّ اَنَّهُ فِيْ كُلِّ قِسْمٍ يُرَاعَى النَّظْمُ مَعَ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمَعْنٰى ۔

**ترجمہ:** دَنظم اودَ معنی د اقسامو پہ معرفت سره دشرع د احکامو معرفت کیږی، دلته نه د نظم دال علی المعنیٰ تقسیمات شروع کیږی، یعنی دحلالو وحرامو احکامِ شرع معرفت دنظم او معنی د تقسیماتو پہ معرفت سره کیږی، پس اقسامِ تقسیمات پہ معنیٰ سره دے، ځکه دلته کښې څلور تقسیمات دی، او دهر تقسیم نه لاندې څلور څلور قسمونه دی، داسې نه چه ټول قسمونه متباین بذاتها دی، بلکه د یو تقسیم قسمونه د بل تقسیم د قسمونو سره جمع کیږی، او مصنّف اقسامهما ووئیل او اقسامه ئے و نه وئیل وپاره د دې چه پہ دې خبره تنبیه راشی چه د تقسیم منشاء نظم او معنی دواړه دی، دې وجه نه بعض حضرات پہ دې قائل دی، چه اوّل درې تقسیمات د نظم دی، او څلورم تقسیم د معنی دے، او بعض حضرات پہ دې باندې قائل دی، چه دلالت او اقتضاء د معنی قسمونه دی، او باقی د نظم او صحیح خبره دا ده چه هر قسم کښې نظم داسې ملحوظ دے، چه هغه پہ معنیٰ هم دلالت وکړی،

**تشریح:** مصنّفؒ د نظم اود معنی یعنی قرآن څلور تقسیمات بیان کړی دی د اوّل تقسیم د لاندې څلور قسمونه دی، (۱) خاص (۲) عام (۳) مؤوّل (۴) مشترک، دَدویم قسم د لاندې هم څلور قسمونه دی، (۱) ظاهر (۲) نصّ (۳) مفسّر (۴) محکم څلور ددې مقابل دی، (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابه، د دریم تقسیم د لاندې هم څلور قسمونه دی، (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایه - د څلورم تقسیم د لاندې هم څلور قسمونه دی، (۱) استدلال بعبارة النصّ (۲) استدلال باشارة النصّ (۳) استدلال بدلالة النصّ (۴) استدلال باقتضاء النّص، ټول چه ملاؤ شی نو شل اقسام شول، لیکن دا ټول اقسام یو بل سره متخالف او متباین نه دی، بلکه د یو قسم اقسام د بل تقسیم د اقسامو سره جمع کیدے شی، مثلاً خاص د حقیقت سره جمع کیدے شی، او داسې ده لکه د یو تقسیم پہ اعتبار سره د اسم دوه قسمونه دی (۱) معرب او مبنی، او د بل تقسیم پہ اعتبار سره هم دوه قسمونه دی، (۱) معرفه (۲) نکره، نو

معرب د نکرے او معرفے سرہ جمع کیدے شی، پس پہ متن کښې د اقسامو نہ مراد تقسیمات دی، لیکن تعبیر د تقسیمات نہ پہ اقسام سرہ دی وجهی نہ وشو چہ مقصود د تقسیمات نہ، نہ دی مگر اقسام، وَتَعْبِيرُ التَّسَامُحَاتِ) او دا عبارت مطلب دادے چہ د حلالو او حرامو وغیرہ هغه اقسام کوم چہ د قرآن نہ ثابت دی، د هغوی معرفت چونکه د نظم او معنی تقسیماتو پہ معرفت باندی موقوف دی، دی وجهی نہ د ټولو نہ وړاندې د هغه تقسیماتو تعریف ضروری دے، دی وجہ نہ بہ مصنف اوّل د تقسیماتو تعریف کوی، دی نہ پس بہ احکام د شرع بیانوی، پاتې شوه دا خبره چہ مصنف اوّل اقسامها د تثنیه د ضمیر سره ولے ذکر کړو، د ضمیر واحد اقسامه سره ئے ولے ذکر نہ کړو، نو د دی جواب دادے، چہ اقسامها سره د ی خبرے باندی تنبیه ورکوی، چہ مقسم مجموعه نظم او معنی دواړه دی نہ فقط نظم او نہ فقط معنی، دی وجهی نہ بعض علماؤ اصولو پہ دی قائل دی چہ د اوّل تقسیمات ثلثو مقسم نظم دے، او د څلورم تقسیم مقسم معنی ده، او بعض حضرات پہ دی قائل دی چہ پہ دی شلو اقسامو کښې فقط دوه قسمونہ یعنی دلالة النص او اقتضاء النص د معنی دی او نور د نظم، لیکن قول د شارح پہ هر یو قسم نظم داسې ملحوظ دے، چہ دال علی المعنی هم دے،

وَذَالِكَ أَرْبَعَةٌ أَيِ الْمَذْكُورُ فِيْمَا قَبْلُ وَهُوَ التَّقْسِيْمَاتُ أَرْبَعَةُ تَقْسِيْمَاتٍ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيْمٍ مِنْهَا أَقْسَامٌ عَدِيْدَةٌ كَمَا سَيَأْتِيْ وَذَالِكَ لِأَنَّ الْبَحْثَ فِيْهِ إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ عَنِ الْمَعْنٰى وَهُوَ التَّقْسِيْمُ الرَّابِعُ أَوْ عَنِ اللَّفْظِ فَإِمَّا بِحَسْبِ اسْتِعْمَالِهِ وَهُوَ التَّقْسِيْمُ الثَّالِثُ أَوْ بِحَسْبِ دَلَالَتِهٖ فَإِنْ اُعْتُبِرَ فِيْهَا الظُّهُوْرُ وَالْخِفَاءُ فَهُوَ الثَّانِيْ وَإِلَّا فَهُوَ الْأَوَّلُ -

**ترجمه:-** او هغه څلور دی، یعنی وړاندې مذکور تقسیمات، څلور تقسیمات دی، او پہ دی کښې د هر تقسیم نہ لاندې څو څو قسمونہ دی، څرنګه چہ اننده بہ راشی، او دا دے وجه نہ چہ پہ کتاب کښې بہ بحث یا د معنی نہ کیږی، او دا څلورم تقسیم دے، او یا د لفظ نہ نو یا لفظی بحث بہ یا د لفظ د استعمال پہ لحاظ سره دی، او دا دریم تقسیم دے، یا د لفظ د دلالت پہ اعتبار سره بیا کہ پہ دی کښې د ظهور او خفاء اعتبار هم وو، نو دا دریم تقسیم دے، ورنه اوّلنے تقسیم دے،

**تشریح:** - المذکور فیما قبل عبارت نه شارحؒ دیو سوال جواب ورکوی، سوال دا دے چه د ذالك مشار الیه لفظ د الاقسام دے، او اقسام د جمع په وجه باندې د واحد مؤنث په حکم کښې دے، او د واحد مونث طرف ته اشاره کولو دپاره تلک راغلے دے، نه ذالكَ، لهٰذا ماتنؒ لره تلكَ اربعة ویل پکار وو، ددې جواب دا دے چه دَ ذالكَ مشار الیه لفظ د المذکور فیما قبل دے، او دا مفرد مذکر دے، او د مفرد مذکر دپاره ذالک راځي، نه تلک، دې وجهې دلته کښې ذالكَ بیان کړے شو، اربعة تقسیمات عبارت ایستلو سره دا ظاهر کول دي، چه په ذالك اربعةٌ کښې تنوین عوض د مضاف الیه نه دے، بهرحال ما قبل کښې چه دَکوم تقسیما تو ذکر شوے دے نو هغه څلور تقسیمات دي، او د هر تقسیم د لاندې څوڅو قسمونه دي، او دَ څلورو تقسیماتو په مابین کښې دلیل د حصر دا دے، چه په کتاب الله کښې به بحث یا صرف دَ لفظ نه کیږي، یا صرف دَ معنی که اوّل وي نو دا تقسیم رابع دے، او که ثاني وي نو دا لفظي بحث به یا د لفظ د استعمال په لحاظ سره وي یا د دلالت علی المعنی په لحاظ سره، که اوّل وو، نو دا تقسیم ثالث شو او که ثاني دې نو یا به په کښې د ظهور او خفاء اعتبار وي، یا به نه وي، نو دا تقسیم ثاني که وي، او که نه وي نو دا تقسیم اوّل دے،

اَلْاَوَّلُ فِيْ وُجُوْهِ النَّظْمِ صِيْغَةً وَلُغَةً يَعْنِيْ اَنَّ التَّقْسِيْمُ الْاَوَّلُ فِيْ طُرُقِ النَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الصِّيْغَةِ وَاللُّغَةِ وَالطُّرُقُ هِيَ الْاَنْوَاعُ وَالْاَصْنَافُ وَالصِّيْغَةُ هِيَ الْهَيْأَةُ وَاللُّغَةُ وَاِنْ كَانَ يَشْمَلُ الْمَادَّةَ وَالْهَيْأَةَ كِلَيْهِمَا لٰكِنْ اُرِيْدَ بِهِمَا هٰهُنَا الْمَادَّةُ لِلْمُقَابَلَةِ فَهُمَا مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ كِنَايَةٌ عَنِ الْوَضْعِ فَكَاَنَّهُ قَالَ الْاَوَّلُ فِيْ اَنْوَاعِ النَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الْوَضْعِ اَيْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ وُضِعَ لِمَعْنًى وَاحِدٍ اَوْ اَكْثَرَ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ اِسْتِعْمَالِهٖ وَظُهُوْرِهٖ وَاِنَّمَا قَدَّمَ الصِّيْغَةَ عَلَى اللُّغَةِ لِاَنَّ لِلْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ زِيَادَةَ تَعَلُّقٍ بِالصِّيْغَةِ فِي الْاَغْلَبِ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَلْخَاصُّ وَالْعَامُّ وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُؤَوَّلُ لِاَنَّ اللَّفْظَ اِمَّا اَنْ يَّدُلَّ عَلٰى مَعْنًى وَاحِدٍ اَوْ اَكْثَرَ فَاِنْ كَانَ الْاَوَّلُ فَاِمَّا اَنْ يَّدُلَّ عَلَى الْاِنْفِرَادِ عَنِ الْاَفْرَادِ فَهُوَ الْخَاصُّ اَوْ اَنْ يَّدُلَّ مَعَ الْاِشْتِرَاكِ بَيْنَ الْاَفْرَادِ فَهُوَ الْعَامُّ وَاِنْ كَانَ الثَّانِيْ فَاِمَّا اَنْ يَّتَرَجَّحَ اَحَدُ مَعَانِيْهِ بِالتَّاوِيْلِ فَهُوَ الْمُؤَوَّلُ وَاِلَّا فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ فَالْمُؤَوَّلُ فِي الْحَقِيْقَةِ اِنَّمَا هُوَ مِنْ اَقْسَامِ الْمُشْتَرَكِ الَّذِيْ دَلَّ صِيْغَةً وَلُغَةً وَاِنْ كَانَ مَفْعُوْلُ فِعْلِ التَّاوِيْلِ

الَّذِیْ مِنْ شَانِ الْمُجْتَهِدِ ـ

ترجمه: ۱ـ تقسیم اوّل د صیغې او لغت په اعتبار سره د نظم د قسمونو بیان، یعنې اوّل تقسیم د صیغې او لغت په اعتبار سره د نظم د قسمونو په بیان کښې دے، د طرق معنی ده، انواع او اقسام او صیغه د هیئت نوم دے، او لغت اگرچه ماده او هیئت دواړو ته شامل دے، لیکن دلته کښې د مقابلې د وجې نه ماده مراد ده، پس صیغه او لغت دواړه مجموعی طور باندې کنایه ده د وضع نه، گویا مصنّفؒ دا وئیل چه اوّل تقسیم د وضع په لحاظ سره د نظم په اقسامو کښې دے، یعنې په دې لحاظ سره چه وضع د لفظی راغلې ده، د یو یا دوه معنو د پاره قطع نظر د استعمال او ظهور د معنی د لفظ نه، او په لغت باندې ئے صیغه ځکه مقدم کړه، چه عام طور باندې د عام او د خاص کیدلو تعلق زیات تر صیغې پورې کاوی، او دا څلور دی، خاص، عام، مؤوّل، مشترک، ځکه چه لفظ به یا په یو معنی باندې دلالت کوی یا د یو نه په زیاتو باندې، که اوّل وی نو یا به منفرد معنی باندې (بغیر د شرکت د غیر نه) دلالت کوی یا به سره د شرکت د غیر دلالت کوی، که اوّل وی نو دا خاص شو، او که ثانی وی نو دا عام شو، او که لفظ د یو نه په زیاتو معنو باندې دلالت کوی نو د دې هم دوه صورتونه دی، یا خو به د دې په معانیو کښې د تاویل په ذریعه باندې یو معنی لره، ترجیح ورکړې شوې وی، یا نه که اوّل وو نو دې ته مؤوّل وائی او که ثانی وو نو د یته مشترک وائی، پس مؤوّل په حقیقت کښې د هغه مشترک د قسمونو څخه دے، کوم چه دلالت کوی، د صیغې دواړو په اعتبار سره اگرچه مؤوّل د هغه فعل تاویل مفعول دے کوم چه شان د مجتهد دے،

تشریح: ۱ـ په متن کښې د وجوه معنی ده انواع او اقسام، صیغه د لفظ هغه خاص شکل دے، کوم چه د حروفو او حرکاتو او سکناتو د ترتیب نه حاصلیږی، او بعض حضراتو وئیلی دی چه صیغه هغه خاص شکل دے کوم چه لفظ ته د تعرّف په اعتبار سره حاصلیږی، او لغت اگرچه هیئت او مادے دواړو ته شامل دے، لیکن دلته کښې صرف ماده مراد ده، ځکه د لغت لفظ دلته کښې د مادے په مقابله کښې واقع دے، او د صیغې نه هیئت مراد دے، نو دې په مقابله کښې به د لغت نه ماده مراد وی، او د هیئت او مادے دواړو نه کنایةً وضع مراد ده، نو گویا ماتنؒ داسې وئیل چه اوّل تقسیم د وضع په اعتبار سره د نظم په قسمونو کښې دے

**یعنی د استعمال** او ظهور نه قطع نظر نظم یا به یا د یو معنی د پاره وضع کړے شوے وی یا د یونه زیات - وَ اِنَّمَا قَدَّمَ الصِّیْغَةَ الخ سره جواب د یو سوال کوی، سوال دا دے چه و پاندی تیر شو چه د صیغې نه هیئت او د لغت نه ماده مراد ده، مقدم کول پکار وو، د پاره د دی چه وضع او طبع کښی موافقت راغلے وے، د دی جواب دا دے چه د لته کښی د خاص او عام د مقدّم کولو بیان مقصود دے، او د عموم او خصوص زیات تعلّق عام طور باندی د صیغې سره وی، نه د مادے سره، مثلاً په رَجُلٌ کښی خصوص او په رجال کښی عموم د صیغې د وجهې راغلے دے، نه د مادے د وجهې نه، ځکه ماده "ر" "ج" "ل" خو په دواړو کښی یو شان ده، پس چونکه د لته کښی تقدیم د عام او دَ خاص مقصود دے، او د عموم او دَ خصوص تعلّق د صیغې سره وی، نه د لغت سره د دی وجهې نه په متن کښی صیغه مقدّم کړے شوه،

صاحب المنار واٸی چه د نظم په اعتبار د وضع سره څلور اقسام دی (۱) خاص (۲) عام (۳) مؤوّل (۴) مشترک، د دی څلورو واړو په مابین کښی وجه د حصر دا ده چه لفظ د وضع په اعتبار سره به یا په یو معنی دلالت کوی یا په زیاتو باندی، که اوّل دی نو یو معنی باندی به یا بغیر د شرکت د غیر نه دلالت کوی، نو دا خاص دے، او که سره د شرکت د غیر نه دلالت کوی نو عام دے، او که ثانی دی یعنی لفظ د یو نه په زیاتو معانیو دلالت کوی، نو د دی دوه صورتونه دی په دی کښی به یو معنی لره یا دَ تاویل په ذریعه باندی ترجیح ورکړے شوی وی، دا مؤوّل شو او که نه وی نو دا مشترک شو،

فالمؤول فی الحقیقة الخ سره جواب د یو سوال کوی، سوال دا چه مؤوّل د فعل تاویل مفعول دے، او تاویل کار د مجتهد دے، نو مؤوّل د وضع په اعتبار سره د نظم قسم قرار کول څرنګه درست دی، د دی جواب دا دے چه مؤوّل قسم د مشترک دے، په دی طور باندی چه مشترک کوم چه د وضع په اعتبار سره په کثیر معنی باندی دلالت کوی، که چرته د دی یو معنی لره ترجیح ورکړے شی نو هغه به مووّل وی، پس مؤوّل د مُشترک یو قسم دے، او مشترک باعتبار الوضع قسم دے د نظم، او قسم د قسم قسم دَ شئ وی د دی وجه نه دَ مشترک په واسطه سره مؤوّل باعتبار الوضع قسم د نظم شو، او که څوک دا اعتراض وکړی چه هر کله مؤوّل قسم د نظم دے او مشترک هم قسم د نظم دے، نو بیا خود مؤوّل او د مشترک په مابین کښی تقابل پکار وو، وجه دا ده چه د یو تقسیم د اقسامو په مابین کښی تقابل ضروری دے، حالانکه د مؤوّل

او مشترک په مابین کښې تقابل نشته ، دَدې جواب دا دے چه هرکله مؤوّل قسم د مشترک شو نو د مؤوّل او مشترک په مابین کښې تقابل ضروری نه شو ، ځکه د قسم او مقسم په مابین کښې تقابل نه وی ، او که مؤوّل د مشترک قسم و منی ، نو جواب به دا دی ، چه د مؤوّل او مشترک په مابین کښې تقابل تباین موجود دے ، هغه دا سې چه مؤوّل قید د ترجیح سره مقید دے او مشترک د عدم ترجیح سره مقید دے ، پس هرکله چه مؤوّل مع الترجیح وی ، او مشترک بدون الترجیح وی ، نو تقابل بینهما ظاهر دے ، (تقابل د عدم والملکه په کښې افو وحیدک الله حقانی)

وَالثَّانِیْ فِیْ وُجُوْهِ الْبَیَانِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ اَیْ التَّقْسِیْمُ الثَّانِیْ فِیْ طُرُقِ ظُهُوْرِ الْمَعْنٰی وَخِفَائِهٖ بِذٰلِكَ النَّظْمِ الْمَذْکُوْرِ فِی التَّقْسِیْمِ الْاَوَّلِ مِنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ اَیْ کَیْفَ یَظْهَرُ الْمَعْنٰی مِنَ النَّظْمِ مَسُوْقًا اَوْ غَیْرَ مَسُوْقٍ مُحْتَمِلًا لِلتَّاوِیْلِ اَوْ لَا وَکَیْفَ یَخْفَی الْمَعْنٰی مِنَ اللَّفْظِ خِفَاءً سَهْلًا اَوْ کَامِلًا وَهِیَ اَرْبَعَةٌ اَیْضًا الظَّاهِرُ وَالنَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ وَالْمُحْکَمُ لِاَنَّهٗ اِنْ ظَهَرَ مَعْنَاهُ فَاِمَّا اَنْ یَحْتَمِلَ التَّاوِیْلَ اَوْ لَا فَاِنِ احْتَمَلَهٗ فَاِنْ کَانَ ظُهُوْرُ مَعْنَاهُ بِمُجَرَّدِ الصِّیْغَةِ فَهُوَ الظَّاهِرُ وَاِلَّا فَهُوَ النَّصُّ وَاِنْ لَمْ یَحْتَمِلْهُ فَاِنْ قَبِلَ النَّسْخَ فَهُوَ الْمُفَسَّرُ وَاِلَّا فَهُوَ الْمُحْکَمُ فَهٰذِهِ الْاَقْسَامُ کُلُّهَا بَعْضُهَا اَوْلٰی مِنْ بَعْضٍ فَیُوْجَدُ الْاَدْنٰی فِی الْاَعْلٰی وَلَا تَبَایُنَ بَیْنَهُمَا وَاِنَّمَا التَّبَایُنُ بِحَسَبِ الْاِعْتِبَارِ بِخِلَافِ الْخَاصِّ مَعَ الْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ فَاِنَّهَا مُتَقَابِلَةٌ بِنَفْسِهَا فَلِهٰذَا لَمْ یَذْکُرِ التَّقَابُلَ فِی التَّقْسِیْمِ الْاَوَّلِ وَذَکَرَ فِی الثَّانِیْ فَقَطْ فَقَالَ وَبِهٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ اَرْبَعَةٌ تُقَابِلُهَا اَیْ لِهٰذِهِ الْاَقْسَامِ الْاَرْبَعَةِ لِلظُّهُوْرِ اَقْسَامٌ اَرْبَعَةٌ اُخَرُ تُقَابِلُهَا فِی الْخِفَاءِ فَکَمَا اَنَّ فِی الْاَوَّلِ بَعْضُهَا اَوْلٰی مِنْ بَعْضٍ فِی الظُّهُوْرِ کَذٰلِكَ فِی الْمُقَابِلِ بَعْضُهَا اَوْلٰی مِنْ بَعْضٍ فِی الْخِفَاءِ فَیُوْجَدُ الْاَدْنٰی فِی الْاَعْلٰی وَهِیَ الْخَفِیُّ وَالْمُشْکِلُ وَالْمُجْمَلُ وَالْمُتَشَابِهُ لِاَنَّهٗ اِنْ خَفِیَ مَعْنَاهُ فَاِمَّا اَنْ یَکُوْنَ خِفَاؤُهٗ لِعَارِضٍ غَیْرِ الصِّیْغَةِ فَهُوَ الْخَفِیُّ اَوْ لِنَفْسِ الصِّیْغَةِ فَاِنْ اَمْکَنَ اِدْرَاکُهٗ بِالتَّاَمُّلِ فَهُوَ الْمُشْکِلُ وَاِنْ لَمْ یُمْکِنْ فَاِنْ کَانَ الْبَیَانُ مَرْجُوًّا مِنْ جَانِبِ الْمُتَکَلِّمِ فَهُوَ الْمُجْمَلُ وَاِلَّا فَهُوَ الْمُتَشَابِهُ وَهٰذَا التَّقْسِیْمُ وَکَذَا التَّقْسِیْمُ الرَّابِعُ یَتَعَلَّقُ بِالْکَلَامِ کَمَا اَنَّ التَّقْسِیْمَ الْاَوَّلَ

وَالثَّالِثُ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ۔

**ترجمہ:۔** دویم تقسیم هم دهغه نظم په بیان دا قسامو کښې یعنې دویم تقسیم د معنی نظم کوم چه په اوّل تقسیم یعنې خاص عام کښې مذکور دے د ظهور د معنی او خفاء معنی په اقسامو کښې دے، یعنې معنی د نظم نه په حالت دَ سیاق کښې یا غیر سیاق څرنګه به ظاهر یږی، د تاویل احتمال به لری او که نه لری، او معنی به دَ نظم نه څرنګه پټه وی لږه غوندی او که پوره غوندی، او دا هم څلور دی، ظاهر، نص، مفسّر، مُحْکم، وجه دا چه که معنی د نظم ظاهره وی، نو یا به تاویل احتمال لری او یا نه لری، که احتمال د تاویل لری نو دی دوه صورته دی، ) حُکه که ظهور دَ معنی محض دَ صیغې نه وی نو دا ظاهر شو، ورنه نص دے، او که احتمال د تاویل نه لری، ز نو دی دوه صورته دی ) حُکه نظم به یا نسخ قبلوی نو دا مفسّر شو او که دا سې نه وی محکم شو، په دې تمام قسمو نو کښې بعض د بعض نه اولی دی، لهٰذا ادنیٰ قسم به په اعلیٰ کښې موجود وی، او په دې څلور قسمونو کښې به خپل مینځ کښې تباین نه وی، صرف اعتبار تباین به وی، په خلاف د خاص باندې، کله چه دا دَ عام او مشترک سره وی نو په دې کښې حقیقي تباین دے، دې وجې نه مصنّف رح په تقسیم اوّل کښې د مقابل ذکر نه دے کړے، او صرف په تقسیم ثانی کښې ئے ذکر کړے دے، فرمائی چه دَ دې څلور قسمونو د پاره نور څلور قسمونه دی، کوم چه د دې مقابل وی، یعنې دَ ظهور د دې څلور قسمونو د پاره نور څلور قسمونه دی کوم چه په خفاء کښې د دې مقابل دی، لیس څرنګه چه په تقسیم اوّل کښې بعض د بعض نه په ظهور کښې اولیٰ دی، د غه شان په مقابل قسمونو کښې هم بعض د بعض نه په خفاء کښې اولیٰ دی او ادنیٰ به موجود یږی په اولیٰ کښې او هغه خفی، مشکل، مجمل او متشابه دی، وجه حصر دا ده که معنی د نظم خفی وی نو دی دا خفاء به د صیغې نه علاوه د یو عارض د وجې نه وی، نو دا خفی دے، یا به دَ نفس صیغې د وجې نه وی لیس که ادراک د دې په تامّل سره ممکن وی، نو دا مشکل دے، او که ممکن نه وی نو یا به د متکلم د وجې نه د صراحت اُمید وی یا به نه وی که وی نو دا مجمل شو، او که نه وی نو دا متشابه شو، او دا تقسیم: وَ څلورم تقسیم د کلام سره تعلق لری، لکه څرنګه چه اوّل تقسیم او دریم تقسیم د کلمې سره تعلق لری، څرنګه چه ظاهره ده،

تشریح:۔ مصنفؒ وفرمائل چه د نظم دویم تقسیم د ظهور معنی په اعتبار سره دے. یعنی د لفظ معنی ظاهره ده او که پټه ده، که ظاهره وی نو په حالت د سیاق او غیر سیاق کښې به یا احتمال د تاویل او تخصیص لری یا به نه لری، او که معنی پټه وی نو څرنګه پټه ده لږه که کامله، بهرحال دَ معنی دَ ظهور په اعتبار سره د لفظ څلور قسمونه دی (۱) ظاهر (۲) نصّ (۳) مفسّر (۴) مُحکَمُ، په دی څلور وکښې وجهٔ حصر داده که معنی د لفظ ظاهره وی، نو دوه حالاتو نه به خالی نه وی، یا به احتمال د تاویل او تخصیص لری، او یا به نه لری، که احتمال د تاویل او تخصیص لری نو بیا به خالی نه وی، د دوه حالاتو نه، یا به د معنی د لفظ ظهور فقط د صیغے نه راځی، (برابره خبره ده که دغه مذکوره لفظ د معنی د بیان د پاره راوړے شوے وی، او که نه وی په دی شرط باندی که سامع د اهل لسان نه وی.) یا صرف د صیغے نه به د معنی ظهور نه راځی بلکه لفظ به د دی د بیان د پاره راوړے شوے وی، که ظهور دَ معنی فقط د صیغے نه وی، نو دا ظاهر دے او که فقط د صیغے نه، نه وی نو دا نص دے، او که معنیٰ د لفظ د تاویل او تخصیص احتمال و نه لری نو دا هم د دوه حالاتو نه به خالی نه وی، یا به ئے په زمانه دَ رسول الله صلی الله علیه وسلم کښې نسخ قبول کړی وی، دا مفسر شو، او یا به ئے نسخ نه وی، قبول کړی دا محکم شو، بیا نسخ نه قبلول یا خو د دی وجه نه به وی، چه عقلاً به په دی کښې د نسخ احتمال نه وی، لکه هغه آیات کوم چه دلالت کوی په وحدانیت او وجود باری تعالیٰ باندی، او که د دی وجه نه چه انقطاع د وحی راغلی ده، اوّل ته محکم لعینه او ثانی ته محکم لغیره وائی۔

ضیاء نور الانوارؒ وائی چه په دی اقسام اربعو کښې حقیقی تباین نشته، بلکه اعتباری تباین دے، یعنی، دا دے په خلاف په اقسام و د تقسیم اوّل کښې حقیقی تباین دے، په ظاهر او نص وغیره کښې اعتباری تباین په دی طور باندی دے، چه په ظاهر کښې عدم سوق د کلام معتبر دے، او په نص کښې سوق د کلام معتبر دے، په مفسر کښې د قبول نسخ اعتبار دے او په محکم کښې د عدم قبول نسخ اعتبار دے، او حقیقی تباین په کښې د دوی وجه نه موجود دے، چه محکم په ظهور کښې د مفسر نه اقوی او اعلیٰ دے، او مفسر د نص نه اقوی دے، او نص د ظاهر نه اقوی دے، د دی وجهٔ نه ظاهر به په نص

کښې موجود وي، او نصّ به په مفسّر کښې موجود وي، او مفسّر به په محکم کښې موجود
وي، او کله چه دوه قسمونه جمع شو نو په دې کښې به حقیقي تباین نه وي، پس دَ
تقسیم اوّل په اقسامو خاص عام وغیره کښې حقیقي تباین موجود دے، دې وجهې نه مصنف
دووې دَ مقابل قسمونه ذکر نه دے کړے، او دَ تقسیم ثاني په اقسامو کښې حقیقي تباین او
تقابل موجود نه دے، دې وجه نه ئے دووې د مقابل قسمونو ذکر وکړو، دې وجه نه
ئے و فرمائیل چه دَ ظهور په اعتبار سره د نظم د مذکوره قسمونو د پاره څلور قسمونه
نور دي کوم چه په خفاء کښې ددې مقابل دي، پس څرنګه چه دَ ظهور په اعتبار سره بعضو
د بعضو نه اقوي او اولي دي دغه شان ددوي په مقابل قسمونو کښې د خفاء په اعتبار سره
بعض دَ بعض نه اقوي او اولي دي، او هغه څلور قسمونه دا دي، (۱) خفي (۲) مشکل
(۳) مجمل (۴) متشابه، وجه د حصر په کښې دا ده که د لفظ معنی خفي وي نو ددې
دوه صورتونه دي، د اخفاء به یا د نفس صیغې د وجهې نه وي، یا د صیغې نه علاوه د یو
عارض د وجهې نه به وي که د عارض د وجهې نه وي نو دا خفي دے، او که دَ نفس صیغې
د وجهې نه دا خفاء وي نو بیا ددې دوه صورته دي، ځکه سیاق او سباق کښې تامّل
د وجهې نه به یا ددې ادراک ممکن وي او یا به نه وي، او که ادراک ئې ممکن وي، نو دا
مشکل دے، او که ادراک ئې ممکن نه وي نو ددې بیا دوه صورته دي یا به د متکلم د جانب
نه ددې صراحت متوقع وي، یا به نه وي، که وي نو دا مجمل شو که نه وي دا متشابه شو،

**شارحؒ** و فرمائیل چه د تقسیم ثاني او رابع دواړه تعلق د کلام سره دے، څرنګه
چه تقسیم اوّل او ثالث په ظاهره باندې د کلمه سره تعلق لري، تقسیم رابع او ثاني دې
وجه نه د کلام سره تعلق لري، چه تقسیم ثاني د مراد دَ ظاهر کولو په اعتبار سره دے
او تقسیم رابع د مراد د ثالث کولو په اعتبار سره دے، او مراد دَ دوه کلمو په مابین کښې دَ نسبت
نوم دے، او کلام هغه لفظ دے کوم چه په اسناد سره دوه کلمو لره متضمن وي او
اسناد دیته وائي چه کله یو کلمې بلې کلمې ته داسې نسبت وشي چه مخاطب ته پوره پوره فائده
حاصله شي، حاصل دا چه اسناد د دوه کلمو په مابین کښې د نسبت نوم دے، او کلام هم
په حقیقت کښې د نسبت نوم دے، دې وجهې نه تقسیم ثاني او تقسیم رابع دواړه به کلام سره
متعلّق وي، دا هم ویلے شي چه په تقسیم ثاني سره دے مراد ظهور مراد دے او په تقسیم رابع

سره په مراد باندې اطلاع راځي او ظهور د مراد او اطلاع علی المراد دا په کلام سره کیږي، دې وجهې نه د تقسیم ثاني او تقسیم رابع دواړو تعلق به د کلام سره وي، او تقسیم ثالث او اوّل دې وجهې نه د کلمه سره تعلق لري، چه تقسیم اوّل د وضع په اعتبار سره دے، او د لفظ معنی ده یو لفظ د معنی دپاره متعین کول، او دا تعین معنی مفرده ده او دریم تقسیم د لفظ د استعمال په اعتبار سره دے او استعمال د لفظ هم معنی مفرده ده، پس په دواړو کښې معنی مفرده ملحوظه ده، او معنی مفرده د کلمه وي نه د کلام، دې وجهې نه د تقسیم اوّل او ثالث تعلق به د کلمه سره وي نه د کلام سره،

وَالثَّالِثُ فِيْ وُجُوْهِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ اَيِ التَّقْسِيْمُ الثَّالِثُ فِيْ طُرُقِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ الْمَذْكُوْرِ سَابِقًا مِنْ اَنَّهٗ اِسْتُعْمِلَ فِيْ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَوْ غَيْرِهٖ اَوْ اِسْتُعْمِلَ مَعَ انْكِشَافِ مَعْنَاهُ اَوْ اِسْتِتَارِهٖ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَيْضًا اَلْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَةُ لِاَنَّهٗ اِنِ اسْتُعْمِلَ فِيْ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَهُوَ حَقِيْقَةٌ اَوْ فِيْ غَيْرِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَمَجَازٌ ثُمَّ كُلٌّ مِنْهُمَا اِنِ اسْتُعْمِلَ بِانْكِشَافِ مَعْنَاهُ فَهُوَ الصَّرِيْحُ وَاِلَّا فَهُوَ الْكِنَايَةُ فَالصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَةُ يَجْتَمِعَانِ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَلِذَا قَالَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِيْ وُجُوْهِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ وَجَرَيَانِهٖ فِيْ بَابِ الْبَيَانِ فَجَعَلَ الْحَقِيْقَةَ وَالْمَجَازَ رَاجِعًا اِلَى الْاِسْتِعْمَالِ وَالصَّرِيْحَ وَالْكِنَايَةَ رَاجِعًا اِلَى الْجَرَيَانِ وَجَعَلَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ كُلًّا مِنَ الصَّرِيْحِ وَالْكِنَايَةِ قِسْمًا مِنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ -

**تشریح:** او دریم تقسیم هم د دغه نظم د استعمال په اقسامو کښې دے یعنې دریم تقسیم پوره ته ذکر شوی نظم د استعمال د اقسامو په بیان کښې دے، یعنې لفظ په خپله معنی موضوع له کښې مستعمل دے، او که په غیر موضوع له کښې، یا خپله معنی سره په وضاحت سره مستعمل دے او که نه په مستور طریقې سره او دا هم څلور دي (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح، (۴) کنایه، وجه د حصر په کښې دا ده که لفظ په خپله معنی موضوع له کښې مستعمل وي نو دا حقیقت دے، او که غیر موضوع له کښې مستعمل وي نو دا مجاز دے،

بیاهر یو دی نه که په وضاحت سره مستعمل وی نو دا صریح دے ورنه کنایه ده، بیا صریح او کنایه دواړه د حقیقت او مجاز سره جمع کیږی، دی وجه نه فخر الاسلامؒ ویلی دی، چه دریم تقسیم د معنی د بیان په باب کښې د دغه نظم د استعمال او د جاری کیدلو په اقسامو کښې دے، پس فخر الاسلامؒ حقیقت او مجاز استعمال طرف ته راجع کړی دی، او صریح او کنایه ئے د جریان په طرف راجع کړی دی، او صاحب توضیح صریح او کنایه لره د حقیقت او مجاز اقسام گرځولی دی،

تشریح :- هغه لفظ کوم چه په معنی باندی دلالت کوی د هغه دریم تقسیم د استعمال په اعتبار سره دے، یعنی دغه لفظ به یا په خپله معنی موضوع له کښې مستعمل وی او یا په غیر موضوع له کښې، بهر حال د استعمال په اعتبار سره د لفظ څلور قسمونه دی، (۱) حقیقت (۲) مجاز ۰ (۳) صریح (۴) کنایه ۰ دلیل د حصر دا دے چه لفظ به یا په خپله معنی موضوع له کښې مستعمل وی، یا به د علاقے د وجهی نه په غیر موضوع له کښې مستعمل وی اوّل ته حقیقت او ثانی ته مجاز وائی، بیاهر یو به دی کښې دا سی طریقی سره مستعمل وی چه معنی به ئے یا واضح وی او یا به ئے معنی واضح نه وی، اوّل ته صریح او ثانی ته کنایه وائی، د اخیال سا تل پکار دی چه لفظ د استعمال نه وړاندی نه حقیقت وی او نه مجاز وی او نه صریح وی او نه کنایه وی،

فالصّریح والکنایة یجتمعان الخ سره جواب د یو سوال کوی، سوال دا دے چه دَ یو تقسیم د اقسامو په مابین کښې خو تباین موجود وی او حال دا دے چه دلته کښې حقیقت او مجاز او صریح او کنایه په مابین کښې تباین نشته، بلکه صریح او کنایه د حقیقت او مجاز دواړو سره جمع کیږی، ددی جواب دا دے چه په صریح او کنایه کښې دوه مذهبه دی، یو مذهب دَ علامه فخر الاسلامؒ دے، او بل مذهب د صدر الشریعة صاحب التوضیح دے

د علامه فخر الاسلام رحمة الله علیه مذهب خو دا دے چه د ا یو تقسیم نه دے بلکه دوه تقسیمونه دی، ځکه چه حقیقت او مجاز د لفظ دَ استعمال په اعتبار سره، دوه قسمونه دی، او صریح او کنایه د لفظ د جاری کیدلو په اعتبار سره دوه قسمونه دی، او وړاندی دا تیر شوی دی چه د یو تقسیم آقسام د بل تقسیم د اقسامو سره جمع کیدے شی لهذا که صریح او کنایه د حقیقت او مجاز سره جمع شی، نو په دی کښې څه باک نشته

لیکن په دې صورت کښې قرآن پنځه قسمه، او سابقه خلور تقسیما تو کښې به وجه د باطله شي، مگر د دې جواب دا دے چه وړاندې بیان کړه حصر استغراقي د سے عقلي نه دے،

د صدر الشريعة صاحب توضیح مذهب دا دے چه صریح او کنایه د حقیقت او مجاز تقسیم نه دہ، بلکه د حقیقت او مجاز قسمونه دی، یعنی اوله د لفظ دوه قسمه دی (۱) حقیقت (۲) مجاز، بیا هر یو په دې کښې په دوه قسمه دے، (۱) صریح (۲) کنایه او دا خبره هم مسلمه ده چه د یو تقسیم د اقسامو په مابین کښې تباین شرط دے د اقسام او قسم په مابین کښې تباین شرط نه دے، پس چونکه حقیقت او مجاز د مقسم حیثیت لري او صریح او کنایه د دوی د اقسامو حیثیت لري، دی وجه نه د دوی په جمع کیدلو کښې څه باک نشته بعض حضراتو دا جواب ورکړے دے، چه د یو تقسیم په اقسامو کښې تباین ذاتي شرط نه دے بلکه تباین اعتباري هم کافي دے، او دلته کښې تباین اعتباري موجود دے، په دې شان سره چه په "حقیقت" کښې لفظ استعمال په معنی موضوع له کښې معتبر کړے شوے قطع نظر د دې نه چه دا معنی واضحه ده او که مستوره، او په "مجاز" کښې استعمال د لفظ په معنی غیر موضوع له کښې اعتبار کړے شوے دے قطع نظر د دینه چه معنی واضحه ده او که مستوره ده، او په صریح کښې د معنی واضح والے معتبر دے قطع نظر د دینه چه دا معنی موضوع له ده او که غیر موضوع له ده او په کنایه کښې د معنی غیر واضح والے معتبر دے، قطع نظر د دینه چه دا معنی موضوع له ده او که غیر موضوع له ده پس چونکه د دې حضراتو په نزد باندې د یو تقسیم په اقسامو کښې تباین ذاتي شرط نه دے، دی وجه نه د حقیقت او مجاز سره د صریح او کنایه په جمع کیدلو کښې څه باک نشته، ځکه د دې جمع کیدل نه باوجود هم په کښې تباین اعتباري موجود دے لکه څرنګه چه پرته بیان شوي

وَالرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ وُجُوْهِ الْوُقُوْفِ عَلَى الْمُرَادِ اَيِ التَّقْسِيْمُ الرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ طُرُقِ وُقُوْفِ الْمُجْتَهِدِ عَلٰى مُرَادِ النَّظْمِ وَهُوَ وَاِنْ كَانَ فِي الظَّاهِرِ مِنْ صِفَاتِ الْمُجْتَهِدِ لٰكِنَّهٗ يَؤُوْلُ اِلٰى حَالِ الْمَعْنٰى وَبِوَاسِطَتِهٖ اللَّفْظِ وَلِذَا قِيْلَ اِنَّ هٰذَا التَّقْسِيْمَ لِلْمَعْنٰى دُوْنَ اللَّفْظِ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَيْضًا اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَبِاِشَارَتِهٖ وَبِدَلَالَتِهٖ وَبِاقْتِضَائِهٖ لِاَنَّ الْمُسْتَدَلَّ بِالنَّظْمِ فَاِنْ كَانَ مَسُوْقًا فَهُوَ عِبَارَةُ النَّصِّ وَاِلَّا فَاِشَارَةُ النَّصِّ وَاِنْ لَمْ يُسْتَدَلَّ بِالنَّظْمِ بَلْ بِالْمَعْنٰى فَاِنْ كَانَ مَفْهُوْمًا مِنْهُ بِحَسْبِ اللُّغَةِ فَهُوَ دَلَالَةُ النَّصِّ وَاِلَّا فَاِنْ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ صِحَّةُ النَّظْمِ شَرْعًا اَوْ عَقْلًا فَهُوَ اقْتِضَاءُ النَّصِّ وَاِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَيْهِ فَهُوَ مِنَ الْاِسْتِدْلَالَاتِ الْفَاسِدَةِ عَلٰى مَا سَيَجِئُ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

(ترجمہ) څلورم تقسیم په معرفت د هغه طریقو کښې دے په کوم سره چه اطلاع راځي په مراد باندې يعنې څلورم تقسیم په هغه طریقو کښې دے په کوم سره چه د مجتهد خبر دارے راځي په مراد د نظم باندې، او واقف کیدل اګرچه په ظاهره سره صفت د مجتهد دے لیکن دوی رجوع کیږی په طرف د حال د معنی او د معنی په واسطے سره په طرف د لفظ راجع کیږی، دی وجه نه ویلے شی چه دا تقسیم د معنی دے نه د لفظ، او دا هم څلور دی (۱) استدلال بعبارة النّص، (۲) استدلال باشارة النص (۳) استدلال بدلالة النّص (۴) استدلال باقتضاء النّص، وجه دا ده که مستدل استدلال نیسی په نظم سره نو یا به نظم د معنی د پاره قصداً راوړے شوے وی نو دا عبارة النّص شو، نه اشارة النّص دے او که د نظم نه استدلال ونه نیسی بلکه د معنی نه ونیسی، پس که دا معنی د وی نظم نه د لغت په اعتبار سره مفهوم وی نو دا دلالة النّص شو، نه که په معنی باندې صحت د نظم شرعاً یا عقلاً موقوف وی نو دا اقتضاء النّص شو، او که په دی معنی باندې د نظم صحت موقوف نه دی نو دا استدلالات فاسده سره تعلق ساتی، چه د هغے ذکر به ان شاء الله راتلونکی راشی،

(تشریح) په عبارة النّص او اشارة النّص کښې د نصّ نه مراد هغه لفظ دے کوم چه په معنی باندې دلالت کوی، دلته کښې د نصّ نه هغه څیز نه دے مراد کوم چه په تقسیم ثانی کښې د ظاهر مقابل وو، او د معنی نه مراد هغه شئ ده کوم چه په عبارة النّص اشارة النّص، دلالة النّص، اقتضاء النّص سره ثابت وی،

مصنف وفرمائیل چه څلورم تقسیم په دی اعتبار سره دے چه مجتهد به د نظم او لفظ په مراد سره څرنګه واقف کیږی، لیکن په دی باندې دا اعتراض وارد یږی چه څلورم تقسیم د کتاب الله د تقسیماتو نه

شمارل غلط دی، ځکه دکتاب تقسیمات هغه دی کوم چه د نظم او معنی تقسیمات دی، او خلورم تقسیم و قوف تقسیم و ے، او واقف کیدل دَ مجتهد صفت دے، پس هرکله چه وقوف صفت و مجتهد دے، او څلورم تقسیم د وقوف تقسیم شو، نو څلورم تقسیم دَکتاب الله تقسیم شمارل څرنګه درست دی.

ددی جواب دادے چه په مراد دَ نظم باندی واقف کیدل اګر چه په ظاهره باندی صفت دمجتهد دے لیکن دا حال د معنی ته راجع دے، یعنی مجتهد به دا کوری چه معنی او مراد څرنګه ثابت دی، عبارة النّص سره ثابت دی که اشارة النّص سره ثابت دی، دلالة النّص سره ثابت دی که اقتضاء النّص سره ثابت دی، بیا د معنی په واسطے سره به لفظ ته راجع کیږی، یعنی لفظ به په معنی باندی په اشارة النص سره دلالت کوی که عبارة النّص سره دلالت کوی، دلالة النّص سره به دلالت کوی که اقتضاء النّص سره به دلالت کوی، بهرحال دَ مجتهد علم او وقوف د لفظ او معنی دواړو نه مستفاد وی، لیکن چونکه په دی تقسیم کښی معنی اصل دی او لفظ فرع دی وجه نه دا تقسیم د معنی قرار کړے شو، نه دَ لفظ، دَ دی تقسیم لاندی هم څلور قسمونه دی. (۱) استدلال بعبارة النّص (۲) استدلال باشارة النّص (۳) استدلال بدلالة النّص (۴) استدلال باقتضاء النّص، په دی اربعه اقسامو کښی دلیل د حصر دادے چه دلیل ذکر کونکے به یا دلیل په نظم سره وړاندی کوی یا معنی سره که نظم سره دلیل وړاندی کوی نو دَ دی د دوه صورته دی، دا نظم به یا قصدًا د معنی د پاره راوړے شوے وی او یا به داسی نه وی که اول وو نو دا استدلال بعبارة النّص شو او که ثانی وو نو دا استدلال باشارة النّص شو، او که معنی سره دلیل وړاندی کوی نو د دی هم دوه صورته دی، دا معنی به د دی لفظ نه په اعتبار د لغت سره فهمیږی نو دا استدلال بدلالة النّص شو او که د لغت په اعتبار سره مفهوم نه وی نو د دی بیا دوه صورته دی په دغه معنی باندی به صحت د نظم شرعًا یا عقلاً موقوف وی یا به نه وی، که اول وی نو دا استدلال باقتضاء النّص شو او که ثانی وو، نو دا استدلات فاسده ځکه دی چه ذکر یې تے وړاندی راشی،

وَبَعْدُ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ قِسْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ الْكُلَّ اَیْ بَعْدُ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ الْعِشْرِيْنَ الْحَاصِلَةِ مِنَ التَّقْسِيْمَاتِ الْاَرْبَعَةِ تَقْسِيْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ كُلًّا مِّنَ الْعِشْرِيْنَ وَهُوَ اَرْبَعَةٌ اَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا وَمَعَانِيْهَا وَتَرْتِيْبِهَا وَاَحْكَامِهَا اَیْ هٰذَا التَّقْسِيْمُ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ اَيْضًا

مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا اَیْ مَاْخَذِ اِشْتِقَاقِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ وَهُوَ اَنَّ لَفْظَ الْخَاصِّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْخُصُوْصِ
وَهُوَ الْاِنْفِرَادُ وَاِنَّ الْعَامَّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْعُمُوْمِ وَالشُّمُوْلِ وَقِسْ عَلَيْهِ وَ مَعَانِيْهَا الْمَفْهُوْمَاتُ
الْاِصْطِلَاحِيَّةُ وَهِیَ اَنَّ الْخَاصَّ فِی الْاِصْطِلَاحِ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُوْمٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ وَالْعَامُّ
مَا انْتَظَمَ جَمْعًا مِّنَ الْمُسَمَّيَاتِ وَ تَرْتِيْبِهَا اَیْ مَعْرِفَةُ اَنَّ اَيُّهَا يُقَدَّمُ عِنْدَ التَّعَارُضِ مَثَلًا اِذَا
تَعَارَضَ مِنَ النَّصِّ وَالظَّاهِرِ يُقَدَّمُ النَّصُّ عَلَی الظَّاهِرِ وَ اَحْكَامِهَا اَیْ اَنَّ اَيُّهَا قَطْعِیٌّ وَاَيُّهَا
ظَنِّیٌّ وَاَيُّهَا وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَالْخَاصُّ قَطْعِیٌّ وَالْعَامُّ الْمَخْصُوْصُ ظَنِّیٌّ وَالْمُتَشَابِهُ وَاجِبُ
التَّوَقُّفِ فَاِذَا ضُرِبَتْ هٰذِهِ الْاَقْسَامُ فِی الْعِشْرِيْنَ تَصِيْرُ الْاَقْسَامُ ثَمَانِيْنَ وَ التَّقْسِيْمَاتُ
خَمْسَةٌ وَهٰذَا التَّقْسِيْمُ الْخَامِسُ لَيْسَ فِی الْوَاقِعِ تَقْسِيْمًا لِلْقُرْاٰنِ بَلْ تَقْسِيْمٌ لِاَسَالِيْبِ اَقْسَامِ
الْقُرْاٰنِ وَمَوْقُوْفٌ عَلَيْهِ لِتَحْقِيْقِهَا وَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرْهُ الْجُمْهُوْرُ وَاِنَّمَا هُوَ اِخْتِرَاعُ
فَخْرِ الْاِسْلَامِ وَ تَبِعَهُ الْمُصُّ وَلٰكِنْ فَخْرُ الْاِسْلَامِ لَمَّا ذَكَرَ هٰذَا التَّقْسِيْمَ فِیْ اَوَّلِ
الْكِتَابِ سَلَكَ فِیْ اٰخِرِهٖ عَلٰی سُنَّتِهٖ فَذَكَرَ كُلًّا مِّنَ الْمَوَاضِعِ وَالْمَعَانِیْ وَالتَّرْتِيْبِ
وَالْاَحْكَامِ فِیْ كُلٍّ مِّنَ الْاَقْسَامِ وَالْمُصُّ اِنَّمَا ذَكَرَ الْمَعَانِیْ وَالْاَحْكَامَ فَقَطْ وَلَمْ
يَذْكُرِ الْمَوَاضِعَ اَصْلًا وَ ذَكَرَ التَّرْتِيْبَ فِیْ بَعْضِ الْاَقْسَامِ فَقَطْ۔

(ترجمہ) او دَ دی اقسامو د معرفت نه پس یو پنځم تقسیم دے کوم چه ټولو ته شامل دے
یعنی د دی شلو قسمونو د معرفت نه پس کوم چه دا بعد تقسیماتو نه حاصل شوی دی یو پنځم تقسیم دے
کوم چه په دی شلو قسمونو کښی ټولو ته شامل دے، او دا هم څلور دی، دَ دغه اقسامو دَ مواقعو
معرفت، د دوی د معانیو معرفت، د دوی دَ ترتیب معرفت، او دَ دوی دَ احکامو معرفت، یعنی
دا تقسیم هم څلور قسمونو مشتمل دے، دَ دوی د مواضعو یعنی د دغه اقسامو دَ اشتقاق دَ ماخذ معرفت
او هغه دا چه لفظ دَ خاص مشتق دے دَ خصوص نه او د دی مطلب دے منفرد او یوازی کیدل او عام
د عموم نه مشتق دے، او د دی معنی ده شامل کیدل، او په دی باندی نور قسمونه قیاس کوه او د دوی
د معانیو نه اصطلاحات مفهومیه مُراد دی او هغه دا چه مثلاً خاص داسی لفظ دے کوم چه انفرادی
طور باندی د یو معلوم معنی د پاره وضع کړے شوے وی، او عام داسی لفظ دے کوم چه ډیرو افرادو
له شامل وی، او دَ دوی ترتیب یعنی دا خبره پیژندل چه د تعارض په وخت کښی به کوم یو مقدم

کیږی، مثلاً هر کله چه نص او ظاهر کښې تعارض راشي نو نص به مقدّم کولے شي، او معرفت د احکامو یعنې کوم حکم قطعي دے او کوم ظنّي دے او کوم یو واجب التوقف دے، پس خاص قطعي دے او عام مخصوص البعض ظني دے، او متشابه واجب التوقف دے، پس هر کله چه دی شلو قسمو نو لره ضرب ورکړې شي نو کل اتیا (۸۰) قسمونه ترینه راوځي. او تقسیمات به پنځه جوړیږي، د ابنیم تقسیم په حقیقت کښې د قرآن تقسیم نه دے بلکه د قرآن د آقسامو د اسماء تقسیم دے او د قرآن د آقسامو د اسماء د پاره موقوف علیه دے دې وجه نه جمهورو دا پنځم تقسیم ذکر نه دے کړے دا صرف اختراع د فخر الاسلام ده او دغه تابعداری مصنف کړی ده لیکن فخر الاسلام چه کله دی تقسیم لره د کتاب په اوّل کښې ذکر کړے دے نو د کتاب په آخر کښې هم په دغه انداز باندې تلے دے، پس په مواضع، معاني، ترتیب او احکامو کښې هر یو د جمله آقسامو په هر یو قسم کښې ذکر کړے دے، او مصنف رحمۃ اللہ علیہ صرف د احکامو او معانیو ذکر کړے، د مواضعو ذکر خو ئے بالکل نه دے کړے، البته د ترتیب ذکر ئے په بعضو آقسامو کښې کړے دے،

(**تشریح**) صاحب المنار وائي چه مذکوره څلور تقسیمونو نه حاصل شوی د شل قسمونو اجمالي معرفت نه پس دیو پینځم تقسیم بیان دے، چه دغه د لاندې څلور قسمونه دي.

(۱) د مذکوره شلو آقسامو د ماخذ الاشتقاق یعنې مشتق منه معرفت مثلاً خاص د خصوص نه مشتق دے چه معنی ئے راځي منفرد او یوازې کیدل، او عام د عموم نه مشتق دے، معنی ئے ده شامل کیدل او مشترک د اشتراک نه ماخوذ دے معنی ئے ده، شریک کیدل، باقي نور قسمونه هم پدی باندې د قیاس کړے شي،

(۲) د مذکوره شلو قسمونو د اصطلاحي مفاهیمو معرفت، مثلاً د اصول فقهه په اصطلاح کښې خاص هغه لفظ ته وائي، کوم چه بطور انفراد د اسې معنی د پاره وضع شوی وي کوم چه سامع ته معلومه وي، او عام د اسې لفظ ته وائي، کوم چه په یو وخت کښې یو شان ډیرو آفرادو ته شامل وي، او مشترک هغه لفظ ته وائي کوم چه مختلف آفرادو باندې علی سبیل البدلیت شامل وي۔

(۳) د مذکوره شلو آقسامو په مابین کښې د ترتیب معرفت یعنې ذکر کول چې به د تعارض په وخت کښې راجح او مرجوح پیژنئ او راجح لره به مقدّم کوي، مثلاً د ظاهر او نص د تعارض په وخت کښې به نص مقدّم کوي، او د نص او د مفسر د تعارض په وخت کښې به مفسر مقدم کوي،

او مفسر او محکم دَ تعارض په وخت کښې محکم مقدم کوی۔

(۴) د مذکوره آقسامو د آحکامو معرفت یعنی دکوم قسم حکم قطعی دے دکوم ظنی دے او دکوم واجب التوقف دے، مثلاً خاص قطعی دے، عام مخصوص البعض ظنی دے او متشابه واجب التوقف دے، بهرحال د پنځم تقسیم په آقسامو کښې هر یو قسم د شلو آقسامو مذکوره په یو قسم کښې موجود دے، دی وجه نه وی څلورولره چه شلو کښې ضرب ورکړی نو دینه اتیا آقسام راوځی، او تقسیمات به پنځه وی، لیکن په دی باندی دا اعتراض واردیږی چه ما قبل ماتن دا فرمائیلی دی چه تقسیمات څلور دی۔ نو دا دعوه او په دی کښې دلیل د حصر به بیا باطل شی، د دی جواب دا دے چه دا پنځم تقسیم په حقیقت کښې د قرآن تقسیم نه دے، بلکه وا د قرآن د آقسامو دَ اسمآء تقسیم دے، او د آقسامو دَ قرآن دَ اسماء ثابتولو د پاره دَ موقوف علیه حیثیت لری، دا پنځم تقسیم چونکه دَ قرآن تقسیم نه دے، دی وجه نه جمهور علماء دا دی ذکر نه دے کړے، دا صرف د علامه فخر الاسلام دَ ذهن پیدا وار دے، چه دَ هغه تابعداری ماتن کړی ده لیکن دومره خبره ده چه فخر الاسلام چه څرنګه دی تقسیم لره د کتاب په اول کښې ذکر کړے دے د غه شان د کتاب په آخری حصه کښې ئے هم ذکر کړے دے یعنی آخره پوری په یو انداز باندی تلے دے، او ماخذ اشتقاق معانی، ترتیب او احکامُ نه هر یو قسم د شلو اقسامو مذکوره په هر یو قسم کښې ئے ذکر کړے دے او ماتن صرف د احکام او معانی ذکر خو کړے دے، او وماخذ اشتقاق ذکر خو ئے بالکل نه دے کړے، او و ترتیب ذکر ئے په بعض اقسامو کښې کړے دے او په بعض آقسامو کښې ئے نه دے کړے،

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَ عَنْ بَيَانِ إِجْمَالِ التَّقْسِيمِ شَرَعَ فِي بَيَانِ تَفَاصِيلِ الْأَقْسَامِ فَقَالَ أَمَّا الْخَاصُّ فَكُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ فَقَوْلُهُ كُلُّ لَفْظٍ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ بِكُلِّ الْأَلْفَاظِ وَالْبَاقِيْ كَالْفَصْلِ فَقَوْلُهُ وُضِعَ لِمَعْنًى يُخْرِجُ الْمُهْمَلَ وَقَوْلُهُ مَعْلُومٍ إِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومُ الْمُرَادِ يَخْرُجُ مِنْهُ الْمُشْتَرَكُ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومِ الْمُرَادِ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومُ الْبَيَانِ لَمْ يَخْرُجِ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ وَيَخْرُجُ مِنْ قَوْلِهِ عَلَى الْإِنْفِرَادِ لِأَنَّ مَعْنَاهُ ح أَنْ يَكُوْنَ الْمَعْنَى مُنْفَرِدًا عَنِ الْأَفْرَادِ وَعَنْ مَعْنًى آخَرَ فَيَخْرُجُ عَنْهُ الْمُشْتَرَكُ وَالْعَامُّ جَمِيْعًا۔

(ترجمہ) بیا هر کله چه ماتنؒ د تقسیم د اجمالی بیان نه فارغ شو نو د اقسامو تفصیلی بیان ئے شروع کړو، دی وجه نه فرمائی چه خاص هغه لفظ دے، کوم چه انفرادی طور باندې هم د یو معنی د پاره وضع کړے شوے وی، د مصنفؒ قول کل لفظ د تمام الفاظو د پاره بطور جنس دے او باقی قیود بطور فصل دی، وضع لمعنی بے معنی لفظ لره خارجوی، او په معلوم سره که معلوم المراد مُراد وی نو په دی قید سره بیا مشترک خارج شو، ځکه دا معلوم المراد نه وی، او که معلوم البیان مراد وی نو بیا مشترک په دی قید سره نه بلکه علی الانفراد سره به خارج شی، ځکه معنی به دی وخت کښې داسی شی چه د خاص معنی به د افرادو نه هم منفرده وی، او د بله معنی نه به هم منفرده وی لهذا د تعریف د خاص نه به مشترک او علم تول خارج شی،

(تشریح) فاضل مصنفؒ د اقسامو د اجمالی بیان نه پس تفصیلی بیان شروع کوی، دی وجه نه ئے د ټولو نه وړاندې د خاص په تعریف کښې ووئیل چه خاص هغه لفظ دے کوم چه بطور انفراد یو معنی معلوم د پاره وضع شوے وی، هر تعریف چونکه د جنس او فصل نه مرکب وی دی وجه نه شارحؒ د خاص په تعریف مذکوره کښې جنس او فصل بیان کړو، چه د ماتنؒ قول کل لفظ جنس دے او هر لفظ لره شامل دے که مهمل وی او که موضوع وی، وضع لمعنیؒ فصل اوّل دے، او بے معنی الفاظ یعنی مهملات تر دینه خارج کوی، ځکه د مهمل وضع د پاره د معنی نه وی، او د ماتنؒ قول معلوم دویم فصل دے، ځکه که د دینه مُرا د معلوم المراد وی یعنی خاص هغه لفظ دے چه وضع وی داسی معنی لره چه مُراد ئے معلوم وے، نو په دی قید سره به بیا مشترک خارجیږی، ځکه د مشترک وضع د اسی معنی د پاره راغلی وی چه مراد ئے معلوم نه وی، او که د معلوم نه مراد معلوم البیان وی یعنی مطلب دا چه خاص هغه لفظ دے، چه وضع وی داسی معنی لره چه د لفظ نه به دا معنی واضح وی نو بیا په دی سره تر دینه مشترک ځکه نه خارجیږی چه د مشترک تمام معانی هم واضح وی، البته فصل ثالث علی الانفراد په قید سره به تر دینه مشترک خارج کیږی ځکه په دی وخت به د خاص معنی دا شی چه خاص هغه لفظ دے چه وضع وی، د پاره د داسی معنی چه هم منفرده وی د افرادو نه او هم منفرده وی د معنی نه، پس چونکه معنیٰ د خاص منفرده وی د بله معنی نه یعنی خاص یو معنی لره شاملیږی بله معنی لره نه شاملیږی، او مشترک د بله معنی نه منفرد نشی کیدے بلکه دیونه زائد معانی باندې مشتمل وی، دی وجه نه په قید د علی الانفراد سره د خاص د تعریف نه مشترک خارج شو، او د خاص معنی چونکه د افرادو نه هم منفرده وی یعنی معنی د خاص

ډیر و افرادو لره شامل نه وی، او عام د افرادو نه ، نه منفرد کیږی، بلکه ډیرو افرادو لره
شامل وی دی وجه نه د علی الانفراد په قید سره به د خاص د تعریف نه علم هم وځی۔
حاصل دا چه که د معلوم نه معلوم المراد ، مراد وی نو په دی سره به مشترک خارج شی،
او علی الانفراد قید سره به عام خارج شی او که معلوم نه مراد معلوم البیان وی نو بیا به علی الانفراد
قید سره به مشترک او عام دواړه خارج شی، ولله کښی دوه اعتراضه واردیږی یو په متن
باندی او بل په شرح باندی ، په متن باندی دا چه ذکر کړوه تعریف د خاص جامع نه دے او صفر
دا چه په تعریف کښی لفظ د لمعنی ذکر وے ، په دی سره تو بیته خاص العین (زید) خارج شو،
ځکه دا موضوع لمعنی نه دے ددی جواب دا دے چه د معنی نه مرا مفهوم دے ، برابره خبره ده که عین
وی او که معنی وی ، یعنی خاص هغه لفظ دے ، چه بطور انفراد یو معلوم مفهوم د پاره وضع وی لپس
هر کلچه د معنی نه مراد مفهوم شو او مفهوم عین لره هم شامل دے ، نو د خاص د تعریف نه خاص
العین خارج نه شو ، او د خاص تعریف هم غیر جامع نه شو ، په شرح اعتراض دا دے چه شارح
کل لفظ لره په منزله د جنس او باقی قیوداتو لره ئے په منزله د فصل اغستی وی ، حالانکه په تعریفاتو
کښی جنس او فصل مذکور وی ، ردا نه چه په منزله د جنس او په منزله د فصل. وحیداللہ حقانی
ددی جواب دا دے چه حقائق په دوه قسمه دی . (۱) نفس الامری حقیقت (۲) اعتباری حقیقت
داوّل مثال لکه انسان او د ثانی مثال لکه خاص ، عام ، مشترک ، په نفس الامری حقیقت کښی جنس
او فصل حقیقی وی او د اعتباری حقیقت کښی اعتباری وی ، لپس چونکه خاص اعتباری حقیقت دے
دی وجه نه په دی کښی به جنس او فصل اعتباری وی ، حقیقی به نه وی، دی وجه نه شارحؒ بمنزلة
الجنس او کالفصل ذکر کړے دے او د جنس او فصل لفظ ئے نه دے ذکر کړے،

وَاِنَّمَا ذُكِرَ اللَّفْظُ هٰهُنَا دُوْنَ النَّظْمِ جَرْيًا عَلَى الْاَصْلِ وَلِاَنَّ الظَّاهِرَ اَنَّ هٰذِهِ الْاَقْسَامَ لَيْسَتْ مُخْتَصَّةً بِالْكِتَابِ بَلْ يَجْرِيْ فِيْ جَمِيْعِ كَلِمَاتِ الْعَرَبِ وَاِنَّمَا ذُكِرَ النَّظْمُ فِي التَّقْسِيْمَاتِ رِعَايَةً لِلْاَدَبِ لِاَنَّ النَّظْمَ فِي الْاَصْلِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ بِخِلَافِ اللَّفْظِ فَاِنَّهٗ فِي اللُّغَةِ الرَّمْيُ وَاَمَّا ذِكْرُ كَلِمَةِ كُلٍّ فَاِنَّهٗ وَاِنْ كَانَ مُسْتَنْكَرًا فِي التَّعْرِيْفَاتِ فِي اِصْطِلَاحِ الْمَنْطِقِ وَلٰكِنَّ الْقَصْدَ هٰهُنَا لِبَيَانِ الْاِطِّرَادِ وَالضَّبْطِ وَهُوَ اِنَّمَا يَحْصُلُ بِلَفْظِ كُلٍّ۔

(ترجمہ) او مصنفؒ دلته کښې لفظ ذکر کړے دے نه نظم ، اصل بانډې ئے تګ کړے دے او دې وجه نه چه ظاهره داده چه دا اقسام صرف په کتاب الله پورې خاص نه دي بلکه تمام کلماتِ عرب کښې جارې کیږي او په تقسیماتو کښې ئے د نظم ذکر د ادب په خاطر بانډې کړے دے ځکه په لغت کښې د نظم معنی ده په مرۍ کښې ملغلرې پیل او د لفظ معنی ده غورځول ، او د کلمه کل استعمال په تعریف کښې اګرچه ښه نه وے لیکن دلته کښې جامعیت او مانعیت د تعریف مقصود و ے او دا حاصلیږي په لفظ د کل سره ،

(تشریح) په دې عبارت کښې دوه اعتراضات او د هغوي جوابات ذکر کړے شوی دي ۔ اوّل اعتراض دا چه ماتنؒ د خاص په تعریف کښې لفظ ذکر کړے دے ، حالانکه په تقسیمات کښې ئے د نظم ذکر کړے ، د دې دوه جوابه دي اوّل جواب دا چه ذکر د لفظ د ااصل دے ، پس د اصل رعایت ئے کړے لفظ ئے ذکر کړے ، او دویم جواب دا چه دا اقسام په کتاب الله پورې خاص نه دي ، بلکه په ټولو کلماتو د عربو کښې جارې او سارې دي . پس هرکله چه دا اقسام په کتاب الله پورې خاص نه دي ، نو د ادب په خاطر لفظ ویل هم ضروري نه شو ، مګر چونکه د تقسیمات تمهید په موقع بانډې وهواسم للنظم والمعنی کتاب الله پورې خاص وو ، د دې وجه نه ئے هلته کښې د ادب په خاطر د نظم ذکر کړے دے ، ځکه په لغت کښې د نظم معنی ده په مرۍ کښې ملغلرې پیرل او د ایوه ښه معنی ده او د لفظ معنی لغوي ده غورځول دایوه بده معنیٰ ده دویم اعتراض دا چه په تعریف د خاص کښې ئے لفظ د کل را وړے دے ، او د ا راځي د احاطے د افرادو د پاره ، نه د ماهیت د بیان د پاره) حالانکه تعریف په واسطې د ماهیت کیږي نه په واسطې د افرادو ، پس په مقدّم د تعریف کښې لفظ د کل ذکر کول صحیح نه دي ۔ د دې جواب دا دے چه کلمه د کل اګرچه په اصطلاح د مناطقه کښې ښه نه ده مګر د اصولیینو په نزد بانډې د تعریف جامع کولو او مانع کولو د پاره کلمه د کل ذکر کول ښه دي ، او دا جائزه ده چه یو شئ به په یو اصطلاح کښې ښه نه دي ، او په بله اصطلاح کښې به ښه وي ، پس د خاص په تعریف کښې د کل کلمه استعمالولو سره په اهل اصول بانډې څه اعتراض نه وارد یږي ۔

وَهُوَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ خُصُوْصَ الْجِنْسِ اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَيْنِ تَقْسِيْمٌ لِلْخَاصِّ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيْفِهٖ اَىِ الْخُصُوْصُ الَّذِىْ يُفْهَمُ فِىْ ضِمْنِ الْخَاصِّ اِمَّا اَنْ تَكُوْنَ خُصُوْصَ

اَلْجِنْسِ بِاَنْ یَّكُوْنَ جِنْسُهٗ خَاصًا بِحَسْبِ الْمَعْنٰى وَاِنْ تَكُنْ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ مُتَعَدِّدًا اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ عَلٰى هٰذِهِ الْوَتِيْرَةِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَيْنِ اَيِ الشَّخْصُ الْمُعَيَّنُ وَهٰذَا اَخَصُّ الْخَاصِّ وَالْجِنْسُ عِنْدَهُمْ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّيٍّ مَقُوْلٍ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمَنْطِقِيُّوْنَ وَالنَّوْعُ عِنْدَهُمْ كُلِّيٌّ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ كَمَا هُوَ رَاْيُ الْمَنْطِقِيِّيْنَ جِنْسٌ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ كَمَا يَظْهَرُ مِنَ الْاَمْثِلَةِ الَّتِيْ ذَكَرَهَا بِقَوْلِهٖ ۔

(ترجمہ) او خاص به یا خاص الجنس وی یا به خاص النوع وی یا به خاص العین وی، دخاص د تعریف نه پس دَ خاص د تقسیم بیان کوی، یعنی هغه خصوص کوم چه فهمیږی په ضمن د خاص کښی یا به خصوص الجنس وی په دی طور باندی چه د معنی په اعتبار سره به ئے جنس خاص وی، اګرچه مصداق به ئے متعدد وی، یا به خصوص النوّع وی په د غه طریقه باندی یا به خصوص العین وی یعنی معیّن شخص به وی، او دا اخصّ الخاص دے، او د اهل اصول په نزد باندی جنس د داسی کلی نوم دے کوم چه محمول وی په کثیرین مختلفین بالاغراض باندی نه بالحقائق باندی. لکه څرنګه چه خیال د مناطقه دے، او د اهل اصول په نزد باندی نوع داسی کلی دے کوم چه محمول وی په کثیرین متّفقین بالاغراض باندی، نه بالحقائق باندی، لکه څرنګه چه خیال د مناطقه دے، پس اهل اصول بحث کوی د اغراضو نه نه دَ حقائقو نه، پس ډیر کرته کوم شئ چه دَ مناطقه په نزد باندی نوع وی دَ فقهاء په نزد باندی به هغه جنس وی لکه څرنګه چه دَ مذکوره امثله نه ظاهره ده چه دَ هغې ذکر په خپله ماتن کړے دے،

(تشریح) صاحب نورالانوار وائی چه په وهو اما ان تکون، کښی "هو" ضمیر راجع دے هغه خصوص ته کوم باندی چه وړاندی لفظ دَ خاص دلالت کوی، ځکه خاص ماخوذ دے د خصوص نه او هر مشتق منه کښی ماده د اشتقاق موجوده وی، و(رحمه الله) (شانی) ګویا مُصنّف د خاص د تعریف نه پس د خاص تقسیم کوی، دی وجه نه فرمائی چه خصوص په دری قسمه دے،

(۱) خصوص الجنس یعنی باعتبار المعنی ئے جنس خاص وی، اګرچه مصداق ئے متعدد وی - (۲) خصوص نوع یعنی باعتبار المعنی ئے نوع خاص وی، اګرچه مصداق ئے متعدد وی - (۳) خصوص

عین ، یعنی متین شخص وی دی تہ اخص الخاص وائی ، شارحؒ فرمائی چہ د اصولینو او مناطقہ پہ مابین کبنی پہ جنس او نوع کبنی قدرے اختلاف دے ، او وجہ ئے دا دہ چہ مناطقہ بحث کوی د حقائقو نہ او اصولین بحث کوی د اغراضو نہ ، لیس دَ اصولینو پہ نزد باندی بہ د جنس تعریف دا سی وی چہ جنس هغہ کلی دے ، کوم چہ پہ داسی ډیرو آفرادو باندی محمولیږی چہ دَ هغوی اغراض مختلف وی ، او نوع داسی کلی وے کوم چہ پہ داسی ډیرو افرادو باندی محمولیږی چہ غرض ئے یو وی ، او د مناطقہ پہ نزد باندی جنس هغہ کلی دے کوم چہ پہ داسی کثیرینو افرادو باندی محمولیږی چہ حقائق ئے مختلف مختلف وی او نوع داسی کلی دے کوم چہ محمول علی الکثیرین وی ، خو حقائق ئے مختلف نہ وی بلکہ حقیقت ئے واحد وی ، دوی اختلاف دوجی نہ بہ ډیر کرتہ داسی کیږی چہ دَ اصولینو پہ نزد باندی بہ وی جنس او دَ مناطقہ پہ نزد باندی بہ نوع وی ، مثلاً انسان د مناطقہ پہ نزد باندی نوع دہ او دَ اصولینو پہ نزد باندی جنس دے

كَالْإِنْسَانِ وَرَجُلٍ وَزَيْدٍ فَالْإِنْسَانُ نَظِيْرُ خَاصِّ الْجِنْسِ فَإِنَّهُ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْأَغْرَاضِ فَإِنَّ تَحْتَهُ رَجُلٌ وَامْرَأَةٌ وَالْغَرَضُ مِنْ خِلْقَةِ الرَّجُلِ هُوَكَوْنُهُ نَبِيًّا وَإِمَامًا وَشَاهِدًا فِي الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ وَمُقِيْمًا لِلْجُمُعَةِ وَالْأَعْيَادِ وَنَحْوِهِ وَالْغَرَضُ مِنَ الْمَرْأَةِ كَوْنُهَا مُسْتَفْرَشَةً اٰتِيَةً بِالْوَلَدِ مُدَبِّرَةً لِحَوَائِجِ الْبَيْتِ وَغَيْرَ ذٰلِكَ وَالرَّجُلُ نَظِيْرُ خَاصِّ النَّوْعِ فَإِنَّهُ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْأَغْرَاضِ فَإِنَّ أَفْرَادَ الرِّجَالِ كُلَّهُمْ سَوَاءٌ فِي الْغَرَضِ وَزَيْدٌ نَظِيْرُ خَاصِّ الْعَيْنِ فَإِنَّهُ شَخْصٌ مُعَيَّنٌ لَا يَحْتَمِلُ الشَّرِكَةَ إِلَّا بِتَعَدُّدِ الْأَوْضَاعِ۔

(ترجمہ) لکہ انسان ، رجل ، زید ، انسان دَ خاص الجنس نظیر دے ، ځکہ دے پہ ډیر داسی افرادو باندی محمولیږی دکومو چہ غرض جدا جدا دے ، ځکہ دانسان دلاندی سړے او ښځہ وی ، او دَ سړی د پیداکیدلو غرض دا دے چہ نبی بہ وی امام بہ وی پہ حدودو او قیاس کښی بہ ګواهی ورکونکے وی او جمعہ او عیدین او دغہ شان نور احکام قائم کونکے بہ وی ، او د ښځی د پیداکیدلو مقصد دا دے چہ دا بہ دسړی د پارہ فراش وی ، بچی پیداکونکی بہ وی ، دکور انتظام کونکی بہ وی ۔ او رجل دَ خاص النوع نظیر دے ، ځکہ دے پہ داسی آفرادو محمول دے

چه غرض ئے یو دے، ځکه د سړو افراد تمام په تمام په غرض کښې یو شان دی، او زید دَ خاص العین نظیر دے، ځکه دا یو معیّن شخص دے، د شرکت احتمال نه لری مګر په تعدّد د اوضاع سره۔

**(تشریح)** په دې عبارت کښې فاضل مُصنّفؒ دَ مذکوره درې واړو اقسامو مثالونه بیان کړی دی فرمائی چه انسان د خاص الجنس مثال دے، ځکه انسان دا سې کلی دے، کوم چه په مختلف بالاغراض افراد و باندې محمولیږی، ځکه د انسان ولاندې سړے او ښځه ده او د هر یو د پیدائش مقصد جُدا جُدا دے، د سړی د پیدائش مقصد دا دے چه دا به نبیٔ وی امام به وی په حدود او قصاص کښې به ګواهی ورکونکے وی جمعه او عیدین او دغه شان د ډیرو احکامو قائمونکے به وی۔

او دَ ښځې د پیدائش مقصد دا دے چه د سړی د پاره به فراش وی دَ زړه دَ خوشحالی سامان به وی، بچی پیدا کونکی به وی، د کور انتظام کونکی به وی۔ او رَجُلٌ د خاص النوع مثال دے ځکه رجل په دا سې افرادو محمولیږی چه غرض ئے یو دے، ځکه د ټولو سړو په غرض کښې مساوات او برابر والے دے،

لیکن که څوک دا اعتراض وکړی چه د آزاد او غلام سړی په احکامو کښې خولوی تفاوت دے، دغه شان د مجنون او غیر مجنون په احکاماتو کښې تفاوت دے، لهٰذا تمام سړی په غرض کښې څرنګه مساوی دی، د دې جواب دا دے چه زمونږه مراد دَ رجل هغه افراد دی چه اهلیّت معتبره په کښې موجود وی، په مطلق افرادو کښې زمونږه کلام نه دے، او اهلیّت معتبره صرف په آزاد او عاقل سړو کښې موجود دی او آزاد او عاقل په غرض کښې سره مساوی دی، دَ دوی په غرض کښې څه تفاوت نشته، لهٰذا رجل د خاص النوع په مثال کښې ذکر کول غلط نه دی۔ زید د خاص العین مثال دے، ځکه زید شخص معین نوم دے د یو وضع په اعتبار سره د شرکت احتمال نه لری، البته دَ تعدّد اوضاع په اعتبار سره د شرکت احتمال لری په دې شان سره چه د ډیرو کسانو د خپل خپل بچی نوم زید ایښودے وی۔

> وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيْفِ الْخَاصِّ وَتَقْسِيْمِهٖ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ حُكْمِهٖ فَقَالَ وَحُكْمُهٗ اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْمَخْصُوْصَ قَطْعًا اَيْ اَثَرُهُ الْمُتَرَتَّبُ عَلَيْهِ اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْمَخْصُوْصَ الَّذِيْ هُوَ مَدْلُوْلُهٗ قَطْعًا

بِحَیْثُ یَقْطَعُ اِحْتِمَالَ الْغَیْرِ فَاِذَا قُلْنَا زَیْدٌ عَالِمٌ فَزَیْدٌ خَاصٌّ لَا یَحْتَمِلُ غَیْرَہٗ اِحْتِمَالًا نَاشِیًا عَنْ دَلِیْلٍ وَ عَالِمٌ اَیْضًا خَاصٌّ لَمْ یَحْتَمِلْ غَیْرَہٗ کَذَالِکَ فَکُلٌّ وَاحِدٍ مِنَ الْکَلِمَتَیْنِ یَتَنَاوَلُ مَدْلُوْلَہٗ قَطْعًا فَثَبَتَ مِنْ مَجْمُوْعِ الْکَلَامِ قَطْعِیَّۃُ الْحُکْمِ بِعَالِمٍ عَلٰی زَیْدٍ بِھٰذِہِ الْوَاسِطَۃِ۔

**(ترجمہ)** اوھرکلہ چہ مصنفؒ دخاص د تعریف او تقسیم نہ فارغ شو نو دخاص حکم ئے بیانول شروع کړل فرمائی چہ حکم دخاص دا دے چہ شامل بہ وی خپل مخصوص لرہ قطعی طور باندی یعنی اثر کوم چہ مرتب دے پہ خاص باندی ھغہ دا دے چہ خاص بہ خپل مخصوص لرہ کوم چہ دٔ خاص مدلول دے یقینی طور باندی شامل وی پہ داسی شان سرہ چہ احتمال د غیر بہ قطع کوی۔ پس ھرکلہ چہ مونږہ زَیْدٌ عَالِمٌ ووئیل نو زید خاص دے د خپل ځان نہ علاوہ دبل چا احتمال نہ لری داسی احتمال چہ د دلیل نہ پیدا شوے وی، او عالم ھم خاص دے دغہ شان دغیر احتمال نہ لری پس پہ دواړو کلموھریو خپل مدلول لرہ قطعی طور باندی شامل دے لھٰذا پہ دی واسطی سرہ دمجموع کلام نہ حکم پہ عالم والی دزید باندی قطعی طور باندی ثابت شو۔

**تشریح)** مصنفؒ دٔخاص دتعریف او دٔ تقسیم نہ پس دٔ خاص حکم بیانول غواړی حُکم ھغہ اثر تہ وائی کوم چہ مرتب وی پہ یو شئی باندی لکہ و ئیلے کیږی ی حکم الصّلٰوۃ سقوط الواجب عن ذمّۃ المکلّف بالاداء فی الدنیا وحصول الثواب فی الاخرۃ، یعنی حکم د مانځہ دا دے چہ دٔ مکلّف نہ ذمّہ ساقطہ شی پہ ادا ء دٔ مانځہ سرہ، پہ دنیاکښی او ثواب ورتہ حاصل شی پہ آخرت کښی، بھرحال حکم یعنی اثر د خاص دا دے چہ دا بہ خپل مدلول لرہ شامل وی پہ داسی شان سرہ چہ قطعی بہ وی او دٔ غیر احتمال بہ نہ لری لھٰذا ھرکلہ چہ مونږہ زید عالم وایو نو زید پہ دی کښی خاص دے د داسی غیر احتمال نہ لری چہ بنیاد ئے دلیل وی، او عالم ھم خاص دے کوم چہ ھم دغہ شان دٔ غیر احتمال نہ لری، غرض دا چہ پہ زید عالم کښی ھر یوہ کلمہ خپل مدلول لرہ یقینی طور باندی شاملہ دہ او ھرکلہ چہ خبرہ داسی شوہ نو د مجموع کلام نہ ھم حکم د زید پہ عالم والی باندی قطعی طور باندی ثابت شو،

وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا هٰذَا حُكْمٌ اٰخَرُ مُقَوٍّ لِلْحُكْمِ الْاَوَّلِ وَكَاَنَّهُمَا مُتَّحِدَانِ وَلٰكِنِ الْاَوَّلُ لِبَيَانِ الْمَذْهَبِ الثَّانِىْ لِنَفْىِ قَوْلِ الْخَصْمِ وَلِتَمْهِيْدِ التَّفْرِيْعَاتِ الْاٰتِيَةِ اَىْ لَا يَحْتَمِلُ الْخَاصُّ بَيَانَ التَّفْسِيْرِ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ فَهُوَ مُقَابِلٌ لِلْمُجْمَلِ حَيْثُ يَحْتَاجُ اِلَى بَيَانِ الْمُجْمَلِ وَتَفْسِيْرِهٖ وَاَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيْرِ وَالتَّغْيِيْرِ فَيَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ لِاَنَّهُ لَا يُنَافِى الْقَطْعِيَّةَ فَاِنَّ بَيَانَ التَّقْرِيْرِ يُزِيْلُ الْاِحْتِمَالَ النَّاشِىْ بِلَا دَلِيْلٍ فَيَكُوْنُ مُحْكَمًا كَمَا يُقَالُ جَاءَ نِىْ زَيْدٌ زَيْدٌ وَبَيَانَ التَّغْيِيْرِ يَحْتَمِلُهٗ كُلُّ كَلَامٍ قَطْعِيًّا كَانَ اَوْ ظَنِّيًّا كَمَا يُقَالُ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَهٰكَذَا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ يَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ اَيْضًا

(ترجمہ) او دا خاص بذات خود احتمال د وضاحت نه لری ځکه په خپله واضح دے دا دویم حکم د اوّل حکم د پاره مقوّی دے، ګویا دواړه متحد دی لیکن اوّل د مذهب د بیان د پاره دے، او ثانی د مخالف د قول نفی کولو د پاره دے، او د راتلونکی مسائلو تفریعیه د پاره بطور تمهید دے، یعنی خاص د بیان تفسیر احتمال نه لری، ځکه دا په خپله باندی واضح دے، دی وجه خاص مقابل د مجمل دے ځکه مجمل د اجمال کونکی د تفسیر او توضیح محتاج وی، او پاتی شو بیان تقریر او تغیر نو خاص د دی احتمال لری ځکه دا د قطعیت سره خد منافی نه دی، ځکه بیان تقریر هغه احتمال زائله کوی کوم چه بلا د لیله پیدا وی پس خاص به محکم وی لکه ویلے کیږی جآءنی زید زید، او هر چه بیان تغیر دے نو هر کلام د دی احتمال لری، خواکه قطعی وی او که ظنّی وی۔

(تشریح) مُصنّف رحمه الله تعالیٰ فرمائی چه خاص چونکه خپله واضح دے دی وجهٔ د یو تفسیری او توضیحی بیان احتمال نه لری او دا دویم حکم د اوّل حکم د پاره قوّت ورکونکے دے ګویا دواړه خپلو کښی متلازمین دی ځکه د خاص خپل مخصوص یعنی مدلول له قطعی طور باندی شاملیدل دی خبری له مستلزم دے، چه خاص به د بیان تفسیر احتمال نه لری، البته دوسره فرق ضرور دے، چه حکم اوّل یعنی ان یتناول المخصوص قطعًا د مذهب حنفی د بیان د پاره دے، ځکه د علماء احناف په نزد باندی حکم د خاص قطعی وی، اګرچه عند الشافعیؒ وابو منصور ماتریدی ظنّی وی، او دویم حکم یعنی لا یحتمل البیان الخ د مقابل یعنی امام

شافعیؒ د قول د نفی د پاره د ے ځکه د امام شافعیؒ صاحب نزد باندې خاص د بیان تفسیر احتمال لري، د غه شان په دا تلو نکي تفریعي مسائلو کښې داول دري مسائلو د پاره دا تمهید او باقي څلور تفریعات په حکم اوّل یعنې ان يتناول الخ باندې متفرع وی. بهرحال خاص چونکه د تفسیري او توضیحي بیان احتمال نه لري، دې وجه نه خاص به د مجمل مقابل وی ځکه مجمل د مجمل (اجمال لرونکي) د بیان محتاج وی. د بیان تفسیر نه علاوه دري قسمه بیانونه نور دی۔ (۱) بیان تقریر (۲) بیان تغیر (۳) بیان تبدیل، بیان تقریر دا معنی چه کلام په داسې شئ سره مواکّد کړی چه د مجاز یا خصوص وغیره احتمال ختم کړی۔ کله جاءني زيد نفسه د قول د باری تعالیٰ فسجد الملائكة كلهم اجمعون، بیان تغیر داسې شئ ذکر کول کوم چه سابقه حکم ختم کړي لکه شرط او استثناء، او د بیان تبدیل نه مراد نسخ ده ځکه نسخ د بنده کانو په حق کښې تبدیل وي ورنه د صاحب شریعت په نزد باندې خو دا د یو حکم مطلق د مدّت د بیان د پاره وی، بهرحال خاص اګرچه د بیان تفسیر احتمال نه لري، لیکن د بیان تقریر او تغیر او تبدیل احتمال لري ځکه دا دري دا په د قطعیت سره څه منافات نه لري، ځکه بیان تقریر بلا دلیله احتمال لره دفع کوی . پس هغه خاص کوم سره چه لاحق وی ، بیان تقریر هغه به د بیان تقریر نه پس محکم وی ، لکه جاءني زيد زيد کښې دثاني زيد ذکر کولو نه وړاندې دا احتمال وو چه کیدے شی زید په خپله نه وی راغلے بلکه د زید دوست نه بغیر په زید سره شوے وی خو ثاني زيد ذکر کولو نه پس د غه مذکوره احتمال دفع شو او خود د زید راتلل یقیني وګرځیدل، او باقي شو بیان تغیر نو دا احتمال هر کلام لري خوا قطعي وی خوا ظني وی لکه په انت طالق ان دخلت الدار کښې په انت طالق سره فوري طلاق واقع کیدلو مګر ان دخلت الدار دا حکم متغیّر کړو، او فوري طلاق ئے منع کړو۔ د غه شان د بیان تبدیل احتمال هم هر کلام لري لیکن د رسول الله صلی الله علیه وسلم د وفات نه پس د نسخ دروازه بنده ده

فَلَا يَجُوْزُ اِلْحَاقُ التَّعْدِيْلِ بِاَمْرِ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ شُرُوْعٌ فِيْ تَفْرِيْعَاتٍ مُخْتَلَفٌ فِيْهِمَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ عَلٰى مَا ذُكِرَ مِنْ حُكْمِ الْخَاصِّ يَعْنِيْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ لَا يَجُوْزُ اِلْحَاقُ تَعْدِيْلِ الْاَرْكَانِ وَ

هُوَ الطُّمَانِيْنَةُ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالْقَوْمَةِ بَعْدَ الرُّكُوْعِ وَالْجَلْسَةِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ بِاَمْرِ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ كَمَا اَلْحَقَهٗ بِهٖ اَبُوْيُوْسُفَ وَالشَّافِعِيُّ وَبَيَانُهٗ اَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ تَعْدِيْلُ الْاَرْكَانِ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ فَرْضٌ لِحَدِيْثِ اَعْرَابِيٍّ خَفَّفَ فِي الصَّلٰوةِ فَقَالَ لَهٗ قُمْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ هٰكَذَا قَالَهٗ ثَلٰثًا وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ لِاَنَّ الرُّكُوْعَ هُوَ الْاِنْحِنَاءُ عَنِ الْقِيَامِ وَالسُّجُوْدُ هُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْاَرْضِ وَالْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ حَتّٰى يُقَالَ اَنَّ الْحَدِيْثَ لَحِقَ بَيَانًا لِلنَّصِّ الْمُطْلَقِ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوْزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تُرَاعٰى مَنْزِلَةُ كُلٍّ مِّنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُوْنُ فَرْضًا لِاَنَّهٗ قَطْعِيٌّ وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَكُوْنُ وَاجِبًا لِاَنَّهٗ ظَنِّيٌّ۔

(ترجمہ) پس تعدیل دَارکانو دَ رکوع او سجدے دَامر سره لاحق کول د فرضیت په طور باندې جائز نه دی، دلته لنډ د هغه فروعی مسائلو شروع ده کوم چه زمونږ او د امام شافعی صاحب په نزد باندې دخاص دَمذکوره حکم په بناء باندې مختلف فیه دی یعنی هرکله چه خاص دَ خپل واضح والی په وجه باندې ویو بیان او وضاحت احتمال نه لری، نو دَ تعدیل دَارکانو یعنی رکوع او سجده کښې او دَ رکوع نه پس قومه کښې او د دوه سجدو په مینځ کښې جلسه کښې طمانینت لره په امر د رکوع او سجدے وارکعوا واسجدوا سره د فرضیت په طور باندې پیوسته کول جائز نه دی، لکه دا کار امام شافعیؒ او ابو یوسفؒ کړے دے، او بیان لے دا دے چه امام شافعیؒ فرمائی چه په رکوع او سجده کښې تعدیل دارکانو دَ حدیث داعرابی د وجهی نه فرض دے او حدیث دا دے چه یو اعرابی په مونځ کښې جلتی وکړه، رسول الله صلی الله علیه وسلم ورته وفرمائیل چه پاسه او مونځ وکړه ځکه تا مونځ نه دے کړے، دغه شان دری ځله ئے وفرمائیل، مونږ وایو چه قول دَالله تعالیٰ وارکعوا واسجدوا خاص دے کوم چه دَ یو معنی معلوم دپاره وضع کړے شوے دے، ځکه دَ رکوع معنی ده د حالت قیام نه ځکته کیدل او دسجود معنی ده تندے په زمکه کیښودل، او خاص دبیان احتمال هم نه لری چه دا دِ یلے شی چه حدیث د نصّ مطلق دپاره بطور بیان واقع دے پس دا حدیث به نه وی مګر نسخ به وی، او نسخ په خبر واحد سره جائز نه ده، لهٰذا مناسبه دا ده

چه په کتاب او سنت کښې دهر یو لحاظ وساتل شی، پس هغه خیز چه ثبوت ئے په کتاب سره دی۔ ا
هغه به فرض وی ځکه کتاب قطعی دے او دَ کوم خیز چه ثبوت په سنت سره وشی هغه به ظنی وی ځکه
سنّت ظنّی دے،

( تشریح ) دلته نه فاضل مصنفؒ دهغه فروعی مسائلو شروع کوی کوم چه دَ خاص مذکوره حکم
لا یحتمل البیان نکونه بیّنًا په بناء باندی دا حنافو او شوافعو په مابین کښې مختلف فیه دی۔ لهٰذا اوّله
مسئله خو داده چه تعدیل دارکانو یعنی رکوع سجده قومه او جلسه اطمینان سره اداکول دطرفینؒ
په نزد باندی واجب دی نه فرض۔ البته په قول د باری تعالیٰ وارکعوا واسجدوا سره نفس رکوع او
نفس سجده فرض ده. او د امام ابو یوسفؒ او امام شافعیؒ په نزد باندی د رکوع او سجدے په
شان تعدیل دارکانو هم فرض دے، ددوی دلیل حدیث داعرابی دے او هغه داچه خلاد
بن رافع جماعت ته راغلو حضور علیه السّلام د جماعت په یو طرف کښې ناست وو، اعرابی دارکانو
د تعدیل دَ لحاظ ساتلو نه بغیر زر زر مونځ وکړو، بیا راغلو په رسول الله صلی الله علیه وسلم
باندے سلام واچولو رسول الله صلی الله علیه وسلم د سلام جواب ورکړو او ورته ئے وفرمائیل
اِرْجِعْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ واپس لاړ شه مونځ وکړه ځکه تا مونځ نه دے کړے، خلاد بن
رافع مونځ وکړو بیا راغلو سلام ئے واچولو، رسول الله صلی الله علیه وسلم ورته وفرمائیل
اِرْجِعْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ دغه اعرابی په دریم ځل باندی یا د دریم ځل نه پس عرض وکړو
عَلِّمْنِیْ یَارَسُوْلَ اللهِ اے د الله رسوله ما ته مونځ وښایه، رسول الله صلی الله علیه وسلم
وفرمائیل، اِذَا قُمْتَ اِلَی الصَّلٰوةِ فَاَسْبِغِ الْوُضُوْءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَكَبِّرْ ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَیَسَّرَ
مَعَكَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ثُمَّ ارْكَعْ حَتّٰی تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰی تَسْتَوِیَ قَائِمًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتّٰی
تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰی تَطْمَئِنَّ جَالِسًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتّٰی تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰی تَسْتَوِیَ
قَائِمًا اِفْعَلْ ذٰلِكَ فِیْ صَلَاتِكَ كُلِّهَا۔ یعنی کله چه ته دَ مونځ اراده وکړی نو پوره طریقی سره اودس
وکړه، بیا قبلے ته مخ کړه او تکبیر وایه، بیا قرأت وایه، بیا سکون سره رکوع وکړه، بیا سر پورته
کړه تر دی چه نیغ ودریږی، بیا سکون سره سجده وکړه، بیا سجدے نه سر پورته کړه او
سکون سره کینه، بیا سکون سره دویمه سجده هم وکړه بیا سر وچت کړه تر دی چه نیغ ودریږی
په خپل پوره مونځ کښې دغه شان کوه۔

دا حدیث د تعدیل دارکان په فرضیت دلالت کوی، ځکه رسول الله صلی الله علیه وسلم د

تعدیل ارکان په فوت کیدلو سره دما نځه نفي فرمایلې ده او نفي دما نځه په ترک دٔ فرض سره کیږي نه په ترک دٔ واجب او سنّت سره ، پس دا ثابته شوه چه تعدیل دارکانو فرض دے ، طرفین جواب دا ورکوي چه قول د باري تعالیٰ وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا لفظ خاص دے کوم چه د معنیٰ معلوم د پاره وضع شوے دے ، ځکه د رکوع معنی ده دٔ حالت دٔ قیام نه ځکته کیدل او دٔ سجود معنی ده په زمکه باندې تندے لګول او زمونږ په نزد باندې خاص چونکه احتمال د تفسیر نه لري ، دې وجه نه حدیث داعرابي دٔ ایت مذکوره د پاره تفسیر نشي جوړ یدے ، زیات نه زیات دا به وائې چه دا حدیث دٔ ایت د پاره ناسخ دے لیکن دا هم صحیح نه ده ځکه دا خبر واحد دے ، او خبر واحد سره نسخ نه راځي ۔ لهٰذا مناسبه دا ده چه دکتاب او سنّت دوارو رعایت وساتلے شي پس نفس رکوع او نفس سجده کوم چه دکتاب الله نه ثابت وي دا به فرض وي ، ځکه دا دلیل قطعي دے ، او دلیل قطعي سره چه کوم شئ ثابت وي هغه فرض وي ، او تعدیل د ارکانو به واجب وي ځکه چه دا ثابت دې په سنّت سره او سنّت دلیل ظنّي دے او کوم شئ چه په دلیل ظنّي سره ثابت وي هغه واجب وي نه فرض ـ

وَبَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَالتَّرْتِيْبِ وَالتَّسْمِيَةِ وَالنِّيَّةِ فِيْ اٰيَةِ الْوُضُوْءِ هٰذَا تَفْرِيْعٌ ثَانٍ عَلَيْهِ وَعَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ فَلَا يَجُوْزُ يَعْنِيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ كَمَا شَرَطَهٗ مَالِكٌ وَشَرْطُ التَّرْتِيْبِ وَالنِّيَّةِ كَمَا شَرَطَهُمَا الشَّافِعِيُّ وَشَرْطُ التَّسْمِيَةِ كَمَا شَرَطَهٗ اَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ فِيْ اٰيَةِ الْوُضُوْءِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ اَلْاٰيَةَ وَبَيَانُ ذٰلِكَ اَنَّ مَالِكًا يَقُوْلُ اِنَّ الْوَلَاءَ فَرْضٌ فِي الْوُضُوْءِ وَهُوَ اَنْ يَغْسِلَ اَعْضَاءَ فِي الْوُضُوْءِ مُتَتَابِعًا مُتَوَالِيًا بِحَيْثُ لَمْ يَجِفَّ الْعُضْوُ الْاَوَّلُ لِمُوَاظَبَةِ النَّبِيِّ وَاَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ التَّسْمِيَةَ فَرْضٌ فِي الْوُضُوْءِ لِقَوْلِهٖ لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ وَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ اِنَّ التَّرْتِيْبَ وَالنِّيَّةَ فِي الْوُضُوْءِ فَرْضٌ لِقَوْلِهٖ لَا يَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوةَ امْرِءٍ حَتّٰى يَضَعَ الطَّهُوْرَ فِيْ مَوَاضِعِهٖ فَيَغْسِلُ وَجْهَهٗ ثُمَّ يَدَيْهِ اَلْحَدِيْثَ وَلِقَوْلِهٖ اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَالْوُضُوْءُ اَيْضًا عَمَلٌ فَلَا يَصِحُّ بِدُوْنِ النِّيَّةِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى اَمَرَنَا فِي الْوُضُوْءِ بِالْغَسْلِ وَالْمَسْحِ وَهُمَا خَاصَّانِ

وُضِعَ الْمَعْنَى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الْإِسَالَةُ وَالْإِصَابَةُ فَاشْتِرَاطُ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ كَمَا شَرَطَهَا الْمُخَالِفُوْنَ لَا يَكُوْنُ بَيَانًا لِلْخَاصِّ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ فَلَا يَكُوْنُ إِلَّا نَسْخًا وَهُوَ لَا يَصِحُّ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ غَايَتُهُ أَنْ تُوَاحِيَ مَنْزِلَةَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُوْنُ فَرْضًا وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَنْبَغِيْ أَنْ تَكُوْنَ وَاجِبًا كَمَا فِي الصَّلٰوةِ لٰكِنْ لَا وَاجِبَ فِي الْوُضُوْءِ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ كَالْفَرْضِ فِيْ حَقِّ الْعَمَلِ وَهُوَ لَا يَلِيْقُ إِلَّا بِالْعِبَادَاتِ الْمَقْصُوْدَةِ فَلَا لَنَا عَنِ الْوُجُوْبِ إِلَى السُّنِّيَّةِ وَقُلْنَا بِسُنِّيَّةِ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ فِي الْوُضُوْءِ۔

(ترجمہ) او پہ آیت د وضوء کښې د ولاء، نیت، ترتیب او تسمیه شرطونه باطل دی، دا خاص په حکم باندې دا دو یمه تفریع ده، او عطف ئے په قول د ماتن فلا یجوز باندې ئے یعنې هر کله چه خاص د بیان احتمال نه لری نو په آیت د وضوء یعنې قول د باری تعالیٰ فاغسلوا وُجُوْهَكُمْ کښې د ولاء شرط کول لکه څرنګه امام مالکؒ دی لره شرط ګڼلے دے، او د نیت او د ترتیب شرط ګڼول لکه څرنګه چه امام شافعیؒ دی لره شرط مقرر کړے دے او د تسمیه شرط ګڼول لکه څرنګه چه اصحاب ظواهرو دی سره شرط مقرر کړے دے، دا شروط به باطل شی د دی بیان دا دے چه امام مالکؒ فرمائی چه په وضوء کښې پرله پسې اعضا دا ینځل فرض دی او ولاء دا ده چه وضوء کوونکے خپل اعضاء مسلسل ډیو بل نه پس دا سې طریقې سره وینځی چه اول عضوه دچه لنشی، ځکه په دی باندې همیشه والے کړے دے حضور علیه السّلام او اصحاب ظواهر وائی چه تسمیه په وضوء کښې فرض ده ځکه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمائی چه د هغه چا د پاره اودس نشته چا چه بسم الله نه وی ویلے. او امام شافعیؒ فرمائی چه ترتیب او سنّت په وضوء کښې فرض دے ځکه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمیلی دی چه الله د چا مونځ نه قبلوی ترڅو چه هغه وضوء سره په خپلو ځایو باندې کښېنږ دی، پس خپل مخ به وینځی بیا لاس ونو لره او حضور علیه السّلام همیشه دی چه دا عمالو دارمدار په نیتونو باندې دے، او وضوء هم یو عمل دے، لهذا بغیر نیت نه به نه صحیح کیږی. مونږ وایو چه الله تعالیٰ مونږه ته په وضوء کښې د وینځلو او مسح کولو حکم کړے دے. او دا دواړه خاص دی. د یو معلوم معنی د پاره وضع کړے شوی دی. او هغه

او به تو یول او لوند لاس را خکل دی، پس دی تماموامورو لره شرط مقرر کول لکه چه مخالفینو حضراتو کړے دے، د خاص دَپاره دا بیان نشی کرحیدلے، ځکه خاص بذاتِ خود د بیان احتمال نه لری لیس دا به نه وی مګر لنسخ او نسخ په اخبار احاد و سره صحیح نه ده، آخری خبره داده چه کتاب الله او سنّت کښی د هر یو لحاظ وساتل شی، پس کوم شی چه دکتاب نه ثابت وی هغه به فرض وی او کوم چه ثابت وی د سنّت نه هغه به واجب وی، لکه په مانځه کښی چه دی لیکن په وضوء کښی چونکه بالاتفاق واجب نشته، ځکه حق د عمل کښی واجب په شان د فرض دے، او واجب لاحق دے د عباداتو مقصوده سره، پس مونږه راکوز شو دواجبه سنّت ته، او په وضوء کښی دَدی تماموامورو د سنّت والی قائل شو،

(**تشریح**) په دی عبارت کښی د خاص په حکم باندی د تفریع ثانی بیان شوے دے او دا عبارت په سابقه عبارت لا یجوز باندی عطف دے، او تفصیل ئے دا دے چه د امام مالک صاحبؒ په نزد باندی ولاء یعنی پرله پسی مسلسل داسی طریقی سره اعضاء ایخل چه اوّله عضوه وُچه نشی، دا شرط دے، او دلیل ئے دا دے چه رسول الله صلی الله علیه وسلم په دی باندی همیشه والے فرمایلے دے، د اصحاب ظواهر په نزد باندی په وضوء کښی تسمیه ویل فرض ده او دلیل ئے دا دے لا وضوء لمن لم یسم یعنی دَ تسمیه نه بغیر به وضوء نه کیږی، امام شافعیؒ فرمایلی دی چه په وضوء کښی نیّت او ترتیب فرض دے د ترتیب په فرضیّت باندی په دی حدیث سره استدلال نیسی لا یقبل الله صلوٰة امرءٍ حتّی یضع الطهور فی مواضعه فیغسل وجهه ثمّ یدیه. یعنی الله تعالیٰ د یو شخص مونځ نه قبلوی، ترڅو چه هغه وضوء لره په خپلو مواضعو کیښږدی، لهٰذا اوّل به خپل مخ وینځی بیا به لاسونه وینځی، په دی حدیث کښی لفظ د ثمّ دلالت کوی په ترتیب باندی، او د نیّت په فرضیّت باندی په انما الاعمال بالنیّات سره استدلال نیسی، په دی طور باندی چه د اعمالو صحت موقوف دے په نیّت باندی، او وضوء هم یو عمل دے، لهٰذا د وضوء صحت به هم موقوف وی په نیّت باندی، او کله چه صحت د وضوء موقوف شو په نیّت باندی نو په وضوء کښی نیّت فرض کیدل ثابت شو، لیکن زمونږه د طرفنه جواب دا دے چه آیت دَ وضوء اذا قمتم الی الصّلوٰة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برءوسکم وارجلکم الی الکعبین. کښی د ولاء، تسمیه، نیّت او ترتیب شرط کول دا باطل دی.

ځکه په آیت کښې الله تعالیٰ مونږ ته دوه خبرې حکم را کړے، یو د غسل او دویم د مسح او دا دواړه خاص دي د معنی معلوم د پاره وضع دي، ځکه د غسل معنی ده اوبه توېول، او د مسح معنی لوند لاس راښکل، لېس د مذکوره څیزونو ولاء، وغیره د شرط کولو او فرض کولو د پاره د مخالفینو حضراتو د جانبه ذکر کړے شوې احادیث د آیت د وضوء د پاره تفسیر نه شي جوړ یدے، ځکه خاص بذات خود واضح والي په بناء باندې د بیان احتمال نه لري دویم صورت دا دے چه دې احادیثو سره د آیت د وضوء د پاره ناسخ ومنل شي مګر دا هم ممکنه نه ده، ځکه کتاب الله لره د اخبار احاد و په ذریعه باندې منسوخ کول درست نه دي۔

او س آخری خبره دا ده چه د کتاب الله او د سنّت هر یو لحاظ و ساتل شي، لېس کوم څیز چه کتاب سره ثابت دے یعنی غسل او مسح هغه د فرض شي، ځکه کتاب الله قطعي دلیل دے او فرضیت ثابتیږي، او د کوم څیزونو ثبوت چه په احادیث او اخبار احادو سره راغلے دے (یعنی ولاء، تسمیه، ترتیب، نیّت) مناسب خو دا ده چه په وضوء کښې دا واجب قرار کړے شوے لکه تعدیل د ارکانو چه د احادیثو نه د ثابتیدلو په بناء باندې واجب قرار کړے شوی دی په مانځه کښې لیکن چونکه په وضوء کښې بالاتفاق واجب نشته، د دې وجهې نه مونږه دوه جز نه را کوز شوي یو۔ او د مذکوره څیزونو د مسنون والي قائل شوي یو۔ باقي شوه دا خبره چه په وضوء کښې ولے واجب نشته، نو د دې جواب دا دے چه د عمل په لحاظ سره واجب په شان د فرض دي، ځکه څرنګه چه اداء کولے د فرض مستحق د ثواب او تارک ئې مستحق د عقاب ګرځي۔ دغه شان دا خبره په واجب کښې هم ده، او واجب لائق دے د عبادات مقصوده سره او وضوء مقصودي عبادت نه دے، لهذا په وضوء کښې به واجب نه وي۔

(**فوائد**) خادم د مذکوره مسئله تشریح اصولي طور باندې د صاحب نورالانوار مطابق کړې ده، ورنه د مخالفینو حضراتو ذکر کړے شوې احادیثو نه جوابات په کتب حنفیه کښې مذکور دي۔ مثلاً د امام مالک د دلیل نه جواب دا دے، چه د رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم موا ظبت او همیشه والے په یو عمل باندې د دې عمل د واجب والي دلیل نه دے د دې وجه نه اعتکاف سنّت مؤکده دے، حالانکه رسول الله صلی الله علیه وسلم په همیشه والے کړے دے، که چرته په مداومت سره سره ئې د دغه عمل په ترک باندې انکار کړے وې نو بیا دا د واجب والي دلیل دے، او د اصحاب ظواهر د دلیل لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ یعنی

جواب خو دا دے چه په حدیث کښې د کمالِ وضوء نفي راغلې ده د صحت نفي نه ده راغلې، یعنې بغیر د تسمیه نه به وضوء داسې کامل نه وي چه ثواب په مرتب شي البته د صلوٰة د پاره مفتاح جوړ یدے شي، دویم جواب دا دے چه دا حدیث مخالف د ے، د حدیث د ابوهریرةؓ، ابن مسعودؓ او ابن عمرؓ د دې حدیث نه انّ النبي صلی الله علیه وسلم قال من توضأ و ذکر اسم الله فانّهٗ یطهّر جسده کلّه ولم یذکر الله لم یطهر الّا موضع الوضوء ، یعنې چا چه اودس کړو او بسم الله ئے وُویله نو دا اودس به د ده ټول بدن پاک کړي، او چا چه بسم الله و نه ویله نو صرف مواضع د اودس به ئے پاک شي، د دې حدیث نه دا معلومه شوه چه بغیر د تسمیه نه هم اودس کیږي، او د ترتیب په فرضیت باندې د ذکر شوي حدیث لایقبل الله الخ نه جواب دا دے، چه دا حدیث د محدثینو په نزد باندې ضعیف د ے، د غه شان د ابوداؤد نه مروي دي، چه رسول الله صلی الله علیه وسلم دا اودس کولو په وخت کښې د سر مسح هیره کړه ، د اودس نه د فراغت نه پس ئے مسح اوکړه که چرته ترتیب فرض وے نو په دې صورت کښې به ئے د اودس اعاده فرمایلې وه، د اودس نه اعاده کول د ترتیب په عدم فرضیت باندې دلیل دے او د انما الاعمال بالنیات نه جواب دا دے چه د اعمال نه وړاندې لفظ د ثواب مقدر دے یعنې ثواب د اعمالو په نیتونو باندې موقوف دے ، نه صحت د اعمالو، لیس د نیّت نه فرض کیدل هم ثابت شو.

د شارحؒ په عبارت باندې څو اشکالات دي، اوّل اشکال خو دا دے چه شارحؒ د مخالفینو تمام روایات ته اخبار احاد ویلي دي، حالانکه انما الاعمال بالنیات خبر مشهور دے، بلکه بعض حضرات ئے تواتر قائل دي، دویم اشکال دا دے چه شارحؒ وفرمایل چه بالاتفاق په وضو کښې واجب نشته، حالانکه امام محمدؒ خله کښې اوبه اچول او پوزه کښې اوبه اچول واجب ګڼړي د غه رنګه شارحؒ وفرمایل چه واجب صرف د مقصودي عباداتو لائق دے، او وضوء یو غیر مقصودي عبادت دے، مګر دا یو عجیبه خبره چه واجب خو دِ وضوء لائق نه وي، فرض دِ پکښې ثابت وي، هرکله چه فرض ثابت شو په وضوء کښې نو واجب خو به د رجه اولیٰ ثابتیدل پکار دي.

وَالطَّهَارَةُ فِيْ اٰيَةِ الطَّوَافِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اَلْوَلَاءِ وَتَفْرِيْعٌ ثَالِثٌ عَلَيْهِ اَيْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ شَرْطُ الطَّهَارَةِ فِيْ اٰيَةِ الطَّوَافِ فِيْ هِيَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ فَاِنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ اِنَّ طَوَافَ الْبَيْتِ لَا

يَجُوزُ بِدُونِ الطَّهَارَةِ لِقَوْلِهٖ الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلٰوةٌ وَقَوْلُهٗ اَلَا لَا يَطُوفَنَّ بِالْبَيْتِ مُحْدِثٌ وَلَا عُرْيَانٌ وَنَحْنُ نَقُولُ اِنَّ الطَّوَافَ لَفْظٌ خَاصٌّ مَعْنًا هُ مَعْلُوْمٌ وَهُوَ الدَّوَرَانُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ فَاشْتِرَاطُ الطَّهَارَةِ فِيهِ لَا يَكُونُ بَيَانًا لَهٗ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ بَلْ يَكُونُ نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ غَايَتُهَا اَنْ تَكُونَ وَاجِبَةً يَنْقُصُ بِتَرْكِهَا الطَّوَافُ فَيُجْبَرُ بِالدَّمِ فِيْ طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَبِالصَّدَقَةِ فِيْ غَيْرِهٖ وَاَمَّا زِيَادَةُ كَوْنِهٖ سَبْعَةَ اَشْوَاطٍ وَابْتِدَاؤُهٗ مِنَ الْحَجَرِ الْاَسْوَدِ فَلَعَلَّهٗ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ وَهِيَ جَائِزٌ بِالْاِتِّفَاقِ۔

**(ترجمہ)** او طہارت پہ اٰیت د طواف کښی، دا پہ قول د ماتنؒ الولاء باندی عطف دے او پہ حکم د خاص باندی دریمہ تفریع دہ، یعنی هر کلہ چہ خاص بذات خود واضح دے، احتمال د بیان نہ لری، نو پہ اٰیت د طواف یعنی قول د باری تعالیٰ۔ وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ کښی د طهارت شرط لګول باطل دی، امام شافعیؒ فرمائی چہ بغیر د طهارت نہ طواف کول جائز نہ دی، ځکہ حضور علیہ السّلام فرمایلی دی چہ طواف د بیت اللہ مونځ دے، او حضور علیہ السّلام فرمایلی دی چہ خبردار د بیت اللہ طواف دِ داسی شخص و نہ کړی څوک چہ بربنډ وی، او بے اودسہ وی، مونږ وایو چہ طواف لفظ خاص دے او معنیٰ ئے معلومہ دہ، چہ هغہ د بیت اللہ نہ ګیر چاپیرہ چکر وهل دی، لیس پہ دی کښی بہ د طهارت شرط لګول دَ خاص دپارہ بیان نہ وی، ځکہ هغہ پہ خپلہ واضح دے، بلکہ نسخ بہ وی او دا پہ خبر واحد سرہ جائز نہ دہ، طهارت زیات نہ زیات بہ واجب وی، د دی پہ ترک سرہ بہ پہ طواف کښی نقصان لازمیږی لیس دا نقصان پہ طواف زیارت کښی پہ دم سرہ او د بینہ ماسوئی کښی پہ صدقے سرہ پوره کولے شی، او پہ طواف کښی د وه چکرو وهلو اضافہ کول، او حجر اسود نہ شروع کول دا ممکن دی، ځکہ دا خبر مشهور سرہ ثابت دی. او د بالاتفاق جائز دی۔

**(تشریح)** پہ عبارت کښی د خاص پہ حکم باندی دریمہ تفریع مذکور دہ یعنی خاص چونکہ بذات خود واضح دے او احتمال د بیان نہ لری، دی وجهی نہ پہ اٰیت د طواف وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ کښی د طهارت شرط لګول دا باطل دی، د دی تفصیل دا دے چہ د امام شافعیؒ پہ نزد

باندی د کعبہ د طواف د پارہ اودس شرط دے، بغیر دا اودس نہ طواف صحیح نہ دے، او پہ دی باندی
پہ دوہ حدیثونو سرہ استدلال نیول شوے دے، اوّل حدیث د ترمذی د بیان مطابق دا دے
عن ابن عباسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الطواف حول البیت مثل الصلوٰۃ الا انکم تتکلمون
فیہ فمن تکلم فیہ فلا یتکلم الا بخیر۔ د بیت اللہ طواف د مانځہ پہ شان دے صرف دومرہ
خبرہ دہ چہ پہ طواف کښی تاسو خبری کوی پس څوک چہ خبری کوی نو د خیر خبری دکوی - پہ دی
حدیث کښی طواف د مونځ یا د مونځ پہ شان قرار کړے شوے دے، او پہ مونځ کښی طهارت
(وضوء) شرط دے، لهذا د طواف د پارہ بہ هم وضوء شرط وی، څرنګہ چہ مونځ بغیر دَ
وضوء نہ جائز نہ دے، دغہ شان طواف بہ هم بغیر د وضوء نہ جائز نہ وی - دویم حدیث دا دے
خبردار څوک دِ هم بے اودسہ اوبربنډہ طواف و نہ کړی، پہ دی حدیث کښی هم د دی تاکید
دے چہ طواف د پارہ اودس ضروری دے، زمونږ د طرفہ جواب دا دے چہ پہ آیت ولیطوفوا
بالبیت العتیق کښی طواف یو لفظ خاص دے، چہ معنے ئے معلومہ دہ یعنی دَ بیت اللہ نہ ګیر چاپیرہ
چکری وهل، پس د احادیثو مذکورہ د وجهی نہ د طواف د پارہ د وضوء د شرط کولو دوہ صورتونہ
جوړیږی، یو خو دا چہ دا احادیث دَ آیت طواف د پارہ بیان واقع شی، یعنی داویلے شی چہ دا
آیت مجمل دے، او دا احادیث ورسرہ بیان تفسیر دے، او دویم دا چہ د مذکورہ احادیثو
د وجهی نہ آیت منسوخ وګرځی مګر دا دواړہ خبری صحیح نشی کیدلے، اوّل خو دی وجهی نہ چہ
طواف لفظ خاص دے، او دَ واضح والی پہ بنا باندی د بیان تفسیر احتمال نہ لری او دویم دی وجہ
نہ چہ دا احادیث مذکورہ اخبار احاد دی او اخبار احاد سرہ کتاب اللہ نشی منسوخ کیدلے، پس
دَ آیت د وجهی نہ بہ فقط طواف فرض وی او د وضوء فرضیت او شرطیت بہ نہ ثابتیږی، زیات نہ زیات
دا بہ ویلے شی چہ د مذکورہ احادیثو پہ وجہ باندی بہ وضوء پہ طواف کښی واجب شی او دوی پہ
ترک سرہ بہ نقصان لازمیږی چہ دا نقصان بہ پہ طواف زیارت کښی پہ دم (بزہ ذبح کولو) سرہ
او پہ ماسوی دوی کښی پہ صدقے سرہ پورہ کولے شی،

واما زیادۃ کونہ سبعۃ اشواط الخ سرہ جواب د یو سوال کوی، سوال دا دے چہ پہ آیت کښی
خو د مطلق طواف ذکر دے، نہ د ووہ چکروا و نہ دا چہ د حجر اسود نہ بہ ابتداء کوی حالانکہ دَ
احنافو پہ نزد باندی دا دواړہ څیزونہ شرط دی، لهذا پہ کتاب اللہ (ولیطوفوا بالبیت العتیق)
باندی زیادت لازم شو، پس هرکلہ چہ تاسو پہ کتاب اللہ باندی زیادت کوی، او عدد دَ سبعہ او

ابتداء دحجراسود نه شرط گنړی نو د شوافعو د پاره د وضوء په طواف کښې شرط کول دا زیادت ولے صحیح نه دے، ددی جواب دادے چه عدد د سبعه او ابتداء دحجراسود نه ددی ثبوت راغلے دے په اخبار مشهوره سره زیادت په کتاب الله باندی جائز دے، بالاتفاق، ددی وجهی نه عدد د سبعه او ابتداء دحجراسود نه دَطواف د پاره شرط دے،

وَالتَّاوِيْلُ بِالْاَطْهَارِ فِيْ اٰيَةِ التَّرَبُّصِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَتَفْرِيْعٌ رَابِعٌ عَلَيْهِ اَىْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ تَاوِيْلُ الْقُرُوْءِ بِالْاَطْهَارِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ وَبَيَانُهٗ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى قُرُوْءٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الطُّهْرِ وَالْحَيْضِ فَاَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ بِالْاَطْهَارِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ عَلٰى اَنَّ اللَّامَ لِلْوَقْتِ اَىْ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِوَقْتِ عِدَّتِهِنَّ وَهُوَ الطُّهْرُ لِاَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا فِى الطُّهْرِ بِالْاِجْمَاعِ وَاَوَّلَهُ اَبُوْ حَنِيْفَةَ بِالْحَيْضِ بِدَلَالَةِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ثَلٰثَةَ لِاَنَّهٗ خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ وَالطَّلَاقُ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا فِى الطُّهْرِ فَاِذَا طَلَّقَهَا فِى الطُّهْرِ وَكَانَتِ الْعِدَّةُ اَيْضًا هِىَ الطُّهْرُ فَلَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يُحْتَسَبَ ذٰلِكَ الطُّهْرُ مِنَ الْعِدَّةِ اَوْ لَا فَاِنْ اُحْتُسِبَ مِنْهَا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ يَكُوْنُ قُرْءَيْنِ وَبَعْضًا مِنَ الثَّالِثِ لِاَنَّ بَعْضًا مِنْهُ قَدْ مَضٰى وَاِنْ لَمْ يُحْتَسَبْ مِنْهَا وَيُؤْخَذُ ثَلٰثٌ اُخَرُ مَا سِوٰى هٰذَا الْقُرْءِ يَكُوْنُ ثَلٰثًا وَبَعْضًا وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ يَبْطُلُ مُوْجَبُ الْخَاصِّ الَّذِىْ هُوَ ثَلٰثَةٌ وَاَمَّا اِذَا كَانَتِ الْعِدَّةُ هِىَ الْحَيْضُ وَالطَّلَاقُ فِى الطُّهْرِ لَمْ يَلْزَمْ شَىْءٌ مِنَ الْمَحْذُوْرَيْنِ بَلْ تُعَدُّ ثَلٰثُ حِيَضٍ بَعْدَ مُضِيِّ الطُّهْرِ الَّذِىْ وَقَعَ فِيْهِ الطَّلَاقُ۔

(ترجمه) او په ایت د تربص کښې د قروء تاویل په طهر سره کول باطل دی دا په قول د ماتن شرط الولاء باندی معطوف دے او په حکم دَخاص باندی څلورم تفریع ده، هر کله چه خاص بذاتِ خود واضح دے او احتمال د بیان نه لری، نو دَباری تعالیٰ دَقول دَ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ کښې دَ قروء تاویل په طهر سره کول باطل دی۔ او ددی تفصیل دا دے چه قول د باری تعالیٰ د قول د وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ کښې لفظ د قُرُوْءٍ مُشْتَرَكٌ دے د طهر او حیض په مابین کښې پس امام شافعیؒ د باری تعالیٰ د قول فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ د وجهی نه دَ

قروء تاویل په طهر سره کړی شی ، په دی بناء چه لام ولته کښی وقتیه دے یعنی ددی لره د ددی عدّت په وخت کښی طلاق ورکړی او هغه طهر دے ځکه بالاجماع طلاق نه دے مشروع کړے شوے مګر په طهر کښی ، او امام ابوحنیفه رحمة الله تعالیٰ علیه د قول باری تعالیٰ ثلثة د وجی نه د قروء تاویل په حیض سره کړے دے ، ځکه لفظ د ثلثة خاص دے ، د کمی او زیادتی احتمال نه لری ، او طلاق نه دے مشروع مګر په طهر کښی ، پس هر کله چه یو شخص په طهر کښی خپلے ښځے لره طلاق ورکړی ، او عدّت هم طهر وی ، نو دا طهر به خالی نه وی یا به دا په عدت کښی شماروی یا نه که عدت کښی شماروی لکه څرنګه چه مذهب د امام شافعیؒ دے ، نو دوه طهره او دریم به څه حصّه وی ، ځکه د دریم څه حصّه تیره شوی ده او که دا په عدت کښی شمار نه وی او د دینه علاوه دری نور طهره د اغستل شی ، نو دری طهره او څه حصّه طهر به وی ، او په هر صورت کښی به موجب د خاص کوم چه ثلثة دے دا به باطل کیږی ، او که عدت حیض وی او طلاق په طهر کښی وی نو مذکوره دوه خرابیانو کښی یوه هم نه لازمیږی بلکه وغه طهر نه پس چه کوم کښی طلاق واقع شوے وی دری حیضه به شمار کړے شی۔

(تشریح) دا د خاص په حکم باندی څلورمه تفریع ده ، او شرط الولاء باندی عطف دے ، ولته کښی د خاص و حکم نه مراد ان یتناول الخصوص قطعًا دے ، لا یحتمل البیان نه دے لکه دا شارحؒ سهوًا فرمایلی دی ، آئنده څلور و اړه مسائل په ان یتناول الخصوص قطعًا باندی متفرع دی ، لکه تیری شوی دری مسئلے په لا یحتمل البیان باندی متفرّع وی ، ددی تفصیل دا دے چه د مطلّقه مدخول بها ذات الحیض غیر حامله عدّت زمونږ په نزد باندی دری حیضه دی۔ او د شوافعو په نزد باندی دری طهره دی . د دواړو مستدل قول د باری تعالیٰ والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء دے ، یعنی مطلّقه مدخول بها ذوات الاقراء غیر حامله ښځے به دری قروء ځان بند ساتی ، او لفظ د قروء په حیض او طهر کښی مشترک دے ، مګر امام شافعیؒ فرمائی چه د قروء نه مراد طهر دے او احناف وائی چه مراد ترینه حیض دے ، امام شافعی استدلال نیسی په دی ایت سره فطلقوهن لعدتهن ، فرمائی چه لام د پاره د وقت دے او طلاق باره کښی اجماع ده ، چه مشروع دے په طهر کښی ځکه عبد الله بن عمرؓ چه کله خپلے بی بی لره په حیض کښی طلاق ورکړے وو نو صاحب شریعت حضرت محمّد صلّی الله علیه واله وسلم ده ته د رجوع حکم ورکړے وو . د دینه دا معلومه شوه چه په حیض کښی طلاق مشروع نه دے ،

اوکله چه په حیض کښې نه دے مشروع نو مشروع به وي په زمانه د طهر کښې پس ثابته شوه چه مشروع وخت د طلاق طهر دے، او لعدتهن به دې خبره باندې دلالت کوي چه د عدت وخت او د طلاق وخت یو دے او د طلاق وخت بالاجماع طهر دے، نو د عدت وخت به هم طهر وي، او کله چه د عدت وخت طهر دے، نو په ایت والمطلقات کښې به د قروء نه مراد طهر وي نه حیض، امام ابوحنیفهؒ د حیض په اراده کولو باندې استدلال نیسي، و لفظ د ثلثة نه، په دې شان سره چه لفظ د ثلثة خاص دے وضع دے د یو معنی معلوم "درې" ویاره، او حکم د خاص دا دے چه دا به شامل وي خپل مخصوص یعنی مدلول لره یقینی طور باندې په دې کښې د کمی او زیادتی څه ګنجائش نه وي، او دا خبره هغه وخت ممکنه ده کله چه د قروء نه مراد حیض شي، نه طهر ځکه د طهر په اراده کولو کښې په لفظ د ثلثة باندې عمل بغیر د کمی او زیادتی نه ممکن نه دے، ځکه چه طلاق په طهر کښې مشروع بنه دے، پس هر کله چه یو شخص په طهر کښې طلاق ورکړي او عدت هم طهر وي، لکه څنګه چه امام شافعیؒ فرمائیلي دي، نو درې دوه صورته دي، یو دا چه په کوم طهر کښې ئے طلاق ورکړے دے هغه هم په عدت کښې شمار کړے شي، دویم دا چه دا په عدت کښې شمار نه کړے شي، په اول صورت کښې به دوه طهره پوره او د دریم د کوم کښې چه طلاق ورکړے شوے وي) څه حصه به وي، بهرحال په دې صورت کښې به درې طهره پوره نشي بلکه د درې نه به کم شي، ځکه کوم طهر کښې چه طلاق واقع شوے دے د هغه څه حصه تیره شوې ده، او که د غه طهر کوم کښې چه طلاق واقع دے شمار نه کړے شي، بلکه د ینه علاوه درې طهر وا غستل شي، نو په دې صورت کښې به هم پوره درې طهره نه شي بلکه دریو نه به زیات شي، حاصل دا چه د قروء نه مراد د طهر په اغستلو کښې به د ثلثة په موجب باندې عمل نه کیږي بلکه د خاص په موجب باندې به عمل باطل شي، او که د قروء نه حیض مراد شي لکه چه احناف وائي، نو مذکوره دواړه خرابیانې کښې به یوه خرابي هم لازم نشي یعنی د دریو په عدد کښې به نه کمه راشي نه زیاتے، بلکه په کوم طهر کښې چه طلاق واقع وي د هغې د تیریدلو نه پس به پوره درې حیضه د عدت شمار کړے شي، لهذا په ایت کښې د قروء نه مراد حیض دے نه طهر

وَقَدْ قِيْلَ إِنَّ هٰذَا الْإِلْزَامَ عَلَى الشَّافِعِيِّ يُمْكِنُ أَنْ يُسْتَنْبَطَ مِنْ لَفْظِ قُرُوْءٍ بِدُوْنِ مُلَاحَظَةِ قَوْلِهٖ ثَلٰثَةٍ لِأَنَّهٗ جَمْعٌ وَأَقَلُّهٗ ثَلٰثٌ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ الْجَمْعَ يَجُوْزُ أَنْ يَّدُلَّ كَرَوْزَادُ

بِهٖ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ بِخِلَافِ اَسْمَاءِ الْعَدَدِ فَاِنَّهَا نَصٌّ فِيْ مَدْلُوْلَاتِهَا وَاَمَّا قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ فَمَعْنَاهُ لِاَجْلِ عِدَّتِهِنَّ اَيْ طَلِّقُوْهُنَّ بِحَيْثُ يُمْكِنُ اِحْصَاءُ عِدَّتِهِنَّ وَذٰلِكَ بِاَنْ يَّكُوْنَ فِيْ طُهْرٍ لَا وَطْيَ فِيْهِ لِاَنَّهٗ يُعْلَمُ ح اَنَّهَا غَيْرُ حَامِلٍ تَعْتَدُّ بِثَلٰثِ حِيَضٍ بِلَا شُبْهَةٍ وَلَا تُطَلِّقُوْا فِيْ طُهْرٍ وُطِيَ فِيْهِ لِاَنَّهٗ لَمْ يُعْلَمْ حِيْنَئِذٍ اَنَّهَا حَامِلٌ تَعْتَدُّ بِوَضْعِ الْحَمْلِ اَوْ غَيْرُ حَامِلٍ تَعْتَدُّ بِالْحِيَضِ وَكَذَا لَا تُطَلِّقُوْا فِي الْحَيْضِ لِاَنَّ هٰذَا الْحَيْضَ لَمْ يُعْتَبَرْ عِنْدَنَا وَلَا الطُّهْرَ الَّذِيْ يَلِيْهِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يُّحْتَسَبَ فِيْهِ ثَلٰثُ حِيَضٍ اُخَرَ فَتَطُوْلُ الْعِدَّةُ عَلَيْهَا بِلَا تَقْرِيْبٍ۔

(ترجمہ) او ویلے شوی دی چہ پہ امام شافعیؒ د الزام د قول د اللہ تعالیٰ ثلٰثۃ لحاظ کولو نہ بغیر د لفظ د قروء نہ ہم مستنبط کول ممکن دی ځکہ قروء جمع دہ او اقل د جمع دری دی او دا فاسد دے ځکہ ممکنہ دہ چہ جمع ذکو شی او وینہ دری نہ کم مراد شی لکہ پہ قول د اللہ تعالیٰ اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ کښی چہ دی، پہ خلاف د اسماء اعداد باندی چہ دا پہ خپلو مدلولاتو کښی نص وی۔ او باقی قول د اللہ تعالیٰ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ نو د دی معنی دہ لاجل عدتهن یعنی دوی تہ داسی طریقی سرہ طلاق ورکړی چہ د دوی عدّت شمارل ممکن وی، او هغہ داسی چہ طلاق پہ داسی طهر کښی وی چہ پہ هغے کښی وطی نہ وی، ځکہ د هغہ وخت کښی بہ دا معلومہ وی چہ ښځہ غیر حاملہ دہ، لهٰذا هغہ بہ د څہ شبہ نہ بغیر دری حیضہ تیر کړی، او طلاق پہ داسی طهر کښی مہ ورکوی چہ پہ هغے کښی وطی شوی وی، ځکہ د هغہ وخت کښی بہ بیا دا معلومہ نہ وی چہ ښځہ حاملہ دہ چہ عدّت بہ د وضع د حمل وی یا غیر حاملہ دہ، چہ عدت بہ تیروی پہ حیض سرہ د هغہ شان پہ حالت د حیض کښی هم طلاق مہ ورکوی ځکہ دا حیض زمونږ پہ نزد باندی غیر معتبر دے او نہ هغہ طهر معتبر دے کوم چہ د دی حیض نہ پس وی. پس مناسب بہ وی چہ دری حیضہ نور شمار کړے شی، او پہ دی صورت کښی بہ هغے بلیسہ پہ ښځہ باندی عدّت اوږد شی۔

(تشریح) صاحب نور الانوارؒ فرمائی چہ د بعض حضراتو خیال دے چہ د قروء نہ حیض مراد کولو باندی د امام شافعیؒ پہ خلاف استدلال چہ څرنګہ د لفظ د ثلٰثۃ کړے شوے دے د هغہ

شان دی نه بغیر صرف په لفظ د قروء سره چه جمع ده هم دغه په خلاف استدلال کول ممکن دی ځکه لفظ د قروء جمع ده او د جمع اطلاق کم ازکم په دریو باندی کیږی، او دا خبره د بیا ندی تیره شوی ده چه عدّت په حیض سره تیرولو باندی په دریو باندی عمل کیدے شی او د طهر عدّت تیرولو په صورت کښی په دری باندی عمل نشی کیدے، بلکه په دری کښی به یا کمے راځی، یا به زیاتے راځی،

شارحؒ په خپله فرمائی چه دا استدلال فاسد دے، ځکه چه د جمع اطلاق څرنګه په دری باندی کیږی دغه شان د دری نه په کم باندی هم کیږی، لکه په قول د باری تعالیٰ الحج اشهر معلومات کښی چه لفظ د اشهر جمع ده، او د وینه مراد، شوال، ذی القعده، او د ذی الحجّ لس ورځې دی، دی نه دا معلومه شوه چه د جمع اطلاق د دریو نه په کم باندی هم کیږی، او هرکله چه د جمع اطلاق د دریو نه په کم باندی کیږی، نو د قروء نه چه صیغه د جمع ده د امام شافعیؒ په خلاف استدلال څرنګه درست کیدلے شی، دوی په خلاف اسماء اعداد چه دوی نو دا په خپلو مدلولاتو کښی نصّ وی، په دی کښی د کمی او زیادتی امکان نه وی، دی وجه نه د لفظ د ثلثة نه استدلال کول درست دی،

وَاَمَّا قَوْلُهٗ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ الخ:۔ د امام شافعیؒ د استدلال جواب کوی، حاصل د جواب دادے چه لِعِدَّتِهِنَّ کښی لام د وقت دپاره نه دے بلکه د اجل او علت دپاره دے، یعنی فطلقوهن لاجل عدتهن یعنی دوی لره دا سی طلاق ورکړی چه عدّت شمارے ممکن وی۔ او د دی صورت دادے چه په دا سی طهر کښی طلاق ورکړی چه وطی په کښی نه وی کړے شوے ځکه دغه وخت کښی به دا معلومه وی چه طلاق مه ورکوی چه هغے کښی وطی کړے شوے وی، ځکه دغه وخت کښی به دا معلومه نه وی چه ښځه غیر حامله ده چه حیض سره به عدّت تیرکړی یا حامله ده چه عدّت به ئے وضع د حمل وی، او دغه شان په طلاق و حیض کښی هم طلاق مه ورکوی، ځکه زموږ په نزد باندی نه خو دا حیض په عدّت کښی شمارل کیږی او د وینه لیس طهر شمارل کیږی بلکه نور دری حیضونه به شمارل کیږی، لهذا په دی صورت کښی هسے بیسه په ښځه باندی عدّت اوږد شی او دا به په خفګان کښی اخته کړے شی،

> ثُمَّ لِكُلٍّ وَاحِدٍ مِّنَّا وَمِنَ الشَّافِعِيِّ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ قَرَائِنُ تَسْتَنْبِطُ مِنْ نَفْسِ الْاٰيَةِ بِوُجُوْهٍ مُتَعَدِّدَةٍ قَدْ ذَكَرْتُهَا فِي التَّفْسِيْرَاتِ الْاَحْمَدِيَّةِ بِالْبَسْطِ وَالتَّفْصِيْلِ فَطَالِعْهَا اِنْ شِئْتَ۔

(ترجمہ) بیان مونږه اوده امام شافعیؒ دپاره په دی مقام کښې ډیر قرائن دی کوم چه په متعدد وجوه سره د نفس آیت نه پیدا کیږی ماهغه په تفصیل سره په تفسیر احمدی کښې ذکر کړی دی، که غواړی نو هغې مطالعه وکړه۔

(تشریح) صاحب نورالانوار مُلاجیونؒ فرمائی چه د قروء په مُرا د متعین کولو مونږه او د شوافعو سره داسی دلائل موجود دی کوم چه په خپله هم د دغه آیت والمطلقات الخ نه مستنبط کیدلے شی،

تفصیلی طور باندی دا په کتاب د فاضل شارحؒ تفسیر احمدی کښې مذکور دی د هغې مطالعه کول مناسب دی مګر د لته کښې ئے هم اجمالاً بیان کیږی ملاحظه ئے کړئ۔

حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرمائی چه په آیت کښې لفظ د ثلثة مؤنث مذکور دے او د دی نه واخلی تر نهو پورې دا قاعده ده که معدود مذکر وی نو عدد به مؤنث راځی، او که معدود مؤنث وی نو عدد به مذکر راځی۔ او د قروء معنی حیض مؤنث ده او طهر مذکر دے، لفظ د ثلثة مؤنث ذکر کول ددی خبری علامه ده چه د قروء معنی طهر دے کوم چه مذکر دے که د قروء معنی حیض وے نو د ثلثة په ځائے به ثلث مذکر ذکر شوے وے،

ددی جواب دا دے چه نحوی حضرات د لفظ نه بحث کوی نه د معنی نه او لفظ د قروء مذکر دے، اګرچه معنی ئے حیض مؤنث راځی۔ پس د لفظ قرء په اعتبار سره ثلثة مؤنث ذکر کړے شوے وے۔

دغه شان امام شافعیؒ فرمایلی دی چه په آیت کښې تربص باب تفعّل دے او خاصه د باب تفعّل تکلّف دے یعنی مطلقے ښځې د خپل ځان په تکلّف سره بندی وساتی، او په تکلّف سره بند ځان ساتل په زمانه د رغبت کښې وی او د اجماع وغیره رغبت ښځو ته په حالت د طهر کښې وی نه په زمانه د حیض کښې، بلکه د حیض په زمانه کښې خو یو قسم ته بے رغبتی وی، پس د یتربصن لفظ دی طرف ته اشاره کوی چه ښځو له خپل ځان منع کول یعنی عدّت تیرول به د طهر په ذریعه سره وی نه د حیض په ذریعے سره، ددی جواب دا دے چه په زمانه د حیض کښې اګرچه د ښځو رغبت جماع ته نه وی، لیکن نکاح ته خو وی، په قرآن پاک کښې ددغه خبری نه منع راغلی ده چه ښځې به د عدّت په زمانه کښې د نکاح وغیره خبرو نه ځان منع ساتی۔ د احنافو یو دلیل دا دے، وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ

ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ وَّالّٰٓئِیْ لَمْ یَحِضْنَ ، او ستاسو د هغو نارینه چه کومې ښځې د حیض نه ناامیده شوې وي، که ستاسو شبه وي نو د دوي عدّت درې میاشتې دې او د هغه شان د هغه ښځو چه حائضه نه وي، په دې ایت کښې الله پاک د غیر حائضو عدّت درې میاشتې مقرر کړې دې نو د پنه دا ثابته شوه چه د حیض والا ښځو به عدّت درې حیضه وي، او هره میاشت به د یو حیض قائمقام وي، او کله د دې ایت نه د حائضې عدّت درې حیضه معلومیږي نو په ثلثة قروء کښې به هم د قروء نه مراد حیض وي نه طهر، ځکه چه د قران یوه حصّه د بلې حصّې تفسیر کوي وي دې وجه نه مشهوره ده القراٰن یُفَسِّرُ بَعْضُهٗ بَعْضًا. دویم دلیل حضرت عائشې بي بي رضی الله عنها حدیث دے، ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال الامة تطلیقتان وعدّتها حیضتان، یعنې د وینځې طلاق دوه دي او عدّت ئې دوه حیضه دي، د وینځې حق چونکه په نسبت د آزادې ښځې نیمائې دے وجهې نه د وینځې طلاق یو نیم او د هغه شان حیض هم یو نیم پکار وو، خو چونکه طلاق او حیض تجزّی نه قبلوي، د دې وجه نه پوره دوه طلاق او دوه حیضه مقرر شول، بهرحال هرکله چه د وینځې عدّت په حیض سره تیروي نو آزادې ښځې به هم خپل عدّت په حیض سره تیروي، حدیث چونکه شارح د قران وي د دې وجه نه حدیث نه هم دا ثابته شوه چه د قروء نه مراد حیض دے نه طهر،

ثُمَّ اِنَّ الْمُصَنِّفَ ذَكَرَ هٰهُنَا مِنْ تَفْرِیْعَاتِ الْخَاصِّ عَلٰی مَذْهَبِهٖ سَبْعَ تَفْرِیْعَاتٍ اَرْبَعٌ مِّنْهَا مَا تَمَّ الْاٰنَ وَ ثَلٰثٌ مِّنْهَا مَا سَیَجِیْءُ وَاَوْرَدَ بَیْنَ هٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ وَالثَّلٰثَةِ بِاعْتِرَاضَیْنِ لِلشَّافِعِیِّ عَلَیْنَا مَعَ جَوَابِهِمَا عَلٰی سَبِیْلِ الْجُمَلِ الْمُعْتَرِضَةِ فَقَالَ وَتَحْلِیْلُ الزَّوْجِ الثَّانِیْ بِحَدِیْثِ الْعُسَیْلَةِ لَا بِقَوْلِهٖ حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَیْرَهٗ وَهُوَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ یَرِدُ عَلَیْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِیِّ وَتَقْرِیْرُ السُّؤَالِ لَابُدَّ فِیْهِ مِنْ تَمْهِیْدِ مُقَدِّمَةٍ وَهِیَ اَنَّ الزَّوْجَ اِنْ طَلَّقَ امْرَاَتَهٗ ثَلٰثًا وَنَكَحَتْ زَوْجًا اٰخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِیْ وَنَكَحَهَا الزَّوْجُ الْاَوَّلُ یَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ مَرَّةً اُخْرٰی ثَلٰثَ تَطْلِیْقَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ طَلَّقَ امْرَاَتَهٗ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ مِنْ وَاحِدَةٍ اَوِ اثْنَتَیْنِ وَنَكَحَتْ زَوْجًا اٰخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِیْ وَنَكَحَهَا الزَّوْجُ الْاَوَّلُ فَعِنْدَ مُحَمَّدٍ وَالشَّافِعِیِّ

يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ حِيْنَئِذٍ مَا بَقِيَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ اَوْ وَاحِدٍ يَعْنِي اِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا وَاحِدًا فَيَمْلِكُ الْآنَ اَنْ يُطَلِّقَهَا اِثْنَيْنِ وَ تَصِيْرُ مُغَلَّظَةً وَاِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا اِثْنَيْنِ يَمْلِكُ الْآنَ اَنْ تُطَلِّقَهَا وَاحِدًا لَا غَيْرُ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَ اَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ اَنْ تُطَلِّقَهَا ثَلٰثًا وَيَكُوْنُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ هَدَرًا لِاَنَّ الزَّوْجَ الثَّانِيْ يَكُوْنُ مُحَلِّلًا اِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ بِحِلٍّ جَدِيْدٍ وَيَنْعَدِمُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ وَالطَّلَقَاتِ

(ترجمه) بيا په دې ځائے کښې مُصَنِّف رحمه الله تعالىٰ د خپل مذهب موافق د خاص د تفريعاتو نه وړاندې تفريعات ذکر کړي دي، په هغے کښې څلور خو هغه دي کوم چه اوس پورې شول، او دريم به زر ده چه راشي، او په مابين د څلورو او دريم کښې بطور جمله معترضه موږ هغه دوه اعتراضه سره د جواب نه کوم چه د جانبه د شافعیؒ په موږ شوي دي راوړي دي،

دې وجه نه فرمائي چه د زوج محلل کيدل د حديث عسيله نه ثابت دي نه په قول د باري تعالىٰ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ سره، او دا جواب وے ديو سوال مقدره کوم چه وارد دے په موږ د بانديٰ د امام شافعیؒ د طرفنه، او د سوال د تقرير د پاره بطور تمهيد لابدی ده ديو مقدمے نه او هغه دا چه که خاوند خپلے ښځې ته درې طلاقه ورکړي، او دغه ښځه بل خاوند سره نکاح وکړي، بيا دويم خاوند ورته طلاق ورکړي، او اوّل خاوند ورسره بيا نکاح وکړي، نو اوّل خاوند به بالاتفاق مستقل طور بانديٰ د درېو طلاقو مالک وي او که د خپلے ښځے ته د درېو نه کم يو يا دوه طلاقه ورکړي وي، او دغه ښځه د دويم خاوند سره نکاح وکړي، بيا دويم خاوند هم ورته طلاق ورکړي او اوّل خاوند ورسره نکاح وکړي نو په دغه وخت کښې به اوّل خاوند د مابقي دوه يا يو طلاق مالک وي د امام شافعیؒ او امام محمدؒ په نزد بانديٰ، يعنې که اوّل ئے يو طلاق ورکړے وے نو اوس دوه طلاقه ورکولے شي او ښځه به مُغَلَّظه کيږي او که اوّل ئے دوه طلاقه ورکړي وي نو اوس به د دې مالک وي چه صرف يو طلاق په ورکوي، او د شيخينو په نزد بانديٰ به اوّل خاوند د درېو طلاقو

درې کونو مالک وي، او اوّلنی یو دوه طلاقه به بےکاره شي، ځکه دویم خاوند دې ښځې
لره د اوّل خاوند د پاره په حل جدید سره حلاله کونکے دے ۰۲ او اوّلنی یو یا دوه
یا درې طلاقه به بیکاره شي،

**(تشریح)** شارح نور الانوار مُلّا جیونؒ فرمایلي دي چه ماتنؒ په حکم د خاص باندې
ورته تفریعي مسائل ذکر کړي دي، په دې کښې څلور تفریعي مسائل خو پوره شرح وبسط
سره وړاندې ذکر شوي دي او درې به نن روزه چه ذکر شي. مګر د څلورو تفریعي مسائلو
او دریو په مابین کښې بطور جمله معترضه د امام شافعیؒ هغه دوه اعتراضاتو لره کوم
چه بر موږ احنافو باندې شوي دي سره د جواباتو ئے ذکر کړي دي. د اوّل اعتراض
د پاره بطور تمهید یو مقدمه پیش کړے شوه، او هغه دا چه کله چرته خاوند خپلې ښځې
لره درې طلاقه ورکړي او هغه عدّت تیر کړي او دویم خاوند سره نکاح وکړي، بیا دویم
خاوند هم دې ته د وطی نه پس طلاق ورکړي او عدت تیر دلو نه پس اوّلني خاوند ته
سره بیا نکاح وکړي، نو په دې صورت کښې اتفاقی طور باندې اوّلنی خاوند دې ته د درې
طلاقو ورکولو حقدار دے، او که خاوند خپلې ښځې ته د درې نه کم یو یا دوه طلاقه ورکړي
او دا ښځه عدّت تیرولو نه پس د بل خاوند سره نکاح وکړي، بیا دویم خاوند هم دې ته
پس د وطی نه طلاق ورکړي او عدّت تیرولو نه پس اوّلني خاوند سره نکاح وکړي نو په دے
صورت کښې به د امام شافعیؒ او امام محمدؒ په نزد باندې اوّلنی خاوند صرف د ما بقي
طلاقو ورکولو حقدار دي یعنی که اوّل ئے یو طلاق ورکړے وي نو اوس به د دوه طلاقو
حقدار وي او دوه طلاقو ورکولو سره به ښځه مغلّظه کیږي، او که اوّل ئے دوه
طلاقه ورکړي وي نو اوس به صرف د یو طلاق ورکولو حقدار وي او د شیخینؒ په نزد
باندې به اوّل خاوند د درې طلاقو حقدار وي او اوّل ئے چه کوم یو یا دوه طلاقه ورکړي
وي هغه به بیکاره شي، هغه لره به څه اعتبار نه وي ځکه چه دویم خاوند دے ښځې لره د اوّل
خاوند د پاره په حِلِ جدید سره حلال کونکی دے، او وینه وړاندې تمام طلاقونه به
کالعدم او ختم شي۔

> فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِاَنَّ الْمُتَمَسِّكَ فِيْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا
> فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ وَكَلِمَةُ حَتّٰى لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى

اَلْغَايَةِ وَالنِّهَايَةِ فَيُفْهَمُ اَنَّ النِّكَاحَ الزَّوْجِ الثَّانِيْ غَايَةٌ لِلْحُرْمَةِ الْغَلِيْظَةِ الثَّابِتَةِ بِالطَّلَقَاتِ الثَّلٰثِ وَلَا تَاثِيْرَ لِلْغَايَةِ فِيْمَا بَعْدَهَا فَلَمْ يُفْهَمْ اَنَّ بَعْدَ النِّكَاحِ يَحْدِثُ حِلٌّ جَدِيْدٌ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ فَفِيْ هٰذَا اِبْطَالُ مُوْجَبِ الْخَاصِّ الَّذِيْ هُوَحَتّٰى فَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الزَّوْجُ الثَّانِيْ مُحَلِّلًا فِيْمَا وُجِدَ فِيْهِ الْمُغَيَّا وَهُوَالطَّلَقَاتُ الثَّلٰثُ فَفِيْمَا لَمْ يُوْجَدِ الْمُغَيَّا وَهُوَ دُوْنَ الثَّلٰثِ اَوْلٰى اَنْ لَا يَكُوْنَ مُحَلِّلًا فَلَا يَكُوْنُ الزَّوْجُ الثَّانِيْ مُحَلِّلًا اِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ بِحِلٍّ جَدِيْدٍ۔

(ترجمہ) پس دَ شیخینؒ په قول باندې امام شافعیؒ دا اعتراض کړے دے چه په دې باب کښې قول د بارې تعالیٰ فَاِنْ طَلَّقَهَا حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ، حجت دے او کلمه حتّٰی لفظ خاص دے، کوم چه د غایت او انتها معنیٰ د پاره وضع شوے دے، پس فهم نه به دا راځي چه دَ دویم خاوند نکاح د هغه حرمت غلیظه غایت دے کوم چه په درې طلاقو سره ثابت شوے دے، او د غایت د پاره په مابعد د غایت کښې تاثیر نشته دے، پس دا خبره ترینه نه معلومیږي چه دَ نکاح نه پس دَ اوّل خاوند دَ پاره حلّ جدید پیدا شوے دے، پس په دے کښې د خاص د موجب ابطال دے، پس هرکله چه دویم خاوند په هغه څیز کښې محلل نه شو په کوم کښې چه مغیّا موجوده ده، یعنې درې طلاقونو په هغې کښې چه کوم کښې مغیّا نه ده موجوده یعنې دَرې نه کم طلاقونه په هغې کښې به په طریقه اولیٰ سره محلل نه وي پس دویم خاوند به د اوّل خاوند د پاره په حِلّ جدید سره بنځه حلاله ونکي نه وي۔

(تشریح) د شیخینؒ په قول باندې د امام شافعیؒ د طرفنه دَ اعتراض وار ده حاصل دا دے چه شیخینؒ دا وئیل چه دویم خاوند دَ اوّل خاوند د پاره په حلّ جدید سره بنځه حلاله وکي ده، یعنې اوّل خاوند د پلاره ای سرهٔ نو حلّت پیدا کوي، غلط او باطل دي، ځکه چه دَ بنځې حلالو په باره کښې دا آیت دلیل دے، فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ ۔ په دې آیت کښې د دریم طلاق بیان دے، او مطلب دا چه که یو خاوند خپلې بنځې ته دویم طلاق ورکړي نو د ینه بعد دا بنځه د دغه خاوند د پاره حلاله نه وي یعنې حرمت غلیظه به ثابت شي، تر دې پورې چه دا بنځه به دَ دویم خاوند سره نکاح کوي، یعنې دویم خاوند سره نکاح کولو سره به

د دی حرمت غلیظہ ختم شی،

په دی آیت کښی حتّیٰ یو لفظ خاص دے کوم چه د غایت او انتها معنیٰ د پاره وضع شوے دے، یعنی د حتّیٰ مدلول دا دے چه د حتّیٰ نه وړاندی کوم شیٔ ثابت وی د هغه انتها به راځی او ختمیږی به، مثلاً څوک وائی چه اَضْرِبُكَ حَتّٰى جَاءَ خَالِدٌ، زه به تا وهم تر دی چه خالد راشی، یعنی د خالد د راتلو نه پس به وهل ختموم، پس د کلمه د حتّیٰ د معنیٰ په رڼا کښی به مطلب د آیت دا وی، چه د اوّل خاوند د دری طلاقو وینکو لو سره چه کوم حرمت غلیظه ثابت شوے دے، د دویم خاوند په نکاح سره به د هغه حرمت ختمیږی، کلمه د حتّیٰ صرف په دی باندی دلالت کوی چه د اوّل خاوند د دری طلاقو نه ثابت شوے حرمت غلیظه به ختمیږی په دی باندی قطعاً دلالت نه کوی، چه دویم خاوند د اوّل خاوند د پاره حلّ جدید او نوے حلت پیدا کوی، پس د شیخینؒ دا وئیل چه زوج ثانی د زوج اوّل د پاره حلّ جدید پیدا کوی د خاص یعنی د کلمه د حتّیٰ مقتضیٰ او موجب باطلول دی، او په کوم صورت کښی چه معنیًا موجود وه یعنی د دری طلاقو نه پیدا شوے حرمت غلیظه کله چه په دی صورت کښی زوج ثانی د زوج اوّل د پاره حلّ جدید پیدا کو نکے نه شو نو په کوم صورت کښی چه معنیًا نه وه موجود یعنی د دری طلاقو نه کم نو په دی کښی خو په طریقه اولیٰ سره زوج ثانی د اوّل زوج د پاره محلّل نه وی، پس ثابته شوه چه زوج ثانی د زوج اوّل د پاره حلّ جدید سره حلال کونکے نه دے، او قول د شیخینؒ باطل او غلط دے،

فَيَقُوْلُ الْمُصَنِّفُ فِيْ جَوَابِهٖ مِنْ جَانِبِ اَبِيْ حَنِيْفَةَؒ اَنَّ كَوْنَ الزَّوْجِ الثَّانِيْ مُحَلِّلًا اِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ اِنَّمَا نُثْبِتُهٗ بِحَدِيْثِ الْعُسَيْلَةِ لَا بِقَوْلِهٖ حَتّٰى تَنْكِحَ كَمَا زَعَمْتُمْ وَبَيَانُهٗ اَنَّ امْرَاَةَ رِفَاعَةَ جَاءَتْ اِلَى الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَتْ اِنَّ رِفَاعَةَ طَلَّقَنِيْ ثَلٰثًا فَنَكَحْتُ بِعَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الزُّبَيْرِؓ فَمَا وَجَدْتُهٗ اِلَّا كَهُدْبَةِ ثَوْبِيْ هٰذَا تَعْنِيْ وَجَدْتُهٗ عِنِّيْنًا فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَتُرِيْدِيْنَ اَنْ تَعُوْدِيْ اِلٰى رِفَاعَةَ قَالَتْ نَعَمْ فَقَالَ لَا حَتّٰى تَذُوْقِيْ مِنْ عُسَيْلَتِهٖ وَيَذُوْقُ هُوَ مِنْ عُسَيْلَتِكِ فَهٰذَا الْحَدِيْثُ مَسُوْقٌ لِبَيَانِ اَنَّهٗ يُشْتَرَطُ وَطْىُ الزَّوْجِ الثَّانِيْ اَيْضًا وَلَا يَكْفِيْ مُجَرَّدُ النِّكَاحِ كَمَا يُفْهَمُ مِنْ ظَاهِرِ الْاٰيَةِ وَهٰذَا حَدِيْثٌ مَشْهُوْرٌ

تَبِلَهٗ الشَّافِعِیُّ اَیْضًا لِاَجَلِ اِشْتِرَاطِ الْوَطْیِ وَالزِّیَادَۃُ بِمِثْلِہٖ عَلَی الْکِتَابِ جَائِزٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَھٰذَا الْحَدِیْثُ کَمَا اَنَّهٗ یَدُلُّ عَلٰی اِشْتِرَاطِ الْوَطْیِ بِعِبَارَۃِ النَّصِّ فَکَذَا یَدُلُّ عَلٰی مُحَلِّلِیَّۃِ الزَّوْجِ الثَّانِیْ بِاِشَارَۃِ النَّصِّ وَذَالِکَ لِاَنَّهٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ قَالَ لَھَا اَتُرِیْدِیْنَ اَنْ تَعُوْدِیْ اِلٰی رِفَاعَۃَ وَلَمْ یَقُلْ اَتُرِیْدِیْنَ اَنْ تَنْتَھِیْ حُرْمَتُکِ وَالْعَوْدُ ھُوَ الرُّجُوْعُ اِلَی الْحَالَۃِ الْاُوْلٰی وَفِی الْحَالَۃِ الْاُوْلٰی کَانَ الْحِلُّ ثَابِتًا لَھَا فَاِذَا عَادَتِ الْحَالَۃُ الْاُوْلٰی عَادَ الْحِلُّ وَتَجَدَّدَ بِاسْتِقْلَالٍ وَاِذَا ثَبَتَ بِھٰذَا النَّصِّ الْحِلُّ فِیْمَا عُدِمَ فِیْہِ الْحِلُّ وَھُوَ الطَّلَقَاتُ الثَّلٰثُ مُطْلَقًا فَفِیْمَا کَانَ الْحِلُّ نَاقِصًا وَھُوَ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ اَوْلٰی اَنْ یَّکُوْنَ الزَّوْجُ الثَّانِیْ مُتَمِّمًا لِلْحِلِّ النَّاقِصِ بِالطَّرِیْقِ الْاَکْمَلِ۔

(ترجمہ) پس مُصنّف رحمہ اللہ د امام صاحبؒ د جانبہ نہ د اعتراض مذکور پہ جواب کښې فرمائی چہ د زوج ثانی محلل والے د زوج اوّل دپارہ د امونږ د ثابت کوو پہ حدیث د عسیلہ سرہ نہ پہ قول د باری تعالٰی حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَهٗ سرہ لکہ څرنګہ چہ تاګمان کړے دے، د دې تفصیل دا دے چہ یوځل د رفاعہ قرظی بی بی د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پہ خدمت کښې حاضرہ شوہ او وے ویل چہ رفاعہ ماتہ درې طلاقہ راکړې وو، نو ما د عبدالرحمٰن بن زبیر سرہ نکاح وکړلہ، پس ما هغہ لرہ موندہ نہ کړہ مګر د کپړې د دې پلو سکې پہ شان یعنې نامرد مے ومونده لو پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ورتہ وفرمائیل چہ تہ آیا رفاعہ تہ واپس کیدل غواړې؟ هغې ورتہ وویل هاو، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ورتہ وفرمائیل چہ تہ رفاعہ تہ نشې واپس کیدلے، ترڅو چہ تہ د عبدالرحمٰن د کبین خوند ونہ څکې او هغہ ستا د کبین خوند ونہ څکی۔

پس دا حدیث د دې خبرې د بیان د پارہ هم را وړے شوے دے چہ دویم خاوند سرہ وطی کول هم شرط دی، او محض نکاح کول لکہ څرنګہ چہ د ظاهرې آیت نہ معلومیږې کافی نہ دہ، او دا حدیث مشهور دے د شرط د وطی پہ حق کښې، دا امام شافعیؒ هم قبول کړے دے او د غسې مشهور حدیث سرہ زیادت پہ کتاب اللہ باندې بالاتفاق جائز دے، او دا حدیث پہ عبارۃ النص سرہ څرنګہ چہ پہ اشتراط د وطی باندې دلالت کوی، د غسې پہ اشارۃ النص

سره په دې هم دلالت کوي چه زوج ثاني محلل دے او دا دې وجهې نه چه رسول الله صلی الله علیه واٰله وسلم هغه ښځې ته وفرمائيل چه ته رفاعه ته واپس کيدل غواړې؟ او داسے دې ته ونه ويل چه آيا ته غواړې چه ستا حرمت ختم شي، عود ويلے شي اوّل حالت ته واپس کيدل، او په اوّل حالت کښې دې ښځې د پاره حلت ثابت وو، پس کله چه اوّل حالت واپس کيږي نو حلت به هم واپس راځي، او مستقل يوجديد حلت به پيدا کيږي او کله چه په دې نص سره په هغه صورت کښې حلت ثابت شو په کوم کښې چه حلت معدوم دے يعني درې طلاقو په صورت کښې چه په کوم کښې حلت ناقص دے چه هغه د درې نه کم وي په طريقه اولیٰ سره به زوج ثاني حلت ناقصه لره پوره کوونکے وي.

(تشريح) ماتن د شيخينو د طرفنه په جواب کښې وفرمائيل چه مونږ د زوج اوّل د پاره د زوج ثاني محلل والے په حديث د عسيله سره ثابت کوو نه په قول د باري تعالیٰ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ سره او ستا اعتراض به هله وارد يدلو چه محلل والے د زوج ثاني په حَتّٰى تَنْكِحَ سره ثابت شي، پس هر کله چه مونږه د زوج ثاني محلل والے په حديث د عسيله سره ثابتوو نو ستا اعتراض چه زوج ثاني محلل منلو په صورت کښې د حَتّٰى موجب او مقتضیٰ باطليږي واقع نه شو، او د حديث د عسيله تفصيل دا دے چه يو ځل د رفاعه قرظي ښځه د رسول الله صلی الله علیه واٰله وسلم په خدمت کښې حاضره شوه، او عرض ئے وکړو چه ځما خاوند رفاعه قرظي ماته درې طلاق راکړل عدت تير يدلو نه پس ما د عبدالرحمن بن زبير سره نکاح وکړله، مګر ما هغه لره نامرد ومونډلو رسول الله صلی الله علیه واٰله وسلم وفرمائيل چه آيا ته رفاعه ته واپس کيدل غواړې، هغې ويل هاؤ، رسول الله صلی الله علیه وسلم ورته وفرمائيل چه ته هغه وخت پورې هغه ته نه شې واپس کيدلے ترڅو چه ته د عبدالرحمٰن خوند ونه څکې او هغه ستا خوند ونه څکي يعني د جماع لذت او خوند حاصل نه کړي، دا حديث را وړے شوے دے دې خبرې بيانولو د پاره چه د زوج ثاني د پاره وطي شرط ده، او محض نکاح کول لګګ فهميږي چه ظاهر د آيت نه کافي به نه وي، او دا حديث مشهور دے امام شافعيؒ په اشتراط د وطي کښې دا قبول کړے دے د پاره د حلالے او د دغه شان مشهور حديث سره بالاتفاق زيادت په کتاب الله باندې جائز دے، دا حديث څرنګه چه اشارة النص سره د حلالے د پاره د وطي په شرط کولو باندې دلالت کوي دغه شان په اشارة النص

سره دَ زوج ثانی په محلل والی باندې هم دلالت کوی، او وجه داده چه رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ورته وفرمائیل اترید ین ان تعودی الی رفاعة، آیا ته رفاعة طرف ته واپس کیدل غواړې او واځ وړته وُنه فرمائیل اترید ین ان تنتهی حرمتک آیا ته غواړې چه ستا حرمت ختم شی،

بهرحال رسول الله صلی الله علیه وسلم دَ اَتَعُوْدِیْ لفظ فرمائیلے دے، او تعودی دَ عَوْد نه ماخوذ دے، او د عود معنیٰ ده اوّل حالت ته واپس کیدل، او په اوّل حالت کښې یعنی د رفاعه سره چه اوسیدله نو دې بنځې لره حلت ثابت وو. لهٰذا بنځه چه کله اوّل حالت ته واپس کیږي نو حلت به هم واپس کیږي او مستقل یو نوے حلت به پیدا کیږي، دې حدیث نه دا معلومه شوه چه زوج ثانی مطلّقه مغلظه لره دَ زوج اوّل دپاره مستقل حلاله وی، او زوج ثانی د زوج اوّل دپاره محلّل دے، او چه کله چه په دې حدیث سره په هغه صورت کښې حلت پیدا شو په کوم کښې چه حلت بالکل معدوم وو. یعنی د زوج اوّل دَ درې طلاقو ورکولو په صورت کښې. نو په کوم صورت کښې چه حلت بالکل نه دے معدوم شوے بلکه حلت ناقص دے، یعنی د زوج اوّل دَ درې طلاقو نه کم ورکولو په صورت کښې، نو په دې صورت کښې خو به زوج ثانی په طریقه اولیٰ سره دغه حلت ناقصه لره پوره کوونکے وی، ځکه چه معدوم لره د موجود کولو په نسبت سره یو ناقص شئ مکمل کول زیات آسان وی، پس ثابته شوه داخبره چه څرنګه د زوج اوّل په درې طلاقو ورکولو په صورت کښې زوج ثانی محلّل کرځي، یعنی د زوج اوّل دپاره ازسرنو د درې طلاقو حقدار جوړوی نو دغه شان د زوج اوّل د درې طلاقو نه کم ورکولو په صورت کښې به هم زوج ثانی محلّل کرځي. یعنی زوج اوّل دپاره به ازسرنو د درې طلاقو ورکولو حقدار ثابتوی.

ثُمَّ قَالَ الْمُصَنِّفُ وَبُطْلَانُ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَسْرُوْقِ بِقَوْلِهٖ جَزَاءً لِّأَنَّ بِقَوْلِهٖ فَاقْطَعُوْا وَهٰذَا اَيْضًا جَوَابُ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ يَّرِدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ وَتَقْرِيْرُ السُّوَالِ هٰهُنَا اَيْضًا لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَمْهِيْدِ مُقَدَّمَةٍ وَهِيَ اَنَّ السَّارِقَ اِذَا سَرَقَ شَيْئًا مِنْ اَحَدٍ وَقُطِعَ يَدُهٗ فِيْهَا فَاِنْ كَانَ الْمَسْرُوْقُ مَوْجُوْدًا فِيْ يَدِ السَّارِقِ يُرَدُّ اِلَى الْمَالِكِ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ كَانَ هَالِكًا فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَيْهِ سَوَاءٌ هَلَكَ بِنَفْسِهٖ اَوِ اسْتَهْلَكَهٗ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ قَطْعًا اِلَّا عِنْدَ الْاِسْتِهْلَاكِ فِيْ رِوَايَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ

حِيْنَ اَرَادَ السَّارِقُ السَّرِقَةَ يَبْطُلُ قُبَيْلَ السَّرِقَةِ عِصْمَتُهُ لِلْمَالِكِ وَتَنْتَقِلُ مِنْ يَدِ الْمَالِكِ حَتّٰى لَيَصِيْرَ فِيْ حَقِّهِ مِنْ جُمْلَةِ مَالٍ يَتَقَوَّمُ وَتَتَحَوَّلُ عِصْمَتُهُ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنْ ضَمَانِ الْمَالِ وَاِنَّمَا يَجِبُ الرَّدُّ اِذَا كَانَ مَوْجُوْدًا لِاَنَّهُ لَمْ يَبْطُلْ مِلْكُهُ وَاِنْ زَالَتْ عِصْمَتُهُ فَلِرِعَايَةِ الصُّوْرَةِ قُلْنَا بِوُجُوْبِ رَدِّ الْمَالِ وَلِرِعَايَةِ الْمَعْنٰى قُلْنَا بِعَدَمِ ضَمَانِهِ۔

(ترجمہ) بیا مصنفؒ د فرمائیل چه دَ غلا کړے شوی مال نه دَ عصمت او حفاظت باطل کیدل د باری تعالیٰ قول جزاءً نه ثابت دے نه قول دَ باری تعالیٰ فاقطعوا نه'' دا هم د سوال مقدر جواب دے کوم چه دَ امام شافعیؒ دَ طرفنه په موبږه باندی وارد یږی'' او دولته کښی هم دَ تقریر د سوال دپاره لا بدی ده، دیو مقدمه نه، او هغه دا چه کله غل د چا مال غلا کړی او په دغه غلا کښی د ده لاس کټ کړے شی، پس که د غلا مال د ده سره موجود وی نو بالاتفاق مالك ته به واپس کولے شی، او که دغه شے ضائع شوے وی نو د امام شافعیؒ په نزد باندی به په غل باندی ضمان واجب وی برابره خبره ده که دغه مال په خپله ضائع شوی وی یا غل ضائع کړے وی او د امام ابوحنیفهؒ په نزد باندی به ضمان بالکل نه واجبیږی، بلکه د یو روایت مطابق د ضائع کولو په صورت کښی به ضمان واجبیږی، او دا دی وجهی نه چه کله غل د غلا اراده وکوی نو د غلا نه لږ مخکښی دَ مال مسروقه نه، عصمت او حفاظت د مالك د لاس نه باطلیږی، ترڅو پوری چه دغه شیٔ د مالك په حق کښی غیر متقوم ګرځی او دَ دغه مال عصمت الله تعالیٰ طرف ته منتقل کیږی، او الله تعالیٰ د مال د ضمان نه مستغنی دے، البته غلا کړے شوے مال به هغه وخت کښی واپس کیدل واجب وی کله چه مال موجود وی، ځکه چه دَ مالك ملکیت باطل شوے نه دے، اګرچه حفاظت ئے زائل شوے دے، پس د ظاهری صورت لحاظ مو وساتلو او مونږه قول وکړو په وجوب د واپس کیدلو باندی، او دَ باطنی معنی لحاظ مو وکړو او د ضمان دَ نه واجب والی قول مو وکړو۔

(تشریح) په دی عبارت کښی، ماتنؒ دَ امام شافعیؒ د طرف نه دَ اعتراض ثانی جواب

ورکړے دے، لیکن دی اعتراض ته هم ورا ندی لا بدی ده د تمهید د یو مقدّمه نه، او هغه مقدّم دا چه که یو غل د چا مال غلا کړو، او دَ دی په سزا کښی د ده لاس کټ کړے شو، پس که دَ غلا د غه مال دَ غل سره موجود وی نو بالاتفاق مالک طرف ته به واپس کیږی، د غه شان که غل د غه مال لره خرڅ کړے وی یا ئے هبه کړے وی نو بیا هم غل دَ مشتری او موهوب له نه دا واپس اخلی او مالک طرف ته به ئے واپس کوی او که د غه مال ضائع شوی وی نو د امام شافعیؒ په نزد باندی په غل باندی د مال مسروقه ضمان واجب دے خواه دَ ضائع کړے وی او که په خپله ضائع شوے وی او د ظاهرالروایۃ مطابق په غل باندی به بالکل ضمان نه واجبیږی، خوا په خپله ضائع شوے وی او یا ده ضائع کړے وی، دَ نسائی روایت دی عن عبدالرّحمٰن بن عوف لا یغرم صاحب مسروقۃ اذا اقیم علیه الحد" په دی باندی ګواه دے، یعنی کله چه په غل باندی حد قائم شی نو په هغه باندی به تاوان نه واجبیږی، دا حدیث د خپل مطلق والی په بنا باندی په دی دلالت کوی چه د غلا د حد قائم والی نه پس به په غل باندی دَ مال تاوان نه وی، خوا مال په خپله ضائع شوے وی، یا غل ضائع کړے وی، او په روایت د حسن بن زیاد سره دَ امام ابوحنیفهؒ په نزد باندی که غل مال ضائع کړی وی، نو ضمان په واجب دے، او که په خپله ضائع شوے وی نو ضمان په نه دے واجب، د دی روایت دلیل دا دے چه کله د غلا په سزا کښی د غل لاس کټ کړے شو، نو د مسروقه او غلا جنایت ختم شو، او مال مسروقه د غل سره بلا جنایۃ باقی شو، پس دا مال دَ غل په لاس کښی د امانت په شان شو او امانت کښی دا خبره ده که په خپله هلاک شو نو ضمان به نه وی او که هلاک کړے شو نو ضمان به وی، پس د غه شان دلته کښی هم د غلا مال په خپله هلاک شوے وی نو په غل باندی به ضمان نه وی، او که غل هلاک کړے وی نو ضمان به وی۔

شارحؒ فرمائی چه دَ ظاهرالروایه مطابق د عدم وجوب ضمان مطلقاً عقلی دلیل دا دے چه عصمت د مالِ مسروقه صفت دے، او د شریعت په اصطلاح کښی د عصمت معنی دا ده چه مال په داسی طریقی سره محترم دی چه د مالک نه ماسوی د بل یاره په دی کښی تصرّف ناجائز وی، او حرام وی، پس د غلا نه وړاندی عصمت دی مال د یاره ثابت وو۔ بنده یعنی دَ مالک حق طرف ته نظر وکړے شو، حتّیٰ تر دی که څوک دی مال لره ضائع کړی

په هغه باندې به تاوان واجبیږي حاصل دا چه د امال د غلا نه وړاندې د مالك يعني بنده په حق محترم وو.

لیکن کله چه غل د غلا اراده وکړله نو دَ غلا نه لږ غوندې وړاندې د مال مسروقه نه عصمت او حفاظت د مالك لاس نه باطل شو، ترڅو چه دا مال دَ مالك په حق کښې د غیر متقوّم څیزونو دَ قبیلې نه گرځي. او دا دې مال عصمت او دَ حفاظت ذمه داري الله تعالیٰ طرف ته منتقل کیږي، گویا د غلا نه لږ غوندې وړاندې دا مال د الله په حق کښې محترم شو، او غلا دَ الله په حق کښې موجوده شوه، او الله تعالیٰ دَ تاوان نه بې پرواه دې يعني دې نه بې پروا دے چه دَ هغه د پاره په چا باندې د مال تاوان واجب کړے شي، پس د مال مسروقه د هلاك کیدلو یا دَ هلاك کولو په صورت کښې به په غل باندې دَ الله د پاره دَ تاوان وجوب خو دې وجهې نه، نه راځي چه الله تعالیٰ دې نه بې پرواه دے او دَ بنده د پاره دې وجه نه چه د هغه په حق کښې دا غیر متقوّم دے، او د غیر متقوّم څیز ضمان نه وي. لهٰذا په غل باندې چه کله نه دَ الله د پاره تاوان واجب کیدے شي او نه د بنده د پاره نو ثابته شوه چه په غل باندې به دَ تاوان د جوب بالکل نه وي. خوا د غلا مال په خپله هلاك شوے وي یا دَ هلاك کړے وي،

وَإِنَّمَا يَجِبُ الرَّدُّ الخ :- سره جواب د یو سوال کوي، سوال دا دے چه هر کله مال مسروقه دَ مالك په حق کښې غیر متقوّم شو او دَ دې عصمت الله تعالیٰ طرف ته منتقل شو، نو کله چه د غل سره دا مال موجود وي نو د غه وخت کښې هم د دې واپس کیدل مالك طرف ته پکار ده چه واجب نشي، حالانکه تاسو دَ دې واپس کیدل ضروري گنړئ - د دې جواب دا دے چه د مال مسروقه نه اگرچه علت زائل شوے دے، لیکن مالك ئے نه دے باطل شوے، پس دَ ظاهري صورت يعني ملك د وجهې نه مونږه وایو که مال موجود وي نو مالك ته دِ واپس کړے شي، او د باطني معنیٰ يعني د دې وجهې نه چه عصمت ئے الله ته منتقل دے، مونږه وایو که موجود نه وي بلکه مال ضائع دې یا په خپله ضائع کړے وي نو په غل باندې به ضمان واجب نه وي.

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِأَنَّ الْمَنْصُوْصَ عَلَيْهِ فِي هٰذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا وَالْقَطْعُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ

وَهُوَ الْإِبَانَةُ عَنِ الرُّسُغِ وَلَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى تَحَوُّلِ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِكِ إِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى فَالْقَوْلُ بِبُطْلَانِ الْعِصْمَةِ زِيَادَةٌ عَلَى خَاصِّ الْكِتَابِ۔

(ترجمه) او د احنافو په دې قول باندې امام شافعیؒ دا اعتراض کړے کړے دے چه په دې باب کښې منصوص علیه د الله تعالیٰ دا قول دے، وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا: او قطع لفظ خاص دے کوم چه د یو معنی معلوم د پاره وضع کړے شوے دے، او هغه معنی ده جُدا کول د مرونډ نه او دې آیت کښې لره هم دلالت نشته دے، په دې خبره چه عصمت منتقل شوے دے الله طرف ته پس قول کول په بطلان د عصمت باندې دا زیادت دے په کتاب الله باندې،

(تشریح) د امام شافعیؒ دا اعتراض واره وه حاصل دا دے چه د غلا په سلسله کښې منصوص علیه قول د الله تعالیٰ دے، وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا۔ په دې آیت کښې قطع یو لفظ خاص دے کوم چه د یو معنی معلوم د پاره وضع کړے شوے دے، او هغه معنی ده د مرونډ نه لاس غوڅول، او ورباندې دا قسم شوی دی چه د خاص حکم دا دے چه خپل مخصوص یعنی مدلول لره به قطعی طور باندې شامل وی، په دې کښې به د کمی او زیاتی احتمال نه وی، غرض دا چه لفظ د قطع قطعاً په دې دلالت نه کوی، چه د مال مسروقه عصمت الله طرف ته منتقل شوے دے، دا د کتاب الله په حکم خاص باندې زیادت دے، حالانکه عندالاحناف په حکم د خاص کښې کمے او زیاتے جائز نه دے،

فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ جَانِبِ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى بِأَنَّ بُطْلَانَ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِ الْمَسْرُوْقِ وَانْتِهَاءَهَا مِنَ الْمِلْكِ إِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى إِنَّمَا تَثْبُتُ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى جَزَاءً بِمَا كَسَبَا لَا بِقَوْلِهِ فَاقْطَعُوْا وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْجَزَاءَ إِذَا وَقَعَ مُطْلَقًا فِي مَعْرِضِ الْعُقُوْبَاتِ يُرَادُ بِهِ مَا يَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى وَإِنَّمَا حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى إِذَا وَقَعَتْ

الْجِنَايَةُ فِي عِصْمَتِهٖ وَ حِفْظِهٖ وَاِذَا كَانَ كَذٰلِكَ فَقَدْ شُرِعَ جَزَاءُهٗ جَزَاءً كَامِلاً وَهُوَ الْقَطْعُ وَلَا يَحْتَاجُ اِلَى الضَّمَانِ الْمَالِ غَايَتُهٗ اَنَّهٗ اِذَا كَانَ الْمَالُ مَوْجُوْدًا فِيْ يَدِهٖ يَرُدُّهٗ اِلَيْهِ لِاَجَلِ الضَّرُوْرَةِ وَلِاَنَّ جَزَىٰ يَجِيْءُ بِمَعْنٰى كَفٰى فَيَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْقَطْعَ هُوَ كَافٍ بِهٰذِهِ الْجِنَايَةِ وَلَا يَحْتَاجُ اِلَى الْجَزَاءِ الْاٰخَرِ حَتّٰى يَجِبَ الضَّمَانُ هٰذَا نُبْذٌ مِمَّا ذَكَرْتُهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيْ وَكَفَاكَ هٰذَا۔

(ترجمہ) پس مصنفؒ جواب ورکوی دَ امام ابوحنیفہؒ د طرف نه چه دَ مالِ مسروقه د حفاظت دَ ذمه داری باطل والے او دَ دی دَ مالکَ دَ طرف نه زائله کیدل او د الله طرف ته منتقل کیدل مونږ ه دا ثابتوو په قول دَ باری تعالیٰ جَزَاءً بِمَا كَسَبَا سره نه په قول دَ الله تعالیٰ فَاقْطَعُوْا سره، او وجه دا ده چه جزا رکله دَ سزا کا نو په موقع باندی کله چه دَ څه قید نه بغیر واقع شی، نو دی مرا د هغه خیزوی کوم چه دَ الله تعالیٰ د حق په طور باندی واجب وی، او جزا رو الله تعالیٰ حق هغه وخت کیږی جو ړیږی کله چه جرم دالله په عصمت او حفاظت کښی واقع وی او کله چه داسی شوه نو سزا د غل کامله سزا رمشروع شوه چه هغه قطع دیدده، او هغه دمال دتاوان محتاج نه دے، نهایات نه زیات کله چه مال دَ غل په لاس کښی وی نو ظاهری صورت په بنا، باندی په دَ مالکَ طرف ته دا واپس کولے شی، او وجه دا ده چه جزا روکفیٰ په معنیٰ سره راځی، لپس لفظ دَ جزا په دی خبره دلالت کوی چه قطع دَ ید دَ دی جرم د پاره کافی ده، او دوبله سزا ضرورت نشته، ترڅو چه تاوان واجب شی، دالږ ه حصه د هغه مضمون ده کوم چه ما په تفسیر احمدی کښی ذکر کړے دے، ستا د پاره هم دا کافی ده۔

(تشریح) ماتنؒ دَ امام صاحبؒ د جانبه نه دا جواب ورکړے دے دا اعتراض مذکوره نه چه د مال مسروقه د حفاظت ذمه داری د مالکَ نه زائله کیدل او دالله تعالیٰ طرف ته ددی منتقل کیدل دا مونږه ثابتوو په قول دالله تعالیٰ جَزَاءً بِمَا كَسَبَا سره نه په قول دَ باری تعالیٰ فاقطعوا سره څرنګه چه د امام شافعیؒ ګمان دے، دلفظ جزاء نه دَ ثابتولو د دلیل خو دا دے چه جزا رکله دَ سزا کانو په موقع باندی مطلقاً بغیر دَ څه قید نه واقع شی نو د دینه مراد هغه خیزوی کوم چه دالله د حق په طور باندی واجب وی یعنی خالص دالله تعالیٰ حق جوړیږی او واجب کیږی، او دا یقینی ده چه جزاء به دَ الله حق هله جوړیږی کله چه جرم په عصمت

او حفاظت د الله کښې واقع شی، پس معلومه شوه چه د مال مسروقه نه عصمت او حفاظت د مالک نه زائله شوے او الله طرف ته منتقل شوے، او دَ غلا دا جرم د الله په حق کښې واقع شوے، او کوم جرم چه د الله په حق کښې وشی هغه کامل جرم وی او د کامل جرم سزا هم کامله وی، دی وجهی نه د سرقه د فعل سزا هم کامله مشروع شوی ده، یعنی قطع دَ ید دَ غل کامله سزا ده، او کله چه قطع دَ ید کامله سزا ده نو په ده باندی د تاوان وغیره واجب کول بالکل ضروری نه دی، د غه شان الله بے نیازه دے، او د مال تاوان ته محتاج نه دے، او کله چه هغه مالی تاوان ته محتاج نه دے نو په غل باندی به څه دَ مال تاوان هم نه واجب کیږی، هاں البته دومره خبره ده که مال مسروقه د غل په لاس کښې موجود وی نو ظاهری ملک په وجه باندی به د امالک ته واپس کول ضروری وی، دَ جزا بما کسبا نه دَ ثابت کولو دویمه وجه دا ده چه جزا راجح د کفایه په معنی سره، لهٰذا د دینه وامعلومه شوه چه قطع دَ ید د غل د پاره کافی ده، او کله چه دا سزا کافی ده نو دَ نورو څه تاوان ضرورت نشته، بهرحال زمونږه مستدل جزاء بما کسبا دے، او اعتراض د امام شافعیؒ په فاقطعوا باندی دے، پس په کوم چه اعتراض دے هغه مستدل نه دے او کوم چه زمونږه مستدل دے په هغے اعتراض نه دے واقع،

مُلّا جیونؒ فرمائی چه څه ما د لته کښې ذکر کړل دا د هغه مضمون لنډه حصّه ده کوم چه ما په تفسیر احمدی کښې ذکر کړے دے، لیکن دپنځم کال د طالبانو د پاره هم دومره حصّه کافی ده،

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ هٰذَا الْبَيَانِ التَّفْرِيْعَاتِ الثَّلٰثَةَ الْبَاقِيَةَ عَلَى الْحُكْمِ فَقَالَ وَلِذٰلِكَ صَحَّ اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ بَعْدَ الْخُلْعِ اَىْ وَلِاَجْلِ اَنَّ مَدْلُوْلَ الْخَاصِّ قَطْعِيٌّ وَاجِبُ الْاِتِّبَاعِ صَحَّ عِنْدَنَا اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ عَلَى الْمَرْاَةِ بَعْدَ مَا خَالَعَهَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى وَبَيَانُهُ اَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ اِنَّ الْخُلْعَ فَسْخٌ لِلنِّكَاحِ فَلَا يَبْقَى النِّكَاحُ وَبَعْدَهُ وَلَيْسَ بِطَلَاقٍ فَلَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهُ وَعِنْدَنَا هُوَ طَلَاقٌ يَصِحُّ اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ الْاٰخَرِ بَعْدَهُ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ وَذٰلِكَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَالَ اَوَّلًا اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ اَىِ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ اِثْنَانِ اَوِ الطَّلَاقُ الشَّرْعِيُّ مَرَّةٌ بَعْدَ مَرَّةٍ بِالتَّفْرِيْقِ

دُوْنَ الْجَمْعِ فَبَعْدَ ذٰلِكَ يَجِبُ عَلَى الزَّوْجِ إِمَّا اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَيْ مُرَاجَعَةٌ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ اَيْ تَخْلِيْصٌ عَلَى الْكَمَالِ وَالتَّمَامِ ثُمَّ ذَكَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ مَسْئَلَةَ الْخُلْعِ فَقَالَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ اَيْ فَاِنْ ظَنَنْتُمْ يَا اَيُّهَا الْحُكَّامُ اَنْ لَّا يُقِيْمَا اَيِ الزَّوْجَانِ حُدُوْدَ اللّٰهِ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ وَالْمُرُوَّةِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتِ الْمَرْأَةُ بِهٖ وَخَلَّصَتْهَا مِنَ الزَّوْجِ وَطَلَّقَهَا الزَّوْجُ فَعُلِمَ اَنَّ فِعْلَ الْمَرْأَةِ فِي الْخُلْعِ هُوَ الْاِفْتِدَاءُ وَفِعْلَ الزَّوْجِ هُوَ مَا كَانَ مَذْكُوْرًا سَابِقًا اَعْنِي الطَّلَاقَ لَا الْفَسْخَ لِاَنَّ الْفَسْخَ يَقُوْمُ بِالطَّرْفَيْنِ لَا بِالزَّوْجِ وَحْدَهٗ ثُمَّ قَالَ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ اَيْ فَاِنْ طَلَّقَ الزَّوْجُ الْمَرْأَةَ ثَالِثًا فَلَا تَحِلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ مِنْ بَعْدِ الثَّالِثِ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ وَوَطِيَهَا وَطَلَّقَهَا فَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ اِنَّهٗ مُتَّصِلٌ بِقَوْلِهٖ اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ حَتّٰى تَكُوْنَ هٰذِهِ الطَّلْقَةُ ثَالِثَةً وَذِكْرُ الْخُلْعِ فِيْمَا بَيْنَهُمَا جُمْلَةٌ مُعْتَرِضَةٌ لِاَنَّهٗ فَسْخٌ لَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهٗ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْفَاءَ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَخْصُوْصٍ وَهُوَ التَّعْقِيْبُ وَقَدْ عُقِّبَ هٰذَا الطَّلَاقُ بِالْاِفْتِدَاءِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَقَعَ بَعْدَ الْخُلْعِ وَهُوَ اَيْضًا طَلَاقٌ غَايَتُهٗ اَنَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ تَكُوْنَ الطَّلْقَاتُ اَرْبَعَةً اِثْنَتَانِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ وَالثَّالِثَةُ الْخُلْعُ وَالرَّابِعَةُ هِيَ هٰذِهٖ وَلٰكِنْ لَا بَاْسَ بِهٖ فَاِنَّ الْخُلْعَ لَيْسَ طَلَاقًا مُسْتَقِلًّا عَلٰى حِدَةٍ بَلْ مُنْدَرِجٌ فِي الطَّلْقَتَيْنِ وَكَاَنَّهٗ قِيْلَ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ سَوَاءٌ كَانَتَا رَجْعِيَّتَيْنِ ثُمَّ يَجِبُ اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ اَوْ كَانَتَا فِيْ ضِمْنِ الْخُلْعِ ثُمَّ تَكُوْنُ بَائِنَةً فَاِنْ طَلَّقَهَا بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ الْمَذْكُوْرَتَيْنِ فِيْمَا قَبْلُ فَلَا تَحِلُّ لَهٗ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ الْاٰيَةَ -

(ترجمہ) او دی وجهي نه دخلع نه پس طلاق ورکول صحیح دی، یعنی دی وجهي نه چه دخاص معلول قطعي واجب الاتباع دے، ددی وجه نه زمونږه په نزد باندې ښځي سره دخلع دَ معامله کولو نه پس په هغې باندې ، طلاق واقع کیدل صحیح دی۔ دامام شافعیؒ په دې کښې اختلاف دے، تفصیل ددې دا دے۔ چه امام شافعي

صاحبؑ دائیٔ خلع نکاح لره فسخ کوی ، لهٰذا د خلع نه پس نکاح باقی نه پاتی کیږی ، او خلع طلاق نه دے ، لهٰذا دینه پس طلاق هم صحیح نه دے او زمونږ په نزد باندې خلع طلاق دے ، لهٰذا دینه پس بل طلاق واقع کول په قول دالله تعالیٰ فان طلقها فلا تحل لهٗ من بعد باندې دَ عمل کولو په غرض سره صحیح دے ، او دا دې وجه نه چه الله اول فرمائیلی دی الطلاق مرّتان فامساك بمعروف او تسریح باحسان ، یعنی طلاق رجعی دوه دی یا طلاق شرعی دیونه پس بل جُدا جُدا دی ، یو ځائے نه دی ، بیا دینه پس په خاوند باندې واجب دی یا خو بښه حسن سلوک سره رجوع وکړی یا بښه طریقې سره یعنی بطریق کمال دې ورله رخصت کړی ، بیا دینه پس الله پاک د خلع مسئله ذکر کړې ده ، فرمائی فان خفتم اَنْ لاَّ یقیما حُدُوْدَ الله فلا جُناحَ علیهما فیما افتدت به ، اے مسلمان حاکمانو که ښځه او خاوند دواړه په ښه طریقې سره دالله پاک ښودلی شوی احکامات قائم نه کړی ، نو په دې دواړو باندې په دې صورت کښې څه ګناه نشته که ښځه مال ورکړی او د خاوند نه ځان خلاصه کړی ، او خاوند ورله طلاق ورکړی ، پس معلومه شوه چه په خلع کښې د ښځې فعل فدیه ورکول دی او دَ خاوند فعل هغه دے کوم چه وړاندې ذکر شو یعنی طلاق ورکول ، نه فسخ ځکه فسخ قائم دی دَ طرفینو سره نه صرف د خاوند سره ، د دینه پس الله پاک فرمائی فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجًا غیره ، یعنی که خاوند ښځې ته په دریم ځل طلاق ورکړو نو دا ښځه به دَ خاوند دپاره دریم نه پس حلاله نه وی ، تر دې چه بل خاوند سره نکاح وکړی ، او دغه بل خاوند ورته طلاق ورکړی - پس امام شافعیؒ فرمائی چه فان طلقها د الطلاق مرّتان سره پیوسته دے ، د پاره د دې چه دا دریم طلاق شی او د دې دواړو په مابین کښې حکم بطور جمله معترضه دے وجه دا ده چه خلع فسخ ده او دینه پس طلاق صحیح نه دے او مونږ وایو چه فان طلقها کښې فا لفظ خاص دے او د یو معنی معلوم د پاره وضع دے ، چه هغه تعقیب دے ، او دا طلاق دا فتدا نه پس را وړے شوے دے پس مناسبه ده چه د خلع نه پس د طلاق واقع وی ، او خلع هم طلاق دے ، زیات نه زیات دومره به لازمه شی چه یطلاق فیه به خلو شی ، دوه په الطلاق مرتان کښې دریم په خلع کښې او خلو هم د غه لیکن په دې کښې څه باک نشته وجه دا ده چه خلع مستقل

علیحده طلاق نه دے، بلکه دا په دوه طلاقو کښې داخل ده، گویا وړ یلے شوې چه طلاقونه دوه دی، خواه دواړه رجعي وي، پس په دې وخت کښې یا ښه طریقې سره واپس کول دي یا ښه طریقې سره رخصت کول واجب دی، یا دواړه د خلع په ضمن کښې وي، نو په دې صورت کښې به طلاق بائن وي، پس که چرته هغه دوه طلاقونه پس کوم چه وړاندې مذکور دي خاوند ښځې لره طلاق ورکړي نو دغه ښځه به د غه خاوند لره حلاله نه وي تر دې چه د بل سره نکاح وکړي۔
(تشریح) په دې عبارت کښې مطلقًا د خاص په حکم باندې پنځمه تفریع، او په حکم اوّل ان يتناول المخصوص قطعًا باندې دویمه تفریع ذکر ده، تفصیل ئے دا دے چه خلع د نکاح ملک لره په لفظ خلع یا د دې هم معنی لفظ مبارات وغیره سره زائل کول زمونږ په نزد باندې طلاق دے، او د امام شافعیؒ صاحب په نزد باندې فسخ ده، ثمره د اختلاف دا ده که یو سړي خپلے ښځے ته دوه طلاقه ورکړل او هغې سره ئے خلع اوکړه، نو اوس دا سړے د دې ښځې سره، د امام شافعیؒ په نزد باندې بغیر د حلالے نه نکاح کولے شي او زمونږ په نزد باندې بغیر د حلالے نه نکاح نه شي کولے، د طلاق او فسخ نکاح په مابین کښې فرق دا دے چه د طلاق نه پس طلاق واقع کول صحیح دي خو د فسخ نکاح نه پس طلاق واقع کول صحیح نه دي، د دواړو حضراتو د مستدل تقریر دا دے چه په مسئله د طلاق کښې اوّل الله فرمایلي دي اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمۡسَاكٌۢ بِمَعۡرُوۡفٍ اَوۡ تَسۡرِيۡحٌۢ بِاِحۡسَانٍ - یعنی طلاق رجعي دوه پورې دي داسې نه ده لکه په زمانه د جاهلیت کښې ئے طلاق ورکول او رجوع به ئے کوله، یا طلاق شرعي جدا جدا دي دوه ځله، نه یو ځل دوه طلاقونه پس په خاوند باندې واجب دي چه یا خو ورې د دستور شرعي موافق وساتي یا ئے ښه طریقې سره رخصت ورکړي، یعنی طلاق ورکړي او رجوع مه کوي حتّی تر دې چه د عدّت تیرلو نه پس د نکاح نه وځي، بیا ئے وینه پس د خلع مسئله ذکر کړې ده، فرمائي، فان خفتم ان لا یقیما حدود الله فلا جناح علیهما فیما افتدت به، اے د مسلمانانو حاکمانو که تاسو سره دا یره وي چه دا دواړه به د الله پاک حدود، (حقوق زوجیّت) قائم نه کړي، نو څه گناه نشته په دې باندې که ښځه بدله ورکړي او ځان خلاص کړي، او خاوند د مال ورکړي دنې ته د طلاق ورکړي، د دې ایت نه

دا معلومه شوه چه دَ ښځه فعل فدیه (بدل خلع) وړکول دی او دخاوند فعل مال القتل دی او طلاق وړکول دی، فسخ کول دخاوند فعل نه دے، ځکه دَ فسخ تعلق دَ طرفینو سره وی، یو اځې دخاوند سره ندوی، بیا الله تعالیٰ و فرمائیل فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ. یعنی که خاوند ښځې ته دریم طلاق وړکړو نو دا اوس دده دپاره جائز نه ده ترڅو بل خاوند سره نکاح ونه کړی، امام شافعیؒ فرمائی چه اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ سره فَإِنْ طَلَّقَهَا مربوط دے، او فَإِنْ طَلَّقَهَا کښې دَ دریم طلاق ذکر دے، او باقی شو خلع نو دا بطور جمله معترضه دیو او دَ دوه په مابین کښې مذکوره ده، ځکه خلع فسخ دَ نکاح وی، او دَ نکاح دفسخ نه پس طلاق صحیح نه وی، لیس چونکه خلع فسخ دنکاح ده او د فسخ لکاح نه پس طلاق صحیح نه وی، دی وجه نه فَإِنْ طَلَّقَهَا مربوط دے دَ اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ سره او خلع په مابین کښې د جمله معترضه په طور باندی واقع ده، لیکن موږ وایو چه فَإِنْ طَلَّقَهَا کښې فا یو لفظ خاص دے، کوم چه دَ معنیٰ دَ تعقیب دپاره وضع کړے شوی دے، او د تعقیب معنیٰ ده مابعد په ماقبل باندی مرتب کیدل، لیس فا کوم لفظ خاص دے. خپل مدلول له په قطعی طور باندی شامل وی، یعنی مابعد د فا به بغیر د څه فعل نه په ماقبل باندی مرتب وی، او ماقبل د فا نه خلع واقع ده، گویا دریم طلاق مرتب شو په خلع باندی، او په خلع باندی د طلاق د مرتب کیدلو معنیٰ دا ده چه د خلع نه پس طلاق واقع کیدے شی، او دَ خلع نه پس هغه وخت طلاق کیدے شی چه خلع طلاق وی ځکه ماقبل تیر شوی دی چه دَ طلاق نه پس طلاق وی، د فسخ نه پس طلاق نشی واقع کیدلے، لیس ثابته شوه چه خلع طلاق دے، فسخ د نکاح نه ده، په دی صورت کښې زیات نه زیات دا اعتراض کیدلے شی، چه خلع که طلاق و منل شی نو طلاقونه به څلور شی، دوه په اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ کښې دریم په خلع کښې څلورم په فَإِنْ طَلَّقَهَا کښې حالانکه طلاقونه دری مشروع دی نه څلور، لیکن زموږه د طرفنه جواب دا دے چه خلع طلاق مخصوص دے، مگر مستقل علیحده طلاق نه دے، بلکه په اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ کښې داخل دے، گویا داسی ویلے شو چه طلاقونه دوه دی خوا دواړه رجعی دی خوا د خلع په ضمن کښې وی، که رجعی وی نو یا دِ دَ قانون شرعی موافق ئے بنده و ساتی یا د رخصت ورکړی، او که دَ خلع په ضمن کښې وی نو ښځه به بائنه شی، لیس که چرته دَ مذکوره دوه طلاقونه لیس دریم طلاق وړکړی نو ښځه به حلاله نه وی ترڅو چه بل خاوند سره نکاح

ونه کړی، د دی جواب نه پس دا اعتراض نه وارد یږی چه طلاق و نه شو ورو دی، او د دی مثال داسی دے لکه خالد حامد ته دا ئی چه ما ته خپل قلم راکړه بغیر د عوض نه ئے راکړه یا په عوض سره ئے راکړه، که بلا عوض ورکړو نو واپس ئے هم اغستے شی او که په عوض سره ئے ورکړو نو بهر حال بیا نو د دی مالکیم ته د واپس اغستلو مجاز نه ئے، دګوری بلا عوض او بالعوض الفاظ دیلو سره قلمونه خو دوه نه شول، بلکه قلم هم یو دے، د غه رنګه طلاقونه به دوه وی خو رجعی وی خوا د خلع په ضمن کښی وی، که رجعی وی نو بلا عوض دی او که په ضمن د خُلع کښی وی نو بالعوض دی۔

وَعَلٰی هٰذَا التَّقْرِيْرِ انْدَفَعَ مَا قِيْلَ اِنَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ تَكُوْنَ الطَّلَاقُ الَّذِيْ بَعْدَ الْخُلْعِ فَقَطْ حُكْمُهٗ عَدَمُ الْحِلِّ لَا الَّذِيْ لَيْسَ كَذٰلِكَ وَاَنَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ لَا يَكُوْنَ الْخُلْعُ اِلَّا بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِنْ خِفْتُمْ وَلٰكِنْ يَرِدُ اَنَّ هٰذَا كُلَّهٗ اِنَّمَا يَصِحُّ اِذَا كَانَ التَّسْرِيْحُ بِاِحْسَانٍ اِشَارَةً اِلٰى تَرْكِ الْمُرَاجَعَةِ كَمَا عَرَفْتَ وَاَمَّا اِذَا كَانَ اِشَارَةً اِلَى الطَّلْقَةِ الثَّالِثَةِ عَلٰى مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنَّهٗ قَالَ هُوَ الطَّلَاقُ الثَّالِثُ فَحِ يَكُوْنُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا بَيَانًا لِذٰلِكَ وَلَا تَعَلُّقَ لَهٗ بِمَسْاَلَةِ الْخُلْعِ اَصْلًا فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اَنَّ بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ اِمَّا اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ بِالْمُرَاجَعَةِ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ بِالطَّلْقَةِ الثَّالِثَةِ فَاِنْ اٰثَرَ التَّسْرِيْحَ بِالْاِحْسَانِ فَطَلَّقَهَا فَالثَّالِثَةُ تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ الْاٰيَةَ هٰذَا خُلَاصَةُ مَا قَالُوْا وَالْبَسْطُ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ۔

(ترجمه) په دی تقریر سره دا اعتراض دفع شو چه په دی تقریر سره خو دا لازمیږی چه هغه طلاق کوم چه پس د خُلع نه واقع وی فقط د هغه حکم به عدم حل وی او کوم طلاق چه داسی نه وی د هغه حکم به دا نه وی او دا هم لازمیږی چه خلع به نه وی مګر د دوه طلاقونه پس، د پاره د دی چه عمل و شی په قول د باری تعالیٰ فَاِنْ خِفْتُمْ باندی لیکن دا تولی خبری به هغه وخت صحیح کیږی چه کله تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ کښی ترکِ مراجعت طرف ته اشاره وی خو که چرته ئی ګلی دی، او چه کله دریم طلاق طرف ته اشاره وی لکه څرنګه چه مروی دی د رسول الله صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نه، رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایلی دی چه هم تسریح باحسان

دریم طلاق دے، نو پہ دې وخت کښې بہ بیا فَإِنْ طَلَّقَهَا بیان واقع شی، تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ دپارہ
او دَ خلع د مسئلہ سرہ بہ ئے دسرہ څہ تعلق نہ لګی پس معنی بہ داشی چہ دوہ طلاقونہ پس یا
پہ ښہ طریقې سرہ رجوع کول دی یا پہ ښہ طریقې سرہ دریم طلاق ورکول دی او رخصت
کول دی، پس کہ خاوند تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ لرہ ترجیح ورکړہ او ښځې تہ ئے دریم طلاق
ورکړو، نو دینہ پس بہ دہٗ دپارہ ښځہ حلالہ نہ وی، داخلاصہ دہ د علماء کرامو د اقوالو
او دینہ زیات پہ تفسیر احمدی کښې دی۔

( تشریح ) صاحب نور الانوار فرمائی چہ زمونږ ۂ پہ مذکورہ جواب (یعنی خلع مستقل
طلاق نہ دے) سرہ دوہ اعتراضونہ نور دفع شو، اوّل اعتراض دادے چہ فَإِنْ طَلَّقَهَا کښې کہ
چرتہ فَا دپارہ د تعقیب دی او دینہ مابعد مرتب وی پہ ماقبل باندې، نو دینہ دالازمیږی
کہ چرتہ دریم طلاق کہ پس د خلع نہ وی نو بیا بہ عدم حل یعنی ښځې دپارہ حرمت غلیظہ ثابتیږی
او کہ چرتہ خلع نہ پس نہ وی بلکہ دوہ طلاق رجعی نہ پس وی نو دی سرہ بہ حرمت غلیظہ نہ ثابتیږی
حالانکہ دا غلطہ دہ مذکور جواب سرہ دا اعتراض داسې دفع شو، چہ خلع مستقل طلاق نہ
دے، بلکہ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ والا دوہ طلاقو کښې داخلہ دہ، لهٰذا عدم حل یعنی حرمت غلیظہ
د دغہ طلاق حکم دے کوم چہ د دوہ طلاقونہ پس وی خوا دا دوہ طلاقہ رجعی وی او کہ خو د خلع
پہ ضمن کښې وی، پس هرکلہ چہ خلع مستقل طلاق نہ دے، نو عدم حل یعنی حرمت غلیظہ
بہ خاص د دغہ طلاق حکم نہ وی کوم چہ واقع وی پس د خلع نہ دویم اعتراض دادے چہ
د قرآن د سیاق او سباق نہ دا معلومیږی چہ خلع د دوہ طلاقونہ پس کیدے شی ځکہ دَ مسئلہ
د خلع دپارہ الله فرمائیلی دی فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا الخ او فَإِنْ خِفْتُمْ کښې فَا هم دپارہ د تعقیب دہ،
دی وجې نہ د خلع ترتیب بہ هم پہ ماقبل الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ باندې وی، او دا بہ ثابتیږی،
چہ خلع بہ فقط د دوہ طلاقونہ پس وی، او د دې دَ مفهوم مخالف نہ دا ثابتیږی چہ ابتداً
بہ خلع نہ کیږی او دا خبرہ مسلمہ دہ چہ عندنا د مفهوم مخالف اعتبار نشتہ، پس هرکلہ
چہ زمونږ ۂ پہ نزد باندې د مفهوم مخالف اعتبار نشتہ دے، نو د مفهوم مخالف نہ ابتداً پہ
عدم خلع باندې استدلال نشی کیدلے،

ولیس یرد انّ هٰذا کلہ الخ سرہ شارح دا وفرمائیل چہ د احنافو پہ نزد باندې دَ خلع
طلاق کیدل او پس دَ خلع نہ د طلاق صحیح کیدل دا تمام تفصیل بہ هغہ وخت صحیح وی چہ

کلمه په اوتسریح باحسان سره ترکیزمراجعت طرف ته اشاره وی لکه څرنګه چه مالیکي وی
اوکه چرته په تسریح باحسان سره دریم طلاق طرف ته اشاره وی لکه څرنګه چه ځ حنفیه
نه معلومیږی چه یو شخص د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه دریم طلاق په باره کښې
سوال وکړو نو رسول الله صلی الله علیه وسلم و فرمایل چه هم تسریح باحسان دریم دے
پس په دې صورت کښې به فَإِنْ طَلَّقَهَا کښې د دریم طلاق بیان نه وی بلکه دا به بیان واقع
کیږي ، د تسریح باحسان د پاره ، او د خلع د مسئله سره به د دې څه تعلق نه وی او د آیت
معنی به دا وی چه دوه ځل طلاق قونه پس یا په ښه طریقې سره واپس کول یعنی رجوع کول دی یا
ښه انداز سره دریم طلاق ورکول او رخصت کول دی ، پس که چرته خاوند تسریح
باحسان لره ترجیح ورکړو او دریم طلاق ئے ورکړو نو وینه پس به دهٔ د پاره واښځه حلاله
نه وی ، شارح والئ داخو خلاصه وه دا قوال د علماء او دوینه زیات تفصیل به ځما په کتاب
تفسیر احمدی کښې ملاو شی ،

وَوَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ فِي الْمُفَوَّضَةِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهٖ صَحَّ اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ وَ
تَفْرِيْعٌ عَلَى حُكْمِ الْخَاصِّ اَيْ وَلِاَجْلِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ وَ
جَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ مِنْ غَيْرِ تَاخِيْرٍ اِلَى الْوَطْيِ فِي الْمُفَوَّضَةِ وَهُوَ اِنْ كَانَ بِكَسْرِ
الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِيْ فَوَّضَتْ نَفْسَهَا بِلَا مَهْرٍ وَاِنْ كَانَ بِفَتْحِ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِيْ فَوَّضَهَا وَلِيُّهَا
بِلَا مَهْرٍ وَهُوَ الْاَصَحُّ لِاَنَّ الْاَوْلٰى لَا تَصْلُحُ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ اِذْ لَا يَصِحُّ نِكَاحُهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ
وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ الْمَرْاَةَ الَّتِيْ فَوَّضَهَا وَلِيُّهَا بِلَا مَهْرٍ اَوْ عَلٰى اَنْ لَا مَهْرَ لَهَا لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا
عِنْدَ الشَّافِعِيِّ اِلَّا بِالْوَطْيِ فَلَوْ مَاتَ اَحَدُهُمَا قَبْلَ الْوَطْيِ لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَعِنْدَنَا
يَجِبُ كَمَالُ مَهْرِ الْمِثْلِ عِنْدَ الْعَقْدِ فِي الذِّمَّةِ وَيَجِبُ اَدَاؤُهٗ عِنْدَ الْوَطْيِ وَالْمَوْتِ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ
تَعَالٰى وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ فَقَوْلُهٗ اَنْ تَبْتَغُوْا بَدَلٌ مِنْ وَرَاءِ
ذٰلِكُمْ فَالْبَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الْاِلْصَاقُ وَقِيْلَ الْاِبْتِغَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ
وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الطَّلَبُ وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ يُوْجِبُ اَنْ يَكُوْنَ اِبْتِغَاءُ الْبُضْعِ مُلْصِقًا
بِالْمَهْرِ ذِكْرًا فَاِنْ لَمْ يُذْكَرْ فِي اللَّفْظِ فَلَا اَقَلَّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ مُلْصِقًا فِي الْوُجُوْبِ عَلَى الذِّمَّةِ
وَلٰكِنْ يُشْتَرَطُ اَنْ يَكُوْنَ الْاِبْتِغَاءُ صَحِيْحًا حَتّٰى لَوْ كَانَ بِالنِّكَاحِ الْفَاسِدِ يَجِبُ التَّرَاخِيْ اِلَى الْوَطْيِ

بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَا لَوْ كَانَ هٰذَا الْاِبْتِغَاءُ لَا بِطَرِيْقِ النِّكَاحِ بَلْ بِطَرِيْقِ الْاِجَارَةِ اَوِ الْمُتْعَةِ اَوْ بِطَرِيْقِ الزِّنَا لَا يَحِلُّ ذٰلِكَ الْفِعْلُ وَلَا يَجِبُ الْمَالُ اَصْلًا وَاِلَيْهِ يُشِيْرُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ وَفِيْ هٰذَا الْمَقَامِ اَغْيَارٌ اَصَابَ دَقِيْقَةً بَيَّنْتُهَا فِيْ حَاشِيَةِ التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيْ -

(ترجمه) او په مفوضه کښې په نفس عقد سره مهر مثل واجب دے، دوی جملے عطف ما قبلے دے په قول د ماتن صح ایقاع الطلاق باندې، او د خاص په حکم باندې معطوف ده، یعنی دې وجهې نه چه عمل په خاص باندې واجب دے او احتمال د بیان نه لرې، په مفوّضه کښې د وطې یورې تاخیر کولو نه بغیر په نفس عقد سره مهر مثل واجب کیږي او د مفوضه لفظ که په کسره د واؤ سره وې نو د دې معنی ده هغه ښځه چه ځان ئے بغیر د مهر نه سپارلے وي، او که چرته په فتحه د واؤ سره شي نو معنی به داوي چه هغه ښځه چه ولي بغیر د مهر نه سپارلے وي، او دا زیاته صحیح ده ځکه اوّل صورت (مفوضه بکسر الواو) د محل د اختلاف کیدلو صلاحیت نه لري، وجه دا ده چه د امام شافعیؒ په نزد باندې د دې سره نه نکاح صحیح نه ده، او تحقیق د دې مسئلے دا دے چه هغه ښځه چه ولي بلا مهره سپارلې وي، یا په دې شرط باندې چه د دې ځه مهر نشته دے، نو د دې مینځې د پاره عند الشافعیؒ وجوب د مهر نشته دے، مګر د وطی سره پس که چرته په زوجینو کښې قبل الوطی څوک مړه شول نو د دې د پاره په مهر نه دی واجب، او زمونږه په نزد باندې هم د عقد سره پوره مهر مثل واجب کیږي، د خاوند په ذمّه باندې، او د وطې او مرګ په وخت کښې د دې ادا کول واجب کیږي، د پاره د دې چه عمل ماشي په اُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ باندې پس قول د باري تعالیٰ اَنْ تَبْتَغُوْا اخر بدل دے د وَرَآءَ ذٰلِكُمْ نه یا په تقدیر د لام سره د لسره مفعول له دے، یعنی ستاسو د پاره د محرمات نه ماسوی ټولے ښځې حلالے کړے شوی دے د پاره د دې چه تاسو ئے طلب وکړې په خپلو مالو نو سره، پس با یو لفظ خاص دے، کوم چه د یو معنی معلوم یعنی الصاق د پاره وضع کړے شوے دے، او بعض حضرات وائي چه ابتغاء یو لفظ خاص دے، کوم چه د یو معنی معلوم یعنی طلب د پاره وضع کړے شوے دے، او په هر صورت کښې د دې خبرې لره واجبږي چه د ښځې مشروعه طلب په لسانې خبرو سره سره د پیوسته وي، د مهر سره هم پس که په الفاظو کښې مهر ذکر نه وي، نو کم از کم چه په ذمّه باندې وجوب سره خو پیوسته دی، لیکن شرط په

کښې وادے چه دا طلب صحیح طلب دی، حتیٰ که دا طلب په نکاح فاسده سره وی نو بیا بالاجماع په وطی پورې موا خرکول دَ مهر واجب دی، دغه شان که دا طلب په طریقې دنکاح سره نه وی، بلکه په طریقې دا جارے یا متعه یا زنا سره وی نو نه خو دا فعل حلال دے او نه به وجوب دَ مال راځی، دی طرف ته دالله تعالیٰ دا قول محصنین غیر مسا فحین اشارة کوئے دے او په دی مقام کښې دیر شکل اعتراضات دی کوم چه په حاشیه دَ تفسیر احمدی کښې ما بیان کړی دی۔)

(تشریح) په دی عبارت کښې مطلقاً وخاص په حکم باندی شپږمه تفریع او دَ خاص په حکم اوّل ان یتناول المخصوص قطعًا باندی دریمه تفریع مذکوره ده، ددی حاصل دا دے چه په متن کښې مفوضه بکسر الواو او بفتح الواو دواړه کیدلے شی، د بکسر الواو په صورت کښې به معنیٰ دا شی چه هغه ښځه چه ځان ئے بلا مهره سپارلے وی او دَ فتح الواو په صورت کښې به ئے معنیٰ دا شی چه هغه ښځه چه ولی بلا مهره سپارلی وی، شارح رحمة الله علیه فرمائی چه دلته کښې دا دویم احتمال زیات صحیح دے ځکه اوّل صورت محل دا ختلاف نه جوړیږی زمونږ او دامام شافعیؒ په نزد باندی پدے وجه چه دامام شافعیؒ په نزد باندی بغیر دولی نه نکاح نه صحیح کیږی، دی وجه نه مهر مثل هم نه واجبیږی، او کله چه نکاح صحیح نه شوه نو زمونږ او دَ امام شافعیؒ په مابین کښې په نفس عقد یا په وطی سره په مهر واجبیدو کښې اختلاف څرنګه کیدے شی، حاصل دا چه په وجوب دَ مهر کښې اختلاف هغه وخت کیدے شی چه نکاح صحیح وی، حالانکه د مفوضه بکسر الواو ویل کښې عندالشافعیؒ دسره نه نکاح صحیح نه ده، پس ثابته شوه، چه مفوضه بفتح الواو ویل زیات صحیح دی۔

بهر حال تحقیق ددی مسئلے دا دے چه هغه ښځه چه ولی بلا مهره په نکاح کړی وی یا په دی شرط چه دَ دی مهر به نه وی، دامام شافعیؒ په نزد باندی دی ښځی دپاره به مهر واجبیږی په وطی سره یعنی په نفس عقد سره ده په نزد باندی مهر نه واجبیږی بلکه وطی سره به واجب کیږی، دی وجه نه که په ښځه او خاوند کښې څوک وړاندی مړه شول دوطی نه نو وجوب دمهر نشته دے او زمونږ په نزد باندی په نفس عقد سره به مهر واجبیږی البته دَ مهر اداکول واجب دی د وطی او مرګ په وخت کښې یعنی نفس وجوب د مهر خو په نفس عقد سره راځی، البته وجوب ادا په وطی او مرګ سره راځی، په دی مسئله کښې زمونږ مستدل دا قول دے دَ باری تعالیٰ، وَ اُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ،

په دې ایت کښې اَنۡ تَبۡتَغُوۡا یا بدل دے دَ وَرَآءَ ذَالِکُمۡ نه یا په تقدیر لام سره مفعول له دے دَ اُحِلَّ دپاره ، دَ بدل په صورت کښې به معنی دا شی ستاسو دپاره دَ محرّماتو نه ماسوئ تمامے ښځے حلالے کړے شوې دی ، یعنی دا چه تاسو هغوی په بدله دَ خپلو مالونو کښې طلب کړی او دَ مفعول له په صورت کښې به معنی دا شی چه ستاسو دپاره دَ محرّماتو نه ماسوئ تمامے ښځې حلال کړے شوې دی ، دپاره دَدې چه تاسو ئے طلب کړئ په بدله دَ خپلو مالونو کښې په دې ایت بامو الکم کښې باء یو لفظ خاص دے کوم چه دیو لفظ معنی معلوم یعنی الصاق دپاره وضع دے او بعض حضرات وائی چه ابتغاء یو لفظ خاص دے کوم چه وضع دے د معنی معلوم یعنی طلب دپاره ، بهرصورت دباء رعایت ساتلو سره به مطلب داوی چه دَ ښځې شرمګاه طلب کول یعنی عقد نکاح دلسان کلام سره سره به دمال یعنی مهر سره پیوسته وی ، یعنی دا ایجاب او قبول په وخت کښې دمهر ذکر کول پکار دی ، اوکه په خبرو کښې دې ذکر نشی نو کم از کم چه طلب دَ بضع پیوسته شی په ذمّه باندې دمهر وجوب سره ، دپاره ددې چه په مدلول دَباء یعنی الصاق باندې قطعی طور عمل وشی ، زمونږه ددې تقریر نه دا ثابته شوه چه دَ مفوضه بفتح الواو په حق کښې وجوب دمهر راځی په نفس عقد سره ، او وجه دا ده که وجوب دَ مهر مثل ئو اخر کړے شی ، د وطی پورې لکه څرنګه چه امام شافعیؒ فرمائی نو مطلب دَ بضع یعنی عقد نکاح به پیوسته نشی دمهر سره لهذا عمل به په معنی دباء باندې رانشی ، حالانکه باء لفظ خاص دے او عمل ئے په معنی باندې واجب دے ،

دا خیال ساتل پکار دی چه دَ مفوضه دپاره په خاوند باندې په نفس عقد سره وجوب دمهر هله راځی کله چه نکاح صحیح وی ، لیکن که دَ نکاح فاسد په ذریعه ئے طلب دبضع کړے وی ، نو بالاجماع دمهر وجوب به راځی په وطی سره او که دا طلب دنکاح په ذریعه نه وی ، بلکه اجارے یا متعه یازنا په طور باندې وی ، نو نه خو دا فعل حلال دے او نه به وجوب دمال راځی او صحیح طلب ته اشاره کوی قول دَ الله تعالی محصنین غیر مسافحین ، ځکه د احصان معنی ده نفس لره په حرام فعل کښې دَ واقع کیدلو نه بچ کول ، پس دَ احصان په قید سره نکاح فاسد خارج شوه ، ځکه نکاح فاسد شرعًا ممنوع ده ، او دَ مسافح معنی ده زانی ، پس د غیر مسافحین په قید سره اجاره متعه او زنا په طور سره طلب د بضع کول ، خارج شول -

شارح فرمائی چہ پہ دی مقام کښی دیر مشکل اعتراضات دی کوم چہ ما پہ حاشیہ و تفسیر احمدی کښی بیان کړی دی، یو اعتراض د حنفی نہ دا دے چہ پہ اُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ سرہ د مفوضہ پہ حق کښی پہ نفس عقد سرہ وجوب د مهر صحیح نہ دے ځکہ ابتغاء پہ دی باندی دلالت کوی چہ نکاح مشروع دہ د مال سرہ او بغیر د مال نہ پہ غیر مشروع والی باندی دلالت نہ کوی بلکہ ایت پہ دی بارہ کښی خاموش دے او قیام موقوف دے پہ دلیل باندی او دلیل پہ دی باندی قائم دے چہ بغیر د مال نہ هم نکاح مشروع دہ، ځکہ پہ قول د باری تعالیٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ او پہ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامٰى مِنْكُمْ کښی مال د څہ ذکر نشتہ بلکہ دا پہ آیاتو نہ مطلق دی او دا قاعدہ دہ چہ مطلق پہ خپل اطلاق جاری کیږی او مقید پہ خپل تقیید باندی، د دی جواب دا دے کہ مطلق او مقید کښی حکم هم یو وی او دا قعہ هم یوہ وی نو بیا بہ مطلق محمول یږی پہ مقید باندی، پس د لتہ کښی دا دواړه شرط موجود دیدلو پہ وجہ باندی فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامٰى مِنْكُمْ دواړہ محمول دی، ان تبتغوا بِأَمْوَالِكُمْ باندی او کلہ چہ مطلق محمول شو پہ مقید باندی، نو معلومہ شوہ چہ نکاح بہ مشروع وی د مال سرہ او کہ مال نہ وی نو مشروع بہ نہ وی،

**(فوائد)** د وران تقریر د متعہ ذکر راغلے دے لهذا د متعہ پہ جواز او عدم جواز باندی کہ تفصیلی بحث غواړی نو اشرف الهدایہ جلد ۴ کښی ملاحظہ کړی۔

وَكَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا شَرْعًا غَيْرَ مُضَافٍ إِلَى الْعَبْدِ عَطْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَتَفْرِيعٌ عَلٰى حُكْمِ الْخَاصِّ أَيْ وَلِأَجْلِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ كَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ غَيْرَ مُضَافٍ تَقْدِيرُهُ إِلَى الْعِبَادِ وَبَيَانُهُ أَنَّ تَقْدِيرَ الْمَهْرِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ مُفَوَّضٌ إِلٰى رَأْيِ الْعِبَادِ وَاخْتِيَارِهِمْ فَكُلُّ مَا يَصْلُحُ ثَمَنًا يَصْلُحُ مَهْرًا عِنْدَهُ وَعِنْدَنَا وَإِنْ كَانَ لَا يَتَقَدَّرُ فِي جَانِبِ الْأَكْثَرِ لٰكِنْ يَتَقَدَّرُ فِي جَانِبِ الْأَقَلِّ وَهُوَ أَنْ لَا يَكُونَ أَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالٰى قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ أَيْ قَدْ عَلِمْنَا مَا قَدَّرْنَا عَلَيْهِمْ فِي حَقِّ أَزْوَاجِهِمْ وَهُوَ الْمَهْرُ فَالْفَرْضُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنَى التَّقْدِيرِ وَكَذٰلِكَ ضَمِيرُ الْمُتَكَلِّمِ خَاصٌّ عَلٰى مَا أَوَّلْنَا وَكَذَا الْإِسْنَادُ خَاصٌّ عِنْدَ صَاحِبِ التَّوْضِيحِ فَعُلِمَ أَنَّ الْمَهْرَ مُقَدَّرٌ فِي عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَقَدْ بَيَّنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ لَا مَهْرَ أَقَلُّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ وَكَذَا الْقِيَاسُ عَلٰى قَطْعِ

البدل لانه ایضا عوض من عشرة دراهم فالتقدیر خاص وان کان المقدار مجملا
محتاجا الی البیان وهذا فی اصطلاح الفقهاء واما فی اللغة فهو حقیقة فی الایجاب
والقطع ولهذا قال الشافعیؒ ان الفرض ههنا بمعنی الایجاب بقرینة تعدیته بعلی
وعطف ما ملکت ایمانهم علی ازواجهم لان المهر لا یقدر فی حق ما ملکت ایمانهم
علی ازواجهم لان المهر لا یقدر فی حق ما ملکت ایمانهم فیکون المراد به النفقة
والکسوة وهو واجب فی حق الازواج وما ملکت ایمانهم جمیعا قلنا تعدیته بعلی
انما هو لتضمین معنی الایجاب وعطف ما ملکت ایمانهم بتقدیر فرضنا ثانیا ای وما
فرضنا علیهم فیما ملکت ایمانهم علی ان یکون هذا بمعنی اوجبنا والاول بمعنی
قدرنا هکذا قالوا۔

(ترجمہ) او مهر شرعي طور باندې بنده ته منسوب نه دے (دا جمله هم) ما قبل جمله باندې عطف ده او په حکم د خاص باندې د تفریع ده، یعني د دې وجې نه چه عمل په خاص باندې واجب دے، او خاص د بیان احتمال نه لري، مهر به مقدر وي د شارع د جانب نه او بندګانو طرف ته به د دې مقدار کول منسوب کیږي نه، او تفصیل د دې دا دے چه د امام شافعيؒ په نزد د باندې د مهر مقدر کول د بندګانو خوښې او رائے ته سپارل شوے دے لهذا د دوي په نزد باندې هر هغه څیز کوم چه د څه څیز د قیمت جوړیدلو صلاحیت لري هغه د مهر جوړیدلو صلاحیت هم لري، او زمونږ په نزد باندې مهر اګرچه مقدار نه دے په جانب اکثر کښې لیکن مقدر دے په جانب اقل کښې، او هغه دا چه مهر به د لسو درهمو نه کم نه وي، د پاره د دې چه عمل راشي په قول د باري تعالی قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ باندې یعني مونږ ته معلوم دي هغه څه کوم چه په حق د ښځو د دوي کښې مونږ په دوي باندې مقرر کړي دي او هغه مهر دے، پس فرض یو لفظ خاص دے کوم چه د تقدیر د معنی د پاره وضع شوے دے، د هغه شان د علماء د قول مطابق ضمیر د متکلم هم خاص دے، او د غه رنګه د صاحب توضیح موافق اسناد هم خاص دے، پس دا خبره معلومه شوه چه مهر د الله تعالی په علم کښې مقدر دے، د کوم بیان چه د الله رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم په خپل قول لا مهر اقل من عشرة دراهم سره کړے دے، د هغه شان مونږ د دې قیاس په قطع د ید باندې هم کوو، ځکه د لاس کټ کیدل هم په بدله د لسو درهمو کښې دي، پس تقدیر

(فرض) خاص دے ، اگرچہ مقدار مجمل دے او محتاج د بیان دے، او دا اصطلاح دفقہا، د
او هرچہ لغت دے نو فرض پہ معنی دایجاب او قطع کنبی حقیقت دے ، دی وجہی نہ ام
شافعیؒ فرمائی چہ فرض دلتہ کنبی بمعنی الا یجاب دے ، ددی قرینہ دادہ چہ فرض متعدی شو
دے پہ علی سرہ او بل دا چہ عطف د مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ را غلے پہ اَزْوَاجُهُمْ باندی ځکہ چہ
مهر مقدر نہ دے پہ حق د مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ کنبی لهذا دلتہ کنبی بہ نفقہ او کسوہ مراد
وی ، او دا دائی اَزْوَاجُهُمْ او مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ د واړو پہ حق کنبی واجب دی ، مونږه
جواب ورکو وچہ د فرض تعدیہ پہ علیٰ سرہ ددے وجہی نہ دہ ، چہ فرض دلتہ کنبی دایجاب معنیٰ
سرہ متضمن دے ، او د مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ عطف پہ تقدیر د فرض ثانی سرہ دے ، یعنی
وَمَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ وجہ دادہ چہ دا وجبنا پہ معنیٰ سرہ دے
او اوّل د قَدَّرْنَا پہ معنیٰ سرہ دے ، علماء د احنافو هم داسی وئیلی دی۔
(تشریح) پہ دی عبارت کنبی مطلقاً د خاص پہ حکم باندی دوهم تفریع او پہ حکم
اوّل د خاص ان یتناول المخصوص قطعاً باندی څلورمہ تفریع ذکر کړه۔ و یتہ شارح وئیلی
چہ دا عطف دہ پہ ماقبل جملہ صح ایقاع الطلاق باندی ، او د خاص پہ حکم باندی تفریع
دہ ، یعنی خاص چونکہ خپل مدلول لرہ شامل وی قطعی طور باندی او عمل پہ دی باندی
واجب وی دی وجہی نہ مقدار د مهر مقدر دے د شارع د جانبہ نہ ، ددی پہ تقدیر
او تعین کنبی بندګانو لرہ څہ دخل نشتہ ، ددی مسئلہ تحقیق دادے چہ د امام شافعیؒ پہ
نزد باندی د مهر مقدار کول موقوف وی پہ دائے د بندګانو باندی ، کوم مقدار چہ دوی
مهر مقرر کړی هم هغہ بہ مهر وی ، پہ اسلامی شریعت کنبی د مهر څہ مقدار مقرر نہ دے
دی وجہی نہ د امام شافعیؒ پہ نزد باندی هر هغہ څیز کوم چہ د څہ څیز ثمن جوړیدے شی
هغہ مهر هم جوړیدے شی ، ګویا د امام شافعیؒ پہ نزد باندی نکاح یو عقد معاوضہ
دہ ، لهذا پہ عقد د معاوضہ کنبی چہ کوم څیز د ثمن والی صلاحیت لری هغہ بہ پہ عقد
نکاح کنبی د مهر والی صلاحیت هم لری ، او زمونږه پہ نزد باندی د شارع د جانبہ
نہ اګرچہ د مهر اکثر مقدار مقرر نہ دے ، لیکن اقل مقدار مقرر دے ، او مقدار اقل لس (۱۰)
درهمہ دی ، یعنی مهر بہ کم از کم لس (۱۰) درهمہ وی ، د دینہ کم مقدار بہ پہ مهر کنبی شرعاً معتبر
نہ وی ، پہ دی مسئلہ کنبی قول د باری تعالیٰ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ

وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ دليل دے، يعني مونږه ته معلومه ده کوم څه چه مونږه په دوی باندی په حق د ښځو د دوی کښې او د وینځو د دوی کښې مقرر کړی دی، د دې ایت نه وجه د استدلال دا ده چه فرض یو لفظ خاص دے، کوم چه وضع دے د تقدیرا و تعیین د پاره، او په دی باندی دلیل دا دے چه اکثرا استعمال شرعًا د فرض د تقدیر په معنی سره کیږی گویا لفظ فرض د تقدیر په معنی کښې حقیقت عرفیه دے، و یلے کیږی فرض القاضی النفقة، قاضی نفقه مقرر کړه، او فرائض دور ثا، هغه حصو ته و یلے کیږی کوم چه ورلره شرعًا مقرر دی، بهرحال لفظ فرض خاص دے کوم چه معنی معلوم تقدیرا و مقرر کیدلو د پاره وضع شوے دے، او د علماء د قول مطابق ضمیر د متکلم هم په نسبت سره غیر متکلم ته خاص دے او د صاحب توضیح موافق اسناد هم خاص دے، او س مطلب دا شو چه مونږه په خاوندانو باندی د ښځو کوم حق مقرر کړے دے، یعنی مهر نو هغه مونږه ته معلوم دے، دی نه دا خبره معلومه شوه، چه مهر د الله پاک په علم کښې مقدر او مقرر دے لیکن دا نه ده معلومه چه څومره دے گویا فرض بمعنی تقدیر خو خاص دے خو مقدار شو څیز مجمل دے او محتاج د بیان ده دی وجې نه رسول الله صلی الله علیه وسلم د دی تفسیر کړے دے فرمائی لا مهر اقل من عشرة دراهم قیاس هم دا تقاضا کوی چه د مهر کم از کم مقدار د لسو (۱۰) درهمه دی - څکه اسلام د لسو (۱۰) درهمو په غلا کولو باندی د غل د لاس کټ کولو حکم کړے دے گویا دیو عضو یعنی لاس عوض لس درهم مقرر شو، او بضع یعنی شرمگاه د ښځې هم یوه عضوه ده، لهذا د دی عوض هم لس درهم پکار دے،

صاحب نور الانوار فرمائی چه فرض بمعنی التقدیر دا اصطلاح د فقها ده، ورنه په لغت کښې د فرض حقیقی معنی ایجاب (واجب کول) او قطع (کټ کول) راځی - دی وجه نه امام شافعیؒ فرمائی چه قد علمنا ما فرضنا کښې د فرض معنی ایجاب یعنی واجب کول دی، او په دی باندی دوه قرینے موجود دی، یو دا چه فرض متعدی شوے په علی سره بل دا چه عطف د مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ راغلے په اَزْوَاجِهِمْ باندی، او وجه دا ده چه لفظ کله متعدی شی په علی سره نو دا راځی په معنی الایجاب، دی وجه نه چه کله فَرَضَ عَلَيْهِ و ویل شی، نو د دی معنی راځی اَوْجَبَ عَلَيْهِ - او کله چه عطف راغلو د مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ په اَزْوَاجِهِمْ باندی نو د مَا فَرَضْنَا نه به مهر نه وی مراد څکه مهر د وینځو په حق کښې

په مالکانو باندې نه دی مقدّر لهٰذا دینه په مراد نفقه او کسوه دی ، او نفقه او کسوه د بنځو او وینځو دواړو په حق کښې واجب دی ، پس هرکله چه د ما ملکت ایمانهم د عطف د وجهې نه په مَا فَرَضْنَا باندې د مَا فَرَضْنَا نه مراد مهر نه دے نو فرض به بمعنی تقدیر نه وی بلکه بمعنی ایجاب نفقه به وی ، بهرحال فرض چه کله د ایجاب په معنی سره وی نو دلته به بیا مهر نه وی مراد بلکه بیان د نفقه او کسوه به وی ، او کله چه دا ایت په بیان د تقدیر د مهر کښې نه شو ، نو په اقل مقدار د مهر مقرر کولو به دا احنافو مستدل هم نه وی بیا ۔

د احنافو د جانبه نه دوی جواب دا دے چه د فرض متعدّی والے د علیٰ د وجهې نه لکه دے ، چه فرض د لته کښې متضمن دے ، معنی د ایجاب لره تقدیر د عبارت به داسی وی ، مَا فَرَضْنَا مُوْجِبًا عَلَيْهِمْ او هرچه عطف دے د مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ په اَزْوَاجُهُمْ باندې نو دلته کښې دویم فرضنا مقدّر دے ، تقدیر د عبارت به داسی شی . قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ وَ مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ اوّل فرض د قدّرنا په معنی سره دے او دویم فرض د اوجبنا په معنی سره دے ، یعنی موږ ته معلوم دی کوم مهرچه موږ په دوی باندې په حق د ازواجو کښې مقرر کړے دے او په حق د وینځو د دوی کښې موږ کوم نفقه او کسوه واجب کړی ده هغه هم موږ ته معلومه ده ، علماء د احناف هم داسی وئیلے دی ، شارح نور الانوار په هٰكذا قالوا سره علماء احنافو طرف ته حُکم اشاره کړی ده چه د تضمین ارتکاب او دویم فرضنا مقدّر منل د تکلفاتو نه خالی نه دی ، پس دوی تکلفاتو مذکوره په بنا باندې ئے مذکوره جواب خپل ځان طرف ته منسوب نه کړو ، بلکه حواله ئے وړکړه په علماء احناف باندې ،

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ دَلَائِلَ كُلٍّ مِّنَ الْمَسَائِلِ الثَّلٰثِ فَقَالَ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ وَاَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فَقَوْلُهٗ عَمَلًا تَعْلِيْلٌ لِقَوْلِهٖ صَحَّ اَهْ عَلٰى طَرِيْقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرَتَّبِ فَقَوْلُهٗ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ نَاظِرٌ اِلَى الْمَسْاَلَةِ الْاُوْلٰى وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ

نَاظِرٌ اِلَى الْمَسْاَلَةِ الثَّانِيَةِ وَقَوْلُهٗ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ نَاظِرٌ اِلَى الْمَسْاَلَةِ الثَّالِثَةِ وَقَدْ بَيَّنْتُ كُلَّ ذَالِكَ بِالتَّفْصِيْلِ تَحْتَ كُلِّ مَسْاَلَةٍ فَتَاَمَّلْ۔

(ترجمہ) بیا مُصَنّفؒ په دری مسائلو کښې د هر یو مسئلے د پاره دلائل ذکر کړل، د پاسه دوی چه په قول د الله تعالیٰ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ، اِنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ او قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ باندې عمل وشي، پس قول د ماتنؒ عملاً د هغه د قول صح ایقاع الطلاق بطور لف نشر مرتب علت دے، پس د دهٔ قول فَاِنْ طَلَّقَهَا د مسئله اولیٰ په اعتبار سره دے او قول د الله تعالیٰ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ د مسئله ثانیه په اعتبار سره دے، او دده قول قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ د مسئله ثالثه په اعتبار سره دے، ما دی کښې هر یو په تفصیل سره د هر مسئلے لاندې بیان کړے دے، ښه ئے یاد کړه۔

(تشریح) صاحب المنار د امام شافعیؒ د طرفنه د وارد شوی اعتراض او د هغې د جواباتو نه پس دری تفریعی مسائل ذکر کړی دی، بیا د هغه دری وارو تفریعی مسائلو دلائل ئے ذکر کړی دی، فرمائی چه فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ د مسئله اولیٰ صح ایقاع الطلاق بعد الخلع دلیل دے، او اِنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ د مسئله ثانیه وجب مهر المثل بنفس العقد فی المفوضة دلیل دے، او قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ د دریمے مسئلے کان المهر مقدر شرعًا غیر مضاف الی العبد دلیل دے، شارحؒ هر دلیل لره هرے مسئله لاندې په تفصیل سره ذکر کړے دے لهٰذا د هغې د اعادے کولو ضرورت نشته دے، شارحؒ د فرمائیل چه ماتنؒ مذکوره دری وارو دلائل د لف ونشر مرتب په طور ذکر کړی دی، یعنی د دلائلو ترتیب د مسائلو د ترتیب عین موافق دے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيْفِ الْخَاصِّ وَحُكْمِهٖ وَتَفْرِيْعَاتِهٖ اَرَادَ اَنْ يُّبَيِّنَ بَعْضَ اَنْوَاعِهِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِى الشَّرِيْعَةِ كَثِيْرًا وَهُوَ الْاَمْرُ وَالنَّهْىُ فَقَالَ وَمِنْهُ الْاَمْرُ وَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهٖ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ اِفْعَلْ اَىْ مِنَ الْخَاصِّ الْاَمْرُ يَعْنِىْ مُسَمَّى الْاَمْرِ لَا لَفْظَةٌ لِاَنَّهٗ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الطَّلَبُ

عَلَى الْوُجُوْبِ وَالْقَوْلُ مَصْدَرٌ يُرَادُ بِهِ الْمَقُوْلُ لِاَنَّ الْاَمْرَ مِنْ اَقْسَامِ الْاَلْفَاظِ وَهُوَ جِنْسٌ يَشْمَلُ كُلَّ لَفْظٍ وَقَوْلُهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ يَخْرُجُ بِهِ الْاِلْتِمَاسُ وَالدُّعَاءُ وَبَقِيَ فِيْهِ النَّهْيُ دَاخِلًا فَخَرَجَ بِقَوْلِهِ اِفْعَلْ وَالْمُرَادُ بِقَوْلِهِ اِفْعَلْ كُلُّ مَا كَانَ مُشْتَقًّا مِنَ الْمُضَارِعِ عَلٰى هٰذِهِ الطَّرِيْقَةِ سَوَاءٌ كَانَ حَاضِرًا اَوْ غَائِبًا اَوْ مُتَكَلِّمًا مَعْرُوْفًا اَوْ مَجْهُوْلًا وَلٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ يَكُوْنَ الْمَقْصُوْدُ مِنْهُ اِيْجَابُ الْفِعْلِ وَيَعُدُّ الْقَائِلُ نَفْسَهٗ عَالِيًا سَوَاءٌ كَانَ عَالِيًا فِي الْوَاقِعِ اَوْ لَا وَلِهٰذَا نُسِبَ اِلٰى سُوْءِ الْاَدَبِ اِنْ لَمْ يَكُنْ عَالِيًا وَبِمَا ذَكَرْنَا اِنْدَفَعَ مَا قِيْلَ اِنْ اُرِيْدَ بِهِ اِصْطِلَاحُ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى قَوْلِهِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ لِاَنَّ الْاِلْتِمَاسَ وَالدُّعَاءَ اَيْضًا اَمْرٌ عِنْدَهُمْ وَاِنْ اُرِيْدَ بِهِ اِصْطِلَاحُ الْاُصُوْلِ فَيَصْدُقُ عَلٰى اُرِيْدَ بِهِ التَّهْدِيْدُ وَالتَّعْجِيْزُ لِاَنَّهٗ اَيْضًا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ وَذٰلِكَ لِاَنَّا نَتَكَلَّمُ عَلٰى اِصْطِلَاحِ الْاُصُوْلِ وَلَيْسَ الْمَقْصُوْدُ مُجَرَّدُ الْاِسْتِعْلَاءِ بَلْ اِلْزَامُ الْفِعْلِ وَذَا لَا يَصْدُقُ اِلَّا عَلَى الْوُجُوْبِ بِخِلَافِ التَّهْدِيْدِ وَالتَّعْجِيْزِ وَنَحْوِهِمَا۔

(ترجمہ) بیا هر کله چه فارغ شو مُصَنِّفؒ دخاص د تعریف، او د حکم او دهغه د تفریعی مسائلونه اس اوس ئے وکړه چه دخاص هغه بعض اقسام بیان کړی کوم چه په کثرت سره په شریعت کښې استعمالیږی او هغه امر و نهی وی، پس فرمائی ۰ او د خاص په اقسامو کښې یو امر دے، او امر قول د قائل اِفْعَلْ دے غیر ته چه خپل ځان د هغه نه اعلیٰ وګڼړی یعنی دخاص د قبیلې نه امر دے او دینه مراد مسمّیٰ د امر دے، نه لفظ د امر ځکه چه لفظ په مسمی دامر باندی داخبره صادق نه راځی چه د ایو داسی لفظ دے کوم چه د معنی معلوم یعنی بطور وجوب د یو شیٔ د طلب د پاره دے، او قول مصدر دے، مراد ترینه مقول دے، ځکه امر د الفاظو د اقسامو څخه دے، او لفظ قول جنس دے، تمام الفاظو لره شامل دے، او د ده قول علی سبیل الاستعلا سره التماس او دعا خارجیږی او نهی په معنی کښې داخله پاتی کیږی، پس هغه بیا په قول د ماتنؒ افعل سره خارج شوه، او د ده قول اِفْعَلْ نه مراد هر هغه لفظ دے کوم چه د مضارع نه په دی طریقه باندی مشتق وی، خوا هغه امر حاضر وی یا امر غائب وی یا امر متکلّم وی خوا معروف وی او که مجهول وی، لیکن شرط په کښې دا دے چه په دی سره

به دَ فعل واجب والے مقصود وی او قائل به خپل ځان اعلیٰ گنړی خو واقعتاً هغه اعلیٰ وی او که نه وی، دی وجه نه که چرته دے اعلیٰ مرتبه والا نه وی نو دا به بے ادبی طرف ته منسوب کولے شی او نه مونږ ه دَ مذکوره بیان نه هغه اعتراض ختم شو کوم چه کړے شوے دے که چرته ددی امر نه عربی اصطلاح مراد وی نو بیا دَ علی سبیل الاستعلاء ضرورت نشته دے ځکه چه دَ دوی په نزد باندی التماس او دُعا هم امر دے او که دینه مراد اصطلاح دَ اهلِ اصول وی نو امر بیا په هغه کلماتو باندی هم صادق راځی دکوم نه چه تهدید او تعجیز مراد وی ځکه دا هم علی سبیل الاستعلاء وی۔ او دا ددی وجه نه چه مونږ ه کلام خو په ظن یقینی دَ اصولیینو وو۔ او دلته کښی محض استعلاء مقصود نه ده بلکه فعل لازم کول مقصود دی او دا نه صادق کیږی مګر په وجوب باندی په خلاف د تهدید او تعجیز وغیره۔

(تشریح) صاحب نورالانوار فرمائی چه مصنّف کله دَ خاص تعریف د هغه حکم او د هغه تفریعی مسائلو نه فارغ شو نو اراده ئے وکړه چه دَ خاص د هغه بعض اقسامو بیان هم وکړی دکوم استعمال چه په شرع کښی کثیر کیږی، او هغه بعض اقسام امر او نهی دی، فاضل مصنّفؒ په دواړو قسمونو کښی امر لره په نهی مقدّم کړو، او وجه د تقدیم دا ده چه انسان د ټولو نه اوّل ایمان مکلّف دے، او ایمان مامور به ده، نه منهی عنه، لهٰذا هر کله چه ایمان وجوداً مقدم دے نو په دغه باندی دلالت کولو لکے یعنی امر به هم مقدّم وی، دویمه وجه دا ده چه مفهوم دامر وجودی دے او مفهوم دَ نهی عدمی دے، او وجودی څیز چونکه مقدم وی په عدمی باندی د دے وجے نه ئے امر مقدّم کړو، په نهی باندی،

دامر تعریف دا دے چه یو شخص خپل ځان لره وچتی مرتبے والا او ځان مشر وګنړی بل ته وائی افعل یعنی دا کار وکړه، وائی شارحؒ و فرمائیل چه امر د خاص یو قسم دے لیکن دَ یو امر نه دالف، میم، را، مجموعه مراد نه ده، بلکه مسمّی دامر او مصداق دامر مُراد دے لکه اِضرِبْ، انصر، اشرب وغیره او ددی دلیل دا دے چه دلته کښی دَ امر نه مراد لفظ امر نه دے مراد بلکه مسمّی دَ امر مراد دے ځکه د خاص تعریف لفظ وضع لمعنی معلوم په مسمّی دامر باندی صادق راځی نه د الف، میم او را په مجموعه باندی او د هغه معنی معلوم بطور وجوب د یو څیز طلب دے یا بطور وجوب د یو څیز د کولو حکم دے، یعنی په طلب علی الوجوب باندی لفظ امر (دالف، میم، را مجموعه) دلالت نه کوی، بلکه په مسمّی دَ امر باندی دلالت کوی مثلاً

اشرب په طلب د شرب باندی او انصر په طلب د نصرت باندی دلالت کوی۔

والقول مصدر سره جواب دَیو سوال کوی، سوال دا چه په تعریف دامر وهو قول القائل کښې د هو ضمیر مرجع امر دے، او مراد د امر نه مسمّی وامر دے او مسمّی دامر چونکه د خاص د قبیلے څخه دے، او خاص قسم دَ لفظ دے دی وجهی نه مسمّی او مصداق دامر به هم قسم د لفظ وی او کله چه مسمّی دامر لفظ شو نو په دی باندی حمل دَ قول څرنګه صحیح شو ځکه لفظ خو مقول وی شارحؒ جواب ورکړو چه په متن کښې مذکور خو مقول دے خو مراد ترینه مقول اسم مفعول دَے، پس هر کله چه دَ قول نه مقول اسم مفعول مُراد شو نو بیا په څه اعتراض نه وارد یږی، دا اعتراض په دی طریقه هم ویلے شی چه هو ضمیر د قبیلے د ذات څخه دے، او قول مصدر دے، گویا حمل دَ مصدر راغلو په ذات باندی حالانکه حمل د مصدر په ذات باندی جائز نه دے، ددی جواب هم دغه دے چه قول مصدر دے مګر په معنی د مقول اسم مفعول سره دے، او کله چه په معنی د اسم مفعول مقول سره شو نو لازم نه شو حمل د مصدر په ذات باندی، صاحب نورالانوارؒ دَ فوائدِ قیودُ بَیان کوی فرمائی چه قول القائل جنس دے کوم چه تمام الفاظو لره شامل دے او علی سبیل الاستعلاء فصلِ اوّل دے په دی سره التماس او په دُعا باندی مشتمل الفاظ به دامر د تعریف نه خارج شی، ځکه په التماس کښې طلب دَ فعل مع التساوی وی، او په دُعا کښې طلب د فعل مع الخضوع وی. او په امر کښې طلب د فعل مع الاستعلاء وی، پس چونکه د استعلاء قید ملحوظ وی په امر کښې او دُعا دواړه دَامر د تعریف نه خارج شول، البته په تعریف د امر کښې نهی داخله پاتی کیږی ځکه په نهی کښې هم قول د قائل غیر ته علی سبیل الاستعلاء وی. لیکن په قول دَ ماتنؒ افعل سره دا د تعریف نه خارجیږی، ځکه په نهی کښې قائل غیر ته په سبیل د استعلاء سره لاتفعل وائی نه افعل، بهرحال قول د ماتنؒ افعل فصل ثانی دے، په دی سره به نهی د امر د تعریف نه خارجه شی،

والمراد بقوله افعل الخ سره جواب د یو سوال کوی، سوال دا دے چه تعریف دَ امر کوم چه ماتنؒ بیان کړے دے، جامع نه دے، خپلو افرادو لره ځکه په مذکوره تعریف کښې قول د قائل چونکه افعل دے، دی وجهی نه دا تعریف نه امر غائب لره شامل دے او نه امر متکلم لره ځکه په امر غائب کښې قول د قائل لِیَفْعَلْ دے، او په امر متکلم کښې لِاَفْعَلْ دے،

او په امر متکلم کښې لِاَفْعَلْ دے، او لِیَفْعَلْ دے حالانکه امر متکلم او امر غائب هم امر دے،
(تشریح) د دې جواب داد ے چه دَ ماتن قول الفعل نه خاص صیغه دا فعل مراد نه ده
بلکه دی نه مراد هر هغه لفظ دے کوم چه د مضارع نه دامر د جوړید لو په معروف طریقه
باندې مشتق وی، برابره خبره ده که امر غائب وی او که معروف وی او که مجهول وی لیکن
شرط دا دے، چه دَ هر یو نه دَ قائل فعل لره واجب کول مقصود وی، او قائل خپل ځان لوی
وګڼړی خوا حقیقت کښې دے لوی وی او که نه، دغه وجه ده چه کله قائل لوی او اعلی نه
وی او لفظ دَا فعل و ائی نو دا خبره بے ادبی طرف ته منسوب کولے شی او ده ته بے ادب او
ګستاخ ویلے کیږی، لیکن دا مذهب دَ جمهورُ دے او دَ بعض معتزله د پاره دامر د پاره په
حقیقت کښې اعلیٰ والے شرط دے، او د بعض حضراتو په نزد باندې دامر د پاره نه علو
(په واقع کښې اعلیٰ کیدل) او نه استعلاء (خپل ځان اعلیٰ ګنړل) شرط دے،
صاحب نورالانوار وائی چه لکن بشرط ای یکون المقصود منه ایجاب الفعل سره هغه اعتراض هم
دفع شو، کوم چه دَ صاحب تلویح د جانبه نه شوے دے، صاحب تلویح وائی چه دامر نه ستاسو
مُراد دے، دا هل عرب اصطلاح مراد ده او که دَ اهل اصول اصطلاح مراد ده، که دا هل عرب
اصطلاح مُراد ده نو په تعریف کښې دَعلی سبیل الاستعلاء قید څه ضرورت نشته ځکه التماس
او دعا هم امر کښې داخل دی، حالانکه په دې دواړو کښې استعلاء نشته دے، او که دَا هل
اصول اصطلاح مراد ده، نو دَ امر تعریف په تهدید (دهمکی ورکول) مثلاً اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ
او تعجیز (مخاطب عاجز کول) لکه فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ باندې هم صادق راځی، حالانکه
دا دواړه په حقیقت کښې امر نه دی، د دې جواب دا دے چه زمونږه مراد دَا هل اصول
اصطلاح ده، لیکن په امر کښې محض استعلاء مقصود نه وی بلکه استعلاء سره د فعل
لازم کول هم مقصود وی، او دَ فعل لازم کول په امر کښې خو وی لیکن په تهدید او تعجیز کښې
نه وی، امر کښې ځکه چه موجب امر وجوب دے، یعنی دامر په ذریعه باندې امر فعل په
بل باندې لازم او واجب کوی، او په تهدید او تعجیز کښې د سره د فعل طلب نه وی، ملاو
لاو دا چه فعل په بل باندې لازم کول مقصود شی، بلکه په تهدید کښې صرف دهمکی ورکول وی
او په تعجیز کښې مخاطب لره عاجز کول مقصود وی، پس په مذکوره عبارت لکن بشرط الخ
سره د صاحب تلویح عبارت په آسانئ سره دفع شو۔

امر حاضر هغه امر دے دکوم په ذریعه سره چه فاعل مخاطب نه طلب د فعل و[...]
لکه اضرب امر غائب هغه امر دے دکوم په ذریعه سره چه دفاعل غائب نه طلب د ف[...]
وشی لکه لیضرب او امر متکلم هغه امر دے دکوم چه ذریعه سره چه د فاعل متکلم نه[...]
د فعل وشی لکه لنضرب ۔ امر معروف هغه امر دے چه فعل په کښې فاعل طرف ته منسوب
وی ، او امر مجهول هغه امر دے چه فعل په کښې مفعول طرف ته منسوب وی ۔

وَيُخْتَصُّ مُرَادُهُ بِصِيغَتِهِ اللَّازِمَةِ بَيَانٌ لِكَوْنِ الْأَمْرِ خَاصًّا يَعْنِي يَخْتَصُّ مُرَادُ الْأَمْرِ وَهُوَ الْوُجُوبُ بِصِيغَتِهِ اللَّازِمَةِ لِلْمُرَادِ وَالْغَرَضُ مِنْهُ بَيَانُ الْإِخْتِصَاصِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ أَيْ لَا يَكُونُ الْأَمْرُ إِلَّا لِلْوُجُوبِ وَلَا يَثْبُتُ الْوُجُوبُ إِلَّا مِنَ الْأَمْرِ دُوْنَ الْفِعْلِ فَيَكُونُ نَفْيًا لِلْإِشْتِرَاكِ وَالتَّرَادُفِ جَمِيعًا وَذَالِكَ بِأَنْ يُقَرَّ أَنَّ دُخُولَ الْبَاءِ هٰهُنَا عَلَى الْمُخْتَصِّ عَلَى طَرِيقَةِ قَوْلِهِمْ خَصَصْتُ فُلَانًا بِالذِّكْرِ فَتَكُونُ الصِّيغَةُ مُخْتَصَّةً بِالْوُجُوبِ دُوْنَ الْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ وَهٰذَا نَفْيُ الْإِشْتِرَاكِ وَيَكُونُ مَعْنَى قَوْلِهِ اللَّازِمَةِ أَنَّ الصِّيغَةَ لَازِمَةٌ لِلْمُرَادِ وَلَا تَنْفَكُّ عَنْهُ وَلَا يَكُونُ الْمُرَادُ مَفْهُومًا مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ وَهٰذَا نَفْيُ التَّرَادُفِ ۔

(ترجمه) او مختص به وی مُراد د امر د صیغه لازمه د امر (ا فعل) سره دا عبارت دا امر د خاص کیدلو بیان دے ، یعنی مراد چه وجوب دے ، دا سی صیغے سره به مختص وی کومه چه لازمه وه دَ امَرَاد سره ، په دی عبارت سره د مصنّفؒ مقصد د طرفینو د اختصاص بیان دے یعنی امر راځی صرف د وجوب دپاره ، او وجوب صرف په امر سره ثابتیږی ، نه فعل سره پس په دی سره به دَ ترادف او اشتراک دواړو نفی وی ، او دا په دی شان چه و ویلے شوی دی چه با په طریقے دَ قول دَ دوی خصّصت فلانًا بالذکر داخله ده په مختص باندی ، پس صیغه دامر به د وجوب سره مختص وی ، د اباحت او ندب سره نه ، او دا نفی دا شتراک ده ، او د مصنّفؒ قول لازمة معنی به دا وی چه صیغه دامر لازمه ده د مراد سره او مراد نه به نه جدا کیږی او مراد به د صیغه نه علاوه یعنی د فعل نه ، نه فهمیږی ، او دا نفی د ترادف ده ۔

(تشریح) د مصنّف د عبارت د حل کولو نه وړاندی بطور تمهید دا ذهن کښی اچول

پکاردی چه کله خولفظ مختص وی په معنی پورې ، یعنی لفظ د غه معنی نه په بله معنی باندې دلالت نه کوی ، لیکن معنی دغه لفظ پورې مختص نه وی ، بلکه دا معنی د غه لفظ نه علاوه د بل لفظ هم مدلول وی ، لکه الفاظ مترادفه لیث او اسد چه لفظ د اسد د حیوان مفترس (زمرے) سره مختص دے ، لیکن حیوان مفترس د اسد سره مختص نه دے ، بلکه څرنګه چه حیوان مفترس ... مدلول د اسد دے ، دغه شان مدلول د لیث او غضنفر هم دے ، کله خبره د دې برعکس وی ، یعنی لفظ د معنی سره مختص نه وی بلکه څرنګه چه دا معنی د دغه لفظ مدلول وی دغه شان بله معنی هم د دغه لفظ مدلول وی ، لکه الفاظ مشترکه مثلاً لفظ د قرء چه په حیض او طهر کښی مشترک دے ، چه حیض خود لفظ قرء سره مختص دے ، لیکن لفظ قرء د حیض سره مختص نه دے ، بلکه څرنګه چه حیض مدلول د قرء دے دغه شان طهر هم مدلول د قرء دے ، او کله نه کله اختصاص د دواړو طرفونه وی یعنی لفظ خاص وی معنی پورې ، او معنی خاص وی لفظ پورې لکه الفاظ متباینه مثلاً انسان او فرس ، چه انسان مختص دے په حیوان ناطق پورې او حیوان ناطق مختص دے په انسان پورې ، او فرس مختص دے حیوان ناطق پورې او حیوان ناطق مختص دے په فرس پورې ، دې تمهید د اخبره ملاحظه کړې چه د مصنف مقصد د صیغه امر او د هغې مراد یعنی وجوب په مابین کښی اختصاص ثابتول دی ، یعنی دا خبره ثابتول دی چه صیغه امر صرف د وجوب د پاره ده وی اباحت او ندب وغیره د پاره به نه وی ، او وجوب به صرف په صیغه د امر سره ثابتیږی د حضور علیه السلام په فعل سره به نه ثابتیږی او د دې اختصاص ثابتولو مقصد د اشتراک او ترادف د مذاهبو نفی کول دی ، یعنی د هغه مذهب نفی کول دی چه د امر صیغه د وجوب او اباحت او ندب مابین کښی مشترکه ده او د هغه مذهب نفی کول دی چه وجوب په امر او فعل د دواړو د نبی علیه السلام سره ثابتیږی ، د ترادف او اشتراک نفی کولو د پاره شارح نورالانوار د وه تقریره کړی دی .

د اوّل تقریر حاصل دا دے چه په عبارت د متن ویختص مراده بصیغة لان مرة کښی با داخله ده په مختص باندې لکه څرنګه چه خصصت فلانا بالذکر کښی با داخله ده په مختص باندې ، یعنی صیغه د امر مختص او مراد د امر یعنی وجوب مختص به دے او مطلب دا دے چه صیغه د امر وجوب سره مختص ده ، یعنی صیغه د امر صرف په

وجوب باندی دلالت کوی په اباحت او په ندب باندی دلالت نه کوی پس هر کله چه
د امر صرف په وجوب باندی دلالت کوی ندب او اباحت باندی دلالت نه کوی نو ا
نفی شو، او د ماتن قول لازمه معنی په دا دی چه صیغه امر ده مراد یعنی وجوب د
لازم مه ده صیغه به کله هم د وجوب نه، نه جدا کیږی او مراد یعنی وجوب به د صیغه
امر نه علاوه د فعل نبی علیه السلام سره ثابتیږی نه. پس هر کله چه د امر صیغه
د وجوب سره لازم ده او وجوب د صیغې نه علاوه د فعل د نبی علیه السلام نه فهمیږ
نو د امر د صیغې او د نبی علیه السلام د فعل په مابین کښې د ترادف نفی هم راغله۔

اَوْ يُقَالُ إِنَّ الْبَاءَ دَاخِلَةٌ عَلَى الْمُخْتَصِّ بِهِ كَمَا هُوَ أَصْلُهَا أَيْ لَا يُفْهَمُ هٰذَا الْمُرَادُ بِغَيْرِ الصِّيغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ فَيَكُونُ هُوَ نَفْيًا لِلتَّرَادُفِ ثُمَّ قَوْلُهُ لَازِمَةٌ إِنْ حُمِلَ عَلَى اللَّازِمِ الْأَعَمِّ فَيَكُونُ هُوَ أَيْضًا نَفْيًا لِلتَّرَادُفِ لِأَنَّ الْمَلْزُومَ لَا يُوجَدُ بِدُونِ اللَّازِمِ فَلَا يُفْهَمُ نَفْيُ الْاِشْتِرَاكِ قَطُّ فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ اللَّازِمُ عَلَى اللَّازِمِ الْمُسَاوِيِّ أَيْ لَا يُوجَدُ الْمُرَادُ بِدُونِ الصِّيغَةِ وَلَا الصِّيغَةُ بِدُونِ الْمُرَادِ فَقَدْ فُهِمَ حِينَئِذٍ نَفْيُ التَّرَادُفِ وَالْاِشْتِرَاكِ جَمِيعًا كِنَايَةً۔

**(ترجمه)** یا داویلے شی چه باء داخله ده په مختص به باندی لکه څرنګه اصل په باکښې دا ده یعنی د مراد به د امر د صیغې نه ماسوئ د فعل نه فهمیږی نه، پس په دې سره به نفی د ترادف واشی، بیا قول د مصنف لازمة که په لازم اعم باندی محمول شی نو دا به هم نفی د ترادف وی، ځکه چه ملزوم بغیر د لازم نه، نه موجود کیږی، پس نفی د اشتراک به ترینه قطعًا مفهوم نه شی، دی وجه نه مناسبه ده چه لازم په لازم مساوی باندی محمول کړے شی، یعنی مراد به د صیغې نه ماسوئ نه موجود کیږی، او صیغه به بغیر د مراد نه، نه موجودیږی پس په دی وخت کښی به کنایة نفی د ترادف او د اشتراک دواړه معلومه شی،

**(تشریح)** دویم تقریر حاصل دا دے چه باء داخله ده په مختص به باندی لکه دا د دی اصل هم دے، یعنی مراد امر (وجوب) به مختص وی، او صیغه د امر په مختص به وی، او مطلب دا چه وجوب به صرف فهمیږی، د صیغه امر نه، نه د فعل د نبی علیه السلام نه او کله

چہ فہم د وجوب صرف د امر د صیغے نہ بہ راځی. او د فعل د نبی علیه السّلام نہ بہ نہ راځی نو د صیغہ امر او فعل د نبی علیه السّلام کښې ترادف نفی شو، بیا قول د ماتن لان مته نه که مراد لازم اعم وی، او وجوب ملزوم وی، نو په دی سره هم د ترادف نفی راغله، ځکه چه لازم عام بغیر د ملزوم نه موجود یدلے شی، مگر ملزوم بغیر د لازم عام نه، نه شی موجود یدلے، مثلاً حیوان د انسان لازم عام دے نو حیوان خو بغیر د انسان نه موجود یدلے شی، لیکن انسان بغیر د حیوان نه، نه شی موجود یدلے، لیس د جوب چه کوم ملزوم دے دا به نه موجود یږی، بغیر د لازم عام یعنی صیغه امر نه اگر چه صیغه امر به د لازم عام کیدلو په وجه باندی موجود یږی، بغیر د وجوب نه، لیس ثابته شوه چه وجوب به بغیر صیغه امر یعنی د فعل د نبی علیه السّلام نه، نه فهمیږی، او کله چه وجوب د فعل نه فهمیږی نه، نو نفی د ترادف راغله، لیکن د اشتراک نفی رانغله او که چرته د لازم نه مراد لازم مساوی وی، یعنی صیغه لازم وی، او وجوب ملزوم وی، او په دواړو کښې مساوات وی، نو د ترادف او اشتراک نفی به کنایة راشی، پدی طور باندی چه لازم مساوی بغیر د ملزوم نه، نه موجود یږی، او ملزوم بغیر د لازم مساوی نه، نه موجود یږی، لکه ناطق د انسان لازم مساوی دے، نو ناطق بغیر د انسان نه، نه موجود یږی، او انسان بغیر د ناطق نه موجود دغه شان صیغه د امر به بغیر د وجوب نه، نه موجود یږی او وجوب به بغیر د صیغه امر نه، نه موجود یږی، لیس هر کله چه وجوب د صیغه یعنی فعل د نبی علیه السلام سره ثابت نه شو، نو نفی د ترادف راغله، او هر کله چه صیغه د امر بغیر د وجوب نه، نه به موجود یږی یعنی د صیغه امر نه به صرف وجوب فهم ته راځی، اباحت، ندب وغیره نه، نو په دی سره نفی د اشتراک هم راغله، بهر حال که لازم عام واخلی نو صرف د ترادف نفی راځی. د اشتراک نفی نه راځی - او لازم مساوی مراد اخستلو کښې نفی د ترادف او اشتراک دواړو راځی لهذا لازم مساوی اخستل بهتر دی۔

ثُمَّ صَرَّحَ بَعْدَ ذَالِكَ بِنَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا فَقَالَ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا اَیْ اِذَا كَانَ الْمُرَادُ مَخْصُوْصًا بِالصِّيْغَةِ لَا يَكُوْنُ فِعْلُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُوْجِبًا

عَلَى الْاُمَّةِ مِنْ غَيْرِ مُوَاظَبَتِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ خِلَافًا لِبَعْضِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَاِنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ فِعْلَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَيْضًا مُوْجِبٌ اِمَّا لِاَنَّهٗ اَمْرٌ وَكُلُّ اَمْرٍ لِلْوُجُوْبِ وَاِمَّا لِاَنَّهٗ مُشَارِكٌ لِلْاَمْرِ الْقَوْلِيِّ فِيْ حُكْمِ الْوُجُوْبِ وَهٰذَا الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِيْ كُلِّ مَا لَمْ يَكُنْ سَهْوًا مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَا طَبْعًا لَهٗ وَلَا مَخْصُوْصًا بِهٖ وَاِلَّا فَعَدَمُ كَوْنِهٖ مُوْجِبًا بِالْاِتِّفَاقِ۔

(ترجمہ) بیا مصنفؒ دینه پس قصداً د ترادف نفی فرمائیلی ده، دی وجه نه ئے فرمایلی دی چه حتی تر دی چه فعل به موجب نه وی، یعنی هر کله چه مراد (وجوب) مختص دے. په صیغه د امر پورې نو بغیر د مواظبت د نبی علیه السلام نه به فعل نه وي، خلاف ثابت دے بعض اصحاب شوافع لره، ځکه وائی هغوی چه فعل د نبی علیه السّلام هم موجب دے، یا خو دی وجهی نه چه فعل د نبی علیه السلام امر دے، او هر امر د پاره د وجوب دی او یا دی وجهی نه چه فعل د نبی علیه السلام په حکم د وجوب کښی مشارک دے، د امر قولی سره او دا اختلاف زمونږ او د هغوی په مینځ کښی په هر هغه فعل کښی دے کوم چه د نبی علیه السّلام نه سهواً نه وی صادر شوے، ورنه که سهواً وی نو د فعل نه موجب کیدل اتفاقی دی،

(تشریح) فاضل مصنف د ترادف او اشتراک کنایةً نفی کولو نه پس دلته کښی ترادف په نفی کولو باندی تصریح کوی، دی وجه نه فرمائی چه هر کله وجوب د صیغه امر سره مخصوص دے، نو فعل د نبی علیه السلام به بغیر د مواظبت نه موجب نه وی، د شارحؒ د عبارت نه دا معلومیږی چه فعل د نبی علیه السّلام سره د مواظبت نه موجب وی، یعنی د نبی علیه السّلام په یو فعل باندی د همیشه والی د وجهی نه به وجوب ثابتیږی حالانکه دا صحیح نه ده وجه دا ده چه اعتکاف سنت موکده دے، حالانکه نبی علیه السلام په مواظبت کړے دے، هاں البته که په یو فعل باندی نبی علیه السلام مواظبت وکړی خو له ترک ئے انکار هم وکړی، نو بیا بلا شبه چه دی سره وجوب ثابتیږی، لیکن دی صورت کښی هم وجوب د فعل نه ثابت نه شی، بلکه په ترک باندی انکار سره به دا وجوب ثابت شی، ځکه چه د یو فعل په ترک باندی انکار کول گویا په هغه فعل باندی امر کول

دی ، او امر سره وجوب ثابتیږی ، لهٰذا په ترک باندی به انکار سره هم وجوب ثابتیږی
بهرحال په فعل دَ نبی علیه السّلام سره وجوب نه ثابتیږی ، اګرچه بعض اصحاب شافعیؒ
زموږ ه سره په دی کښی مخالف دی ، هغوی فرمائی چه دَ صیغ امر په شان فعل دَ
نبی علیه السّلام هم موجب دے ، یعنی څرنګه چه صیغه امر سره وجوب ثابتیږی دغه شان
په فعل د نبی علیه السّلام سره هم وجوب ثابتیږی ، اصحاب شافعی علی سبیل التردید په
دی باندی دوه دلائل ذکر کړی دی ، یو دلیل دا چه فعل دَ نبی علیه السّلام هم امر دے ،
حُکه د امر دوه قسمونه دی ، (۱) قول (۲) فعل ، او هر امر د پاره دَ وجوب دی ، دی وجه نه
دَ نبی علیه السلام دَ قول په شان دَ نبی علیه السلام په فعل سره به هم وجوب ثابتیږی
او دویم دلیل دا دے چه فعل قسم د امر خو نه دے ، خو دَ وجوب په ثابتوالی کښی په
شان دَ امر دے ،

پس هر کله چه دَ نبی علیه السّلام فعل دَ وجوب په ثبوت کښی په شان دَ امر دے
او امر سره شریک دے ، نو امر قولی په شان فعل دَ نبی علیه السّلام سره به هم ثبوت وجوب
راځی ، لیکن دا خیال سائل پکار دی چه زموږ او د شوافعؒ په مابین کښی دا اختلاف په
هغه وخت کښی دے کله چه دا فعل دَ نبی علیه السّلام نه سهوًا نه وی صادر شوی لکه زلات
او طبعی فعل نه وی لکه خوراک کول ، او به څکل او نه صرف دَ نبی علیه السّلام ذات پورې خاص
وی لکه دَ څلورو ښځو نه زائد سره نکاح کول ، او دَ تهجد مونځ او که چرته یو فعل دَ نبی
علیه السّلام نه سهوًا صادر وی او یا دَ دوی طبعی فعل وی یا دَ دوی ذات پوری مخصوص
وی نو دا فعل به بالاتفاق موجب نه وی ، یعنی دی فعل سره به نه زموږ په نزد
باندی او نه د شوافعؒ په نزد باندی وجوب ثابتیږی ،

لِلْمَنْعِ عَنِ الْوِصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا
وَ حُجَّتُنَا لَنَا اَنَّ لِمَنْعِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَصْحَابَهٗ عَنْ صَوْمِ الْوِصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ
رُوِيَ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاصَلَ فَوَاصَلَ اَصْحَابُهٗ فَاَنْكَرَ عَلَيْهِمُ الْمُوَافَقَةَ فِيْ
وِصَالِ الصَّوْمِ فَقَالَ اَيُّكُمْ مِثْلِيْ يُطْعِمُنِيْ رَبِّيْ وَ يَسْقِيْنِيْ يَعْنِيْ اَنْتُمْ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ
الصِّيَامَ مُتَوَالِيَةَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَلِيْ قُوَّةٌ رُوْحَانِيَّةٌ مِّنْ عِنْدِ اللهِ تَعَالٰى اُطْعَمُ

عِنْدَهٗ وَاُسْقِیْ مِنْ شَرَابِ الْمُحَبَّۃِ کَمَا قَالَ قَائِلٌ **شعر** وَذِکْرُكَ لِلْمُشْتَاقِ خَیْرُ شَرَابٍ ٭ وَکُلُّ شَرَابٍ دُوْنَهٗ کَسَرَابٍ ٭ وَبِهٰذَا تَرَی الْاَئِمَّۃَ الْمُجَاهِدِیْنَ یُفْطِرُوْنَ بِشُرْبِ قَطْرَۃٍ فِیْ اَوْ بَعِیْنَاتٍ لِیَخْرُجَ عَنْ حَدِّ الْکَرَاهَۃِ وَهٰذَا فِیْ صَوْمِ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ سَوَاءٌ وَرُوِیَ اَنَّهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ کَانَ یُصَلِّیْ بِاَصْحَابِهٖ اِذْ خَلَعَ نَعْلَیْهِ فَخَلَعُوْا نِعَالَهُمْ فَلَمَّا قَضٰی صَلٰوتَهٗ قَالَ مَا حَمَلَکُمْ عَلٰی اِلْقَائِکُمْ نِعَالَکُمْ قَالُوْا رَاَیْنَاكَ اَلْقَیْتَ نَعْلَیْكَ قَالَ اِنَّ جِبْرَئِیْلَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَخْبَرَنِیْ اِنَّ فِیْهِمَا قَذَرًا اِذَا جَآءَ اَحَدُکُمُ الْمَسْجِدَ فَلْیَنْظُرْ فَاِنْ رَاٰی فِیْ نَعْلَیْهِ قَذَرًا فَلْیَمْسَحْهُ وَلْیُصَلِّ فِیْهِمَا هٰذِهٖ تَمَسُّکَاتُ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ

(ترجمہ) او دی وجہ نه چه دَ مسلسل روژے نیولو او پیزار ایستلو نه منع کړے شوی ده (دا عبارت) دَ حتّٰی لَا یَکُوْنَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا سره تعلق لری. او زمونږ دلیل دے حُکم رسول الله صَلّی الله علیه وسلم خپل صحابه کرامو رض له بغیر دَ افطار کولو د روژے د مسلسل نیولو نه او ز مونږ کښے د ناپاکی کتلو نه بغیر) دَ پیزار ایستلو نه منع فرمائیلی ده، روایت دے چه رسول الله صلّی الله علیه وآله وسلم بغیر د روژه ماتی نه مسلسل روژے و نیولی، نو صحابه کرامو رض هم دغه شان روژے و نیولی، لیس رسول الله صلّی الله علیه وسلم بغیر د افطار نه د مسلسل روژے نیولو کښے د خپل موافقت نه منع و فرمائیله، او وے فرمائیل چه څما په شان په تاسو کښے څوک دے، ما له خو خپل الله خوراک څښاك راکوی، یعنی تاسو دَ شپه او ورځے مسلسل روژے نیولو طاقت نشی لرلے، او څما د پاره دَ الله پاك دَ جانب نه یو روحانی قوت دے، د هغه دَ طرف نه ما باندے خوراک کولے شی او څما سیرابی کولے شی د الله پاك د محبت په شرابو سره، لکه څرنګه چا وئیلے دی. دَ یو عاشق د پاره هم ستا یاد بهترین شراب دی، ستا د یاد نه ماسوی هر شراب دهوکه ده، دَ دغه ممانعت دَ وجهی نه تاسو مجاهده کونکی علماء کرام، او صوفیائے عظام له ګوری چه هغوی دَ خپلو چیلو په ورځو کښے یو یو قطره او به څکی او روژه ماتوی، د پاره د دی چه هغوی روژه دَ کراهت دَ حد نه وتی. او دا کراهت په فرضی او نفلی دواړو روژو کښے برابر دے، او روایت دے چه رسول الله صلی الله علیه وسلم د خپلو صحابه کرامو رض سره مونځ ادا کولو چه ناساپه رسول الله صلی الله علیه وسلم خپلے پنڼے مبارکے ویستلی صحابه کرامو رض هم خپل پیزار و ویستلو پس هر کله چه

رسول الله صلی الله علیه وسلم مونځ پوره کړو، نو وے فرمائیل چه څه شئ تاسو په پیزار ایستلو آماده کړل، صحابه کرامو رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین عرض وکړو چه مونږ تاسو ولیدلے چه پیزارے مبارک مو ویستلے، رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمائیل چه ماته جبرئیل علیه السلام خبر راکړو چه پیزار کښی نجاست دے، کله چه تاسو کښی څوک جماعت ته راشی نو هغه له په کار دی، چه هغه وګوری، که چرته په پیزار کښی نجاست وی چه وے مګی، او په پیزار کښی مونځ ادا کړی، دا د امام ابوحنیفهؒ دلائل دی۔

(تشریح) په دی عبارت کښی د نبی علیه السلام د فعل د نه موجب کیدلو په باره کښی د امام ابوحنیفهؒ دلائل مذکور وی، اوّل دلیل دا دے چه نبی علیه السلام مسلسل بغیر د روژه ماتی نه شپه او ورځ مسلسل روژے ونیولے، دا روایت د ابو هریرة رضی الله عنه دے، دوی ته چه ځکتل نو صحابه کرامو هم د غه شان روژ نیول شروع کړی۔ پس نبی علیه السلام بلا افطار د مسلسل روژے نیولو ته صحابه کرامؓ منع کړل، په دی باندی یو صحابیؓ عرض وکړو چه یا رسول الله صلی الله علیه وسلم تاسو خو بلا افطار مسلسل روژے نیسی، نبی علیه السلام چه دا واوریدل نو وے فرمائیل چه په تاسو کښی څما په شان څوک دے، ما باندی خو الله پاک خوراک کوی، یعنی الله تعالیٰ په ما باندی داسی فیضان کوی، چه ماته نه د لوږی احساس کیږی او نه د تندی، او ما ته الله پاک د عبادت کولو قدرت او قوّت عطا کوی، حاصل دا چه په تاسو کښی د مسلسل بلا افطار روژے نیولو طاقت نشته، البته ما د پاره د الله پاک د طرف نه یو روحانی طاقت حاصل دے، په قرب الٰهی کښی ما ته روحانی غذا هم عطا کیږی، او د محبّت الٰهی د شرابو نه څاسیرابی هم کیږی۔ لکه څرنګه چه چا ویلی دی، ستا یاد د عاشق رنځور د پاره بهترین شراب دی۔ او ستا د یاد نه ماسویٰ هر شراب دهوکه ده، دی مضمون له جګر مرادآبادی په خپلو الفاظو کښی داسی یاد کړے دے

نه غرض کسی سے نه واسطه مجھے کام اپنے ہی کام سے ۔ تیرے ذکر سے تیری فکر سے تیری یاد سے تیرے نام سے

نه په چا غرض نه واسطه څما کار هم خپل کار سره شته ۔ ستا د ذکر سره ستا د فکر سره ستا یاد سره ستا د نوم سره

چونکه نبی علیه السلام د صوم وصال نه منع فرمائیلی ده، دی وجه نه علماء کرام او صوفیائے عظام په خپلو چیلو کښی د اوبو یو قطره څکلو سره خپله روژه ماتوی د پاره د دی چه د وی

روژه دَ حدّ کراهت نه وځی ، د بلا افطار روژے نیولو حکم په نفلی او فرضی دوا ړو روژو کښی برابر دے ، وګوره صاحب شریعت رسول الله صلی الله علیه وسلم په خپله خو صوم وصال باندے عمل کړے دے ، لیکن کله چه صحابه کرامؓ دوی ته وکتل او دا عمل ئے شروع کړو نو رسول الله صلی الله علیه واله واصحابه وسلم دینه منع وفرمائیله ، که چرته دَ نبی علیه السّلام فعل موجب دے او دَ دوی دَ قول په شان دَ فعل نه هم وجوب ثابتیدلو نو بیابه دوی صحابه کرامؓ لره دَ صوم وصال نه ، نه منع کول ، په خپله باندی په دی عمل کول او صحابه کرامؓ منع کول دَ دی خبرے دلیل دے ، چه فعل دَ نبی علیه السّلام موجب نه دے ۔

دویم دلیل دادے چه دَ حضرت ابو سعید رضی الله عنه نه روایت دے ، یو ځل نبی علیه السّلام خپلو صحابه کرامؓ ته جمع ورکوله چه ناسا په ئے خپلے پنړے مبارکے ویستلے ، صحابهؓ چه دوی ته وکتل نو دوی هم دا عمل وکړو ، کله چه رسول الله صلی الله علیه وسلم فارغ شو نو بے فرمائیل چه تاسو په پیزار ایستلو باندی کومے خبرے اماده کړی ۔ صحابه کرامؓ عرض وکړو یارسول الله صلی الله علیه وسلم تاسو ته چه مو وکتل نو مونږه هم پیزار ویستلو ، رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمائیل چه ما ته خو جبرائیل امینؑ خبر راکړو چه په پنړو کښی نجاست دے ، او وری کله چه څوک په تاسو کښی جماعت ته راشی نو خپلے پنړی دِ ګوری که نجاست پکښی وی نو مګی دی ، او پیزار سره دِ مونځ کوی ۔

وګوری کوم عمل چه په خپله رسول الله صلی الله علیه وسلم کړے وو ، د هغے نه ئے صحابه کرامؓ منع و فرمائیل معلومه شو چه فعل دَ رسول الله صلی الله علیه وسلم سره وجوب نه ثابتیږی ، لیکن دَ دی دواړو خبرو په باره کښی دا ویلے کیدے شی چه صوم وصال هم دَ رسول الله صلی الله علیه وسلم سره خاص وو ، او دَ جبرائیل امینؑ خبر ورکول او په مانځه کښی پنړے ایستل دا فعل هم صرف په نبی علیه السلام پوری خاص دے ، او وړاندی دا خبره تیره شوی ده ، چه کوم فعل خاص وی په رسول الله صلی الله علیه وسلم پوری هغه بالاتفاق موجب نه دے ، پس هر کله چه دا دواړه افعال د رسول الله صلی الله علیه وسلم په ذات پوری خاص کیدلو په بنا باندی غیر

موجب شول نو دیته استدلال کول د امام صاحب صحیح نه شول.

> وَ اَمَّا الشَّافِعِيُّ فَقَالَ تَارَةً عَلٰی سَبِيْلِ التَّنَزُّلِ اِنَّ الْفِعْلَ لِلْوُجُوْبِ کَالْاَمْرِ لِاَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ شُغِلَ عَنْ اَرْبَعِ صَلٰوةٍ يَوْمَ الْخَنْدَقِ فَقَضَاهُنَّ مُرَتَّبَةً وَ قَالَ صَلُّوْا کَمَا رَاَيْتُمُوْنِيْ اُصَلِّيْ فَجَعَلَ مُتَابَعَةَ اَفْعَالِهٖ لَازِمَةً لِاُمَّتِهٖ فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَالْوُجُوْبُ اُسْتُفِيْدَ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوْا کَمَا رَاَيْتُمُوْنِيْ لَا بِالْفِعْلِ اِذْ لَوْ کَانَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا لَا تَبِعُوْهُ بِمُجَرَّدِ رُؤْيَةِ الْفِعْلِ وَلَمْ يَحْتَاجُوْا اِلٰی هٰذَا الْقَوْلِ اَصْلًا۔

(ترجمہ) او امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ تعالیٰ کله چه په طریقے د تنزّل سره دا ویلے دی چه فعل د امر په شان د وجوب د پاره دے، ځکه چه رسول الله صلی الله علیه وسلم د خندق په ورځ باندی څلور مونځونه په وخت باندی ادا نه کړل. بیا د څلورو واړو مونځونو قضائے د فرمائیله په ترتیب سره او دوے فرمائیل چه تاسو خلق هم د غه طریقے سره ادا کړئ څرنګه مونږ چه زه لیدلے یم په اداکولو۔ پس حضور صلی الله علیه وسلم د خپل افعالو متابعت د خپل اُمّت د پاره لازم وګرځول، بیا د امام شافعیؒ د دی استدلال جواب مصنفؒ په خپل دی قول سره ورکړے دے، چه وجوب خو مستفاد دے د قولِ نبی علیه السلام صلّوا کما رایتمونی اصلّی نه د فعل د دوی نه، وجه دا ده که فعل موجب وے نو په نفس لیدلو د فعل سره به صحابه کرامؓ د حضور علیه السّلام اتباع کړی وه، او د دی فرمان طرف ته به احتیاج نه راتلو د صحابه کرامؓ۔

(تشریح) بعض اصحاب شوافعؒ د نبی علیه السلام د فعل په موجب والی باندی دوه دلیله ویلی دی، مصنفؒ د هغے جوابات ذکر کړی دی، د اول دلیل حاصل دا دے چه فعل د نبی علیه السلام امر خو نه دے لیکن د امر په شان مفید د وجوب دے ځکه چه نبی علیه السلام کله د غزوه خندق په موقع باندی د خندق کنستلو په وجه باندی څلور مونځونه د ظهر، عصر، مغرب او عشاء په خپل وخت باندی ادا نه کړل، نو دی نه پس ئے په ترتیب سره د دغه څلور مونځونو قضاء وفرمائیله، او صحابه

کرامو ته ئے وفرمائیل چه تاسو هم د غه شان قضاء وکړی لکه څرنګه چه زه تاسو په قضاء او کولو باندی ولیدلم یعنی په قضاء مو نځونو کښی هم دَ ترتیب لحاظ وساتی ، وګوری نبی علیه السلام په دی فرمان سره دَ خپلو افعالو اتباع د خپل اُمّت دپاره لازم مه وګرځوله ، کهٔ چرته فعل د نبی علیه السّلام موجب نه وے نو اتباع د خپل فعل به ئے د اُمّت دپاره لازم نه ګرځوله پس د اُمّت دپاره د خپل فعل د اتباع لزوم د دی خبر ښکاره دلیل دے چه فعل د نبی علیه السلام سره هم وجوب ثابتیږی ، فاضل مصنّف وفرمائیل چه په قضاء مو نځونو کښی دَ ترتیب وجوب دَ حضور علیه السّلام د فعل نه ، نه دے ثابت ، بلکه د فعل دَ حضور علیه السّلام صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی نه ثابت دے ، وجه دا ده که چرته فعل دَ نبی علیه السلام موجب وے نو صحابه کرامو به محض په فعل لیدلو سره اتباع کوله او د سره به د غه فرمان نبوی صلی الله علیه وسلّم طرف ته محتاج شوے نه وے ، لس د فعل نه پس د نبی علیه السلام صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی ، د دی خبری دلیل دے چه فعل سره وجوب نه ثابتیږی بلکه قول سره ثابتیږی ،

> وَقَالَ تَارَةً عَلٰی سَبِیْلِ التَّرَقِّیْ اِنَّ الْفِعْلَ قِسْمٌ مِنَ الْاَمْرِ لِاَنَّ الْاَمْرَ نَوْعَانِ قَوْلٌ وَفِعْلٌ لِاَنَّهٗ اَطْلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰی لَفْظَ الْاَمْرِ عَلَی الْفِعْلِ فِیْ قَوْلِهٖ وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیْدٍ اَیْ فِعْلُهٗ لِاَنَّ الْقَوْلَ لَا یُوْصَفُ بِالرَّشِیْدِ وَاِنَّمَا یُوْصَفُ بِالسَّدِیْدِ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَسُمِّیَ الْفِعْلُ بِهٖ لِاَنَّهٗ سَبَبُهٗ اَیْ سُمِّیَ الْفِعْلُ بِلَفْظِ الْاَمْرِ لِاَنَّ الْاَمْرَ سَبَبٌ لِلْفِعْلِ فَیَکُوْنُ مِنْ بَابِ الْمَجَازِ وَاِنَّمَا الْکَلَامُ فِی الْحَقِیْقَةِ۔

**(ترجمه)** او کله امام شافعیؒ په طریقے د ترقی سره دا سی ویلی دی چه فعل هم دَ امر یو قسم دے ، ځکه امر په دوه قسمه دے ، قول او فعل ، وجه دا ده چه الله پاک په خپل قول وما امر فرعون برشید کښی د لفظ امر اطلاق په فعل باندی کړے دے ، یعنی د فعل فرعون درست نه دے ، وجه دا ده چه قول دَ رشید سره نه موصوف کیږی بلکه د سدید سره موصوف کیږی ، پس دا امام شافعیؒ د دی استدلال جواب مصنّف په خپل قول سره ورکړے دے ، چه فعل دی وجه موسوم کیږی دَ امر سره چه امر دَ فعل دپاره سبب دے ،

یعنی فعل په لفظِ امر سره ځکه موسوم کیږی چه امر د فعل سبب دے لیس دا به دَ مجاز د قبیلے څخه شی حالانکه خبره په حقیقت کښی ده،

(تشریح) د بعض اصحابِ شوافع د دویم دلیل حاصل دا دے چه امر په دوه قسمه دے، (۱) قول (۲) فعل گویا فعل امر دے او امر راځی د وجوب د پاره، لهٰذا فعل به هم د وجوب د پاره وی، او دَ فعل دَ امر کیدلو دلیل دا دے چه الله پاک په خپل قول وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ کښی اطلاق دامر په فعل باندی کړے دے، چه معنیٔ دا شوه چه فعل د فرعون درست نه دے، حاصل دا چه په آیت کښی دَ فرعون نه فعلِ فرعون مراد دے، په فعل باندی دامر اطلاق شوے دے، او ددی اطلاق وجه داده چه په آیت کښی دَ امرِ فرعون یعنی قول فرعون صفت د رشید واقع شوے دے، حالانکه رشید صفت د فعل نه واقع کیږی بلکه سدید صفت د قول واقع کیږی، لیس په آیت کښی لفظ رشید په دی دلالت کوی چه أَمْرُ نه مُراد فعلِ فرعون دے، او هر کله چه دَ امر نه مُراد فعلِ فرعون شو، نو معلومه شوه چه فعل د امر یو قسم دے، او امر راځی د پاره د وجوب لهٰذا فعل به هم د وجوب د پاره وی، د امام شافعیؒ ددی استدلال په وجوب کښی، فاضل مصنّفؒ فرمائیلی وی چه په آیت کښی دَ امر نه مراد فعل دے او فعل نه ئے تعبیر په لفظ دَ امر سره ځکه کړے دے چه امر سبب دَ فعل وی، گویا ذکر د سبب دے مراد تری نه مسبب دے، او اطلاق د سبب په مسبب باندی جائز دے، لهٰذا دا به د قبیلے د مجاز څخه وی، او دلته کښی بحث چونکه د حقیقت نه دے، لهٰذا ددی آیت کریمه نه استدلال کول درست نه دی،

دویم جواب دا دے چه مونږ دا منو نه چه په آیت کښی دامر نه مراد فعل دے، بلکه دامر نه مراد شان او طریق دے، یعنی دَ فرعون شان او طریقه درسته نه ده، یا دَ امر نه مراد قول دے، او قرینه په جمله سابقه فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ ده، ځکه دلته کښی دامر نه مراد قول دے، او ترجمه ئے داده چه خلقو دَ فرعون دَ امر یعنی د هغے خبری اتباع وکړه دَ کومے چه فرعون هغوی ته حکم ورکړے وو، وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ، حالانکه د فرعون دا امر درست نه وو، لیس هر کله چه په فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ کښی دَ امر نه مُراد قول دے نو ما بعد جمله وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ

برَ شِيدٍ کښې به هم دَ امر نه مراد قول وی ، لیکن په دې که دا اعتراض وشی چه قول په رشید سره موصوف کیدے نه شی حالانکه په دې صورت کښې اتصاف دَ قول په رشید سره را حځی ، نو دوی جواب داد ے چه قول په رشید سره موصوف کیدل دا د قبیلې دَ وَصْفُ الشَّیْ بوصف صاحب الشَّیْ سره دے ، یعنې کله نه کله شَیْ د صاحب شَیْ په صفت سره متصّف کولے شی ،لکه په عذابٌ الیمٌ کښې عذاب په الیم سره متصّف شوے دے ، حالانکه الیم دَ صاحبِ عذاب ( مُعَذَّب ) صفت دے ، دغه شان په ایت کښې امر یعنې قول په رشید سره متصّف شوے دے ، حالانکه رشید صفت د صاحبِ قول دے ،

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ نَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا شَرَعَ فِيْ نَفْيِ الْإِشْتِرَاكِ قَصْدًا فَقَالَ وَمُوْجِبُهُ الْوُجُوْبُ لَا النَّدْبُ وَالْإِبَاحَةُ وَالتَّوَقُّفُ يَعْنِيْ اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ الْوُجُوْبُ فَقَطْ عِنْدَ الْعَامَّةِ لَا النَّدْبُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْإِبَاحَةُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْإِشْتِرَاكُ لَفْظًا اَوْ مَعْنًى بَيْنَ الثَّلٰثَةِ اَوِ الْإِثْنَيْنِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ اٰخَرُوْنَ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ لِاَنَّهُ يُفْهَمُ مِمَّا ذَكَرَهُ الْتِزَامًا فَاَهْلُ النَّدْبِ يَقُوْلُوْنَ الْاَمْرُ لِلطَّلَبِ فَلَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنَ جَانِبُ الْفِعْلِ فِيْهِ رَاجِحًا حَتّٰى يُطْلَبَ وَاَدْنَاهُ النَّدْبُ وَهٰذَا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا وَاَهْلُ الْإِبَاحَةِ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ مَعْنَى الطَّلَبِ اَنْ يَكُوْنَ مَاذُوْنًا فِيْهِ وَلَا يَكُوْنُ حَرَامًا وَاَدْنَاهُ هُوَ الْإِبَاحَةُ وَهٰذَا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاصْطَادُوْا وَالْمُتَوَقِّفُوْنَ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ الْاَمْرَ يُسْتَعْمَلُ لِسِتَّةَ عَشَرَ مَعْنًى كَالْوُجُوْبِ وَالْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ وَالتَّهْدِيْدِ وَالتَّعْجِيْزِ وَالْإِرْشَادِ وَالتَّسْخِيْرِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَمَا لَمْ تَقُمْ قَرِيْنَةٌ عَلٰى اَحَدِهَا لَمْ يُعْمَلْ بِهٖ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتّٰى يَتَعَيَّنَ الْمُرَادُ وَعِنْدَنَا الْوُجُوْبُ حَقِيْقَةُ الْاَمْرِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ مُطْلَقَةً مَا لَمْ تَقُمْ قَرِيْنَةٌ خِلَافَهُ وَاِذَا قَامَتْ قَرِيْنَتُهُ يُحْمَلُ عَلَيْهِ عَلٰى حَسَبِ الْمَقَامِ -

**( ترجمه )** او کله چه مصنّفؒ قصْدًا د نفی د ترادف نه فارغ شولو نو شروع شولو بالقصد په نفی د اشتراک کښې ، دې وجهے د فرمایئل چه دَ امر موجب ( حکم ) وجوب دے ، ندب

اباحت، او توقّف نه دے، یعنی دعام فقهاء په نزد باندې دَ امر موجب فقط وجوب دے ندب نه دے، لکه څرنګه چه د بعضو مذهب دے، او نه اباحت دے لکه څرنګه چه دَ بعض مذهب دے، او نه توقّف دے لکه چه دَ بعضو مذهب دے، او نه لفظی یا معنوی طور باندې دَ دوه یا درې په مابین کښې مشترک دے لکه چه لږ رو خلقو ورته ذهاب کړے دے، او مصنّف د اشتراک ذکر حُکه ونه کړو چه دا دوه نه دَ مذکوره عبارت نه بطور التزام مفهوم دے، پس ندب والاو والی چه امر چونکه دَ طلب دپاره دی لهذا جانب دَ فعل په دې کښې راجح کیدل ضروري دی، دپاره ددې چه فعل طلب کړے شی، او د راجح ادنی درجه ندب دے، او دا داسی دے لکه قول د باری تعالیٰ چه تاسو ددې لره مکاتب کړی که چرته تاسو په دوی کښې خیر محسوس کړو، او اباحت والا والی چه طلب معنی داده چه دوغه فعل اجازت وی او هغه حرام نه وی، او دَ دې ادنی درجه اباحت دے، او دا داسی دے لکه قول دَ باری تعالیٰ فَاصْطَادُوْا، او توقف والی چه امر په شپاړس معنو کښې استعمالیږی، لکه وجوب، اباحت، ندب، تهدید، تعجیز، ارشاد تسخیر وغیره، پس ترڅو پورې چه په دوی کښې په یوه معنی باندې قرینه قائمه نه شی، په دې به عمل نه کیږی، لهٰذا توقّف به واجب وی، تر دې چه مراد متعیّن شی، او زمونږه په نزد باندې وجوب په امر کښې حقیقت دے، لهٰذا مطلق امر به په دې باندې محمولیږی، ترڅو چه ددې خلاف قرینه قائم نه شی، او کله چه ددې خلاف قرینه قائمه شی نو د مقام مطابق به په هغې باندې محمولیږی

(تشریح) مصنّف د پاندې دَ امر او فعل په مابین کښې بالقصد دَ ترادف نفی فرمایلی ده، او س دلته کښې قصداً په وجوب او غیر وجوب کښې د اشتراک نفی فرمائی۔ لیکن دینه د پاندې څوخبرې یادول ضروري دی، اوّله خبره، دَ وجوب، ندب، او اباحت، تعریف وجوب ویلے شی د فعل جائز والے او فعل ترک کول به حرام وی، یعنی که د یو فعل کول جائز وی او ترک ئے حرام وی نو دا فعل واجب دے،

او دَ ندب معنی دہ چه فعل او ترک دواړه جائز وی مګر فعل راجح وی او ترک مرجوح وی، او اباحت ویلے شی چه فعل او ترک دواړه جائز وی، او یو لره په بل ترجیح نه وی، دویمه خبره دا چه دَ اشتراک دوه قسمونه دی (۱) اشتراک لفظی

(۲) اشتراکِ معنوی، اشتراکِ لفظي یته وائي چه یو لفظ دَ جُدا جُدا معنو دپاره ابتداءً وضع شوی وي، لکه لفظ دَ عین، د سترگے، سرو زرو د پاره وغیره، ډیرو معنو دپاره موضوع دے، او اشتراکِ معنوی دیته وائي چه لفظ داسې معنیٰ کلي دپاره موضوع وي چه دهغے ډیر افراد وي مثلاً لفظ انسان وضع دے دَ حیوان ناطق دپاره او ډیر افراد ئے دي،

د ریمه خبره دا چه موجب (بفتح الجیم) مقتضیٰ او حکم دری واړه الفاظ مترادفه دي، دَ دې تمهید نه پس د اصل مسئلے تشریح دا ده چه بعض وائي دَ امر موجب ندب دے او دَ بعضو مذهب اباحت دے، بعض وائي موجب دَ امر توقف (دَ عمل نه منع کیدل) دے، او دَ بعضو په نزد باندې موجب دَ امر دَ وجوب او ندب په مابین کښې اشتراکِ لفظي دے، او د بعضو په نزد باندې دې دواړو مابین کښې اشتراکِ معنوی دے، یعني امر دَ طلب د فعل دپاره موضوع دے، خو دا طلب وجوباً وي او که ندباً وي، د بعضو په نزد باندې موجب دَ امر د وجوب او ندب او اباحت په مابین کښې اشتراکِ لفظي دے، او دَ بعضو په نزد باندې په دې دری واړو کښې اشتراکِ معنوی دے، یعني امر وضع دے، دَ اذن دپاره او اذن دری واړو ته شامل دے، لیکن عند الاحناف موجب دَ امر فقط وجوب دے، ندب، اباحت، توقف او اشتراک وغیره نه دے، ولم یذکر المصنف الخ سره دَ یو سوال جواب کوی، سوال دا دے چه مصنف څرنگه دَ ندب، اباحت او توقف نفی وفرمائیله دغه شان ئے د اشتراک نفی ولے ونه فرمائیله، ددې جواب دا دے چه ماتنؒ د اشتراک ذکر ځکه ونه کړو چه دا التزاماً دَ هغه دَ مذکوره عبارت نه بطور التزام مفهوم دے، په دې طور باندې چه کله ماتنؒ د ندب او اباحت نه بطور دَ موجب والي دَ امر نفی وکړه نو معلومه شوه چه امر په ندب او اباحت وغیره کښې لفظاً مشترک نه دے، او کله چه ماتنؒ دا دلیل چه د امر موجب فقط وجوب دے، نو معلومه شوه چه د دواړه یادو دارو په مابین کښې معناً هم مشترک نه دے، ځکه چه دَ دوه یعني وجوب او ندب په مابین کښې د اشتراکِ معنوی په صورت کښې دَ امر موجب طلب د فعل وي، او دری یعني وجوب ندب او اباحت په مابین کښې د اشتراک معنوی په صورت کښې به موجب د امر اذن وي، کوم حضرات چه وائي چه موجب د امر ندب دے، هغوی وائي چه امر راځي دپاره د طلب او د طلب دپاره د جانب د فعل راجح کیدل ضروري دي، د جانب د ترک نه، دپاره ددې

چه دغه فعل لره طلب کړے شي ، او دراجح ادنیٰ درجه ندب دے ، ځکه چه اباحت کښې دواړه جانبه برابر وی ، او په وجوب کښې ترک فعل حرام او ممنوع وی ، او ممانعت او حرمت په رجحان باندې یو امر زائد دے ، لهذا اوراجح ادنی درجه (ندب) په دَ امر موجب وی . او ددې تائید د الله پاکْ ددې قول نه کیږی ، وَالَّذِيْنَ يَبْتَغُوْنَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا ، (ترجمه) او هغه خلق کوم چه غواړی دَ خپلو غلامانو او وینځو کتابت لره پس که چرته تاسو په دوی کښې څه خیر محسوس کړی یعنی د صلاح او ادائے مال طاقت نو دوی لره مکاتب کړی ، په دې ځائے کښې امر مکاتبت د ندب د پاره دے ، یعنی غلام مکاتب کول مندوب دی ، پس د دې ایت نه هم دا معلومه شوه چه موجب دا امر ندب دے ، او د کومو حضراتو په نزد باندې چه موجب دا امر اباحت دے ، د هغوی دلیل دا دے چه دا امر معنی طلب ده ، او د طلب معنی دا چه د دغه فعل اجازت وی ، او حرام نه وی ، او ددې ادنیٰ درجه اباحت دے ، ځکه اباحت کښې د فعل اجازت وی ، او دا حرام او ممنوع نه وی ، پس معلومه شوه چه موجب دا امر اباحت دے ، دَدې تائید باری تعالیٰ دې قول وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا نه هم کیږی ، یعنی کله چه دَ احرام نه فارغ شی نو بیا ښکار کوی ، او دا امر مسلّم دے ، چه ښکار کول دا مباح وی ، واجب او مندوب نه دی ، پس دې ایت نه هم دا معلومه شوه چه دَ امر موجب اباحت دے ، او کوم حضرات چه دَ توقّف قائل دی ، هغوی وائی چه امر په شپاړس معنو کښې استعمالیږی ، (۱) وجوب لکه اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ (۲) اباحت لکه اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا (۳) ندب لکه فَكَاتِبُوْهُمْ (۴) تهدید (چاړه په غصّه او غضب سره مخاطب کول) لکه اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ (۵) تعجیز (مخاطب له دیو کار نه عاجز ظاهر کول) لکه فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ (۶) ارشاد (دینوی مصالحو طرف ته د چا رهنمائی کول) لکه وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ (۷) تسخیر لکه كُوْنُوْا قِرَدَةً خَاسِئِيْنَ (۸) (احسان ضباتول) لکه كُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ (۹) اکرام لکه اُدْخُلُوْهَا بِسَلٰمٍ اٰمِنِيْنَ ، (۱۰) اهانت لکه فَذُوْقُوْا فَلَنْ نَّزِيْدَكُمْ اِلَّا عَذَابًا (۱۱) تسویه (دَ دوه څیزونو په مابین کښې برابروالے ظاهرولو د پاره) لکه اِصْبِرُوْا اَوْلَا تَصْبِرُوْا - (۱۲) دُعا لکه اَللّٰهُمَّ اغْفِرْلِیْ (۱۳) تمنّیٰ لکه يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ . اے مالک دوزخ کاش چه ستا رب زمونږ فیصله کړے وے ، (۱۴) احتقار (دَ مخاطب د تحقیر

دپاره ) لکه دَ حضرت موسیٰ علیه السّلام قول د فرعون دَ ساحرانو دَ تحقیر دپاره اَلْقُوْا مَآ اَنْتُمْ مُّلْقُوْنَ ۱۵۱) تکوین - (یو شئ دَ عدم نه دجود ته راوړل) لکه کُنْ (۱۶) تادیب لکه حضرت عباس رضی الله عنهٗ ته دَ رسُول الله صلّی الله علیه وسلّم دا قول کُلْ مِمَّا یَلِیْكَ ، دَ خپلې مخې نه خوره ، بهرحال هرکله چه دَ امر سپاړس معانی دی - نو ترڅو چه په یوه معنیٰ باندې قرینه نه وی قائمه بتر هغې پورې عمل ممکن نه دے ، او چه عمل په ممکن نه شو نو توقف به واجب دے ، تردی چه یو معنیٰ متعیّن شی ، صاحب نورالانوار وائی چه زمونږ په نزد باندې وجوب دَ امر حقیقی معنیٰ ده لهٰذا مطلق امر به په وجوب باندې محمول وی ، مګر کچرته خلاف د وجوب څه قرینه موجوده شی ، وس ته بیابه د موقع مناسب په هغه معنیٰ باندې حمل کولے شی ،

سَوَاءٌ كَانَ بَعْدَ الْحَظْرِ اَوْ قَبْلَهٗ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ وَمُوْجِبُهُ الْوُجُوْبُ وَرَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ اِنَّ الْاَمْرَ بَعْدَ الْحَظْرِ لِلْاِبَاحَةِ وَ قَبْلَهٗ لِلْوُجُوْبِ عَلٰى حَسْبِ مَا يَقْتَضِيْهِ الْعَقْلُ وَالْعَادَةُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا وَ نَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْوُجُوْبَ بَعْدَ الْحَظْرِ اَيْضًا مُسْتَعْمَلٌ فِى الْقُرْاٰنِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَالْاِبَاحَةُ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا لَمْ يُفْهَمْ مِنَ الْاَمْرِ بَلْ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمِنْ اَنَّ الْاَمْرَ بِالْاِصْطِيَادِ اِنَّمَا وَقَعَ مِنَّةً وَ نَفْعًا لِلْعِبَادِ وَاِذَا كَانَ فَرْضًا فَيَكُوْنُ حَرَجًا عَلَيْهِمْ فَيَنْبَغِىْ اَنْ تَكُوْنَ الْاَمْرُ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ لِلْوُجُوْبِ وَاِنَّمَا يُحْمَلُ عَلٰى غَيْرِهٖ بِالْقَرَائِنِ وَالْمَجَازِ -

(ترجمه) برابره خبره ده که دا حکم دَ ممانعت نه پس وی او که قبل وی رد دی عبارت تعلّق د قول د مصنّف وموجبه الوجوب سره دے ، او په هغه خلقو باندې رد دے څوک چه وائی چه امر پس د ممانعت نه دپاره دَ اباحت وی ، او د ممانعت نه قبل د وجوب دَ پاره وی لکه چه عقل او عادت د دی تقاضا کوی لکه قول د باری تعالیٰ وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا دے مونږه وایو چه وجوب پس د ممانعت نه هم په قرآن کښې مستعمل دے ، لکه قول د باری تعالیٰ فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ ، او اباحت

په قول د باری تعالیٰ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا کښې د صیغه امر نه مفهوم نه دے، بلکه د قول باری تعالیٰ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ نه مفهوم دے، او د ی خبری نه مفهوم دے چه دَ اصیاد امر صرف د ذکر دَ احسان او د نفع دَ عبادت د پاره دے او کله چه فرض وے نو په بندګانو باندی به حرج وے پس مناسبه ده چه امر کله مطلق وی، نو د وجوب د پاره به وی، او دَ فرائضو او مجاز په بنا باندی به په غیر وجوب باندی حمل وی.

(تشریح) په دی عبارت کښې دَ هغه حضراتو تردید دے څوک چه وائی چه امر پس د ممانعت نه دَ پاره د اباحت وی او د ممانعت نه مخکښې د پاره د وجوب وی، لکه چه عقل او عادت دَ دی تقاضا کوی، او په دی باندی دَ قول باری تعالیٰ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا نه استدلال کوی، په دی طور باندی چه ښکار کول حلال او مباح وو مګر دَ احرام د وجهی حرام او ممنوع کړے شو، پس دَ احرام نه وتلو نه پس چه کله الله پاک فَاصْطَادُوا وفرمائیل، نو د دی مطلب دا شو چه دَ ښکار دَ تحریم سبب احرام کله ختم شو نو حکم خپل اصل یعنی اباحت طرف ته عائد شو، او دَ احرام نه دَ وتلو نه پس ښکار کول حلال زائد او مباح شول، لهٰذا ثابته شوه چه دَ امر موجب پس دَ ممانعت نه اباحت دے، لیکن مونږه وایو چه امر خو لکه وړاندی دَ ممانعت نه دَ پاره دَ وجوب راځی پس د ممانعت نه هم د پاره دَ وجوب راځی، او پس د ممانعت نه د وجوب د پاره د امر استعمال په قران کښې شته دے لکه چه قول د باری تعالیٰ دے، فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ

ترجمه :- بیا هر کله چه ځلور میاشتې تیرے شی نو قتل کوی مشرکانو لره چرته چه مومونده کړل رجب، ذی قعده، ذی الحجه، محرم، دی ځلورو میاشتو ته اشهر حُرُم وائی، په دی ځلور میاشتو کښې قتال منع دے، لیکن کله چه دا ځلور میاشتې تیرے شوی او دَ قتال ممانعت را غلو نو د فَاقْتُلُوا په ذریعه باندی قتال واجب کړے شو، پس ثابته شوه چه امر لپس ممانعت نه دَ پاره دَ وجوب راځی، او باقی شو وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا نو د دی جواب دا دے چه د ښکار اباحت دَ صیغه امر فَاصْطَادُوا نه مستفاد نه دے بلکه قرینے نه مستفاد دے، او په دی باندی لفظی او عقلی قرینه موجوده ده، لفظی قرینه دا ده چه الله دفرمائیل أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ستاسو د پاره پاکیزه څیزونه حلال کړے شوی دی، او په پاک څیزونو کښې ښکار هم دے، لهٰذا ښکار هم حلال کړے شو، او حلال ویلے کیږی دا اباحت دَ پاره

نه د وجوب د پاره ، پس اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ نه دا معلومه شوه چه ښکار کول مباح دی، او عقلي قرینه داده چه دَ ښکار حکم په مذکوره آیت کښې ذکرُ احسان دَ بندګانو د نفع په غرض دے، او دَ بندګانو نفع داباحت په صورت کښې کید ے شي د وجوب په صورت کښې نه ، ځکه که دا حرام نه ليس دَ ښکار حکم د پاره دَ وجوب شي نو بندګان به په جرم کښې مبتلا شي ، حالانکه حرج لرے کړے شوے دے د بندګانو نه ، پس دَ بندګانو دَ نفع تقاضا داده چه ښکار کول دِ مباح شي نه واجب بهر حال مناسبه داده چه امر که مطلق وی یعنی په دې باندې څه قرینه موجود نه وی ، نو دا امر به محمولیږی په وجوب باندې، او که د وجوب نه علاوه څه قرینه موجوده وی نو چه په کوم معنیٰ باندې قرینه موجوده وی په هغه معنیٰ باندې به امر حمل کړے شي،

ثُمَّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ دَلَائِلِ الْوُجُوْبِ فَقَالَ لِانْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ عَنِ الْمَامُوْرِ بِالْاَمْرِ بِالنَّصِّ اَيْ اِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ مُوْجِبَهُ الْوُجُوْبُ لِانْتِفَاءِ الْاِخْتِيَارِ عَنِ الْمَامُوْرِيْنَ الْمُكَلَّفِيْنَ بِالْاَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ لِاَنَّ مَعْنَاهُ اِذَا حَكَمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ بِاَمْرٍ فَلَا يَكُوْنُ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْاِخْتِيَارُ مِنْ اَمْرِهِمَا اَيْ اِنْ شَاؤُوْا قَبِلُوا الْاَمْرَ وَاِنْ شَاؤُوْا لَمْ يَقْبَلُوْا بَلْ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْاِئْتِمَارُ بِاَمْرِهِمَا وَلَا يَكُوْنُ ذَالِكَ اِلَّا فِي الْوَاجِبِ وَقِيْلَ النَّصُّ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى مَا مَنَعَكَ اَنْ لَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ خِطَابًا لِاِبْلِيْسَ اللَّعِيْنِ اَيْ مَا بَقِيَ لَكَ الْاِخْتِيَارُ بَعْدَ اَنْ اَمَرْتُكَ فَلِمَ تَرَكْتَ السُّجُوْدَ -

(ترجمه) بیا شروع شو مصنّف په دلائلو د وجوب باندې، فرمائي چه دَ قرآنی نصّ په ذریعه باندې دَ مامور بالامر (مکلّف) نه اختیار منتفی دے، یعنی مونږه وېل چه دَ امر موجب وجوب دے ځکه چه دَ مامورین مکلّفین بالامر نه دَ قرآن دَ نصّ په ذریعه باندې اختیار منتفی کړے شوے دے، او هغه نصّ دا قول د باری تعالیٰ

دے چه مومن سړی او ښځے د پاره څه اختیار نشته دے کله چه الله او د هغه رسول صلی الله علیه وسلم د یو کار حکم وکړی، ځکه معنیٰ دَ دی داده چه کله الله او د هغه رسول صلی الله علیه وسلم دَ یو کار حکم وکړی نو مومن سړی او ښځی دپاره په دی معامله کښی څه اختیار نشته یعنی که وغواړی دَ هغه حکم قبول کړی او که وُغواړی قبول نه کړی، بلکه په دوی پاندی ددی دواړو دَ حکم تعمیل فرض دے، او دا به نه وی مګر واجب، او دیلے شوی دی چه هغه نص قول دَ باری تعالیٰ دے، مَا مَنَعَكَ اَنْ لَا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ ابلیس لعین ته خطاب دے، یعنی ځما د حکم نه پس تا لره څه اختیار باقی نه شو لهٰذا تا سجده ولے ونکړه،

(تشریح) وړاندی تیر شوی دی چه عندالاحناف موجب دَ امر فقط وجوب دے، احناف د امر او فعل په مابین کښی نهٔ د ترادف قائل دی، او نه د وجوب، ندب، اباحت وغیره کښی دَ اشتراک قائل دی، ولته نه ماتن دَ وجوب دلائل ذکر کوی، فرمائی چه اول دلیل دا دے چه الله پاک په خپل قول وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ۔ کښی فرمایلی دی چه د الله او د هغه د رسول صلی الله علیه وسلم د حکم نه پس په مامور او مکلف بالامر ته د دغه کار د کولو او نه کولو اختیار نه پاتی کیږی، بلکه د دغه کار کول پرے لازم کیږی، لیس دَ مامور بالامر نه دَ اختیار منتفی کیدل او په مامور به باندی د عمل لزوم ددی خبری دلیل دے، چه امر نه وجوب ثابتیږی، اباحت یا ندب نه ثابتیږی، ځکه دَ اباحت او ندب دپاره اختیار وی یعنی دَ فعل مباح او فعل مندوب نه کولو اختیار وی، بعض حضراتو وایلے دی چه په متن کښی دَ نص نه مراد دا قول دَ باری تعالیٰ دے، وَمَا مَنَعَكَ اَنْ لَا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ د دی آیت نه استدلال په دی طور دے، چه په آیت کښی لَا زائده دے او خطاب ابلیس لعین ته دے، حاصل دا چه هر کله الله پاک ملائکو او ابلیس ته حکم وکړو چه آدم علیه السلام ته سجده وکړی، مګر ابلیس سجده ونکړه نو زورنه ورکړه الله پاک چه ځما د حکم نه پس کوم شئ تا لره د سجدے کولو نه منع کړو، یعنی ځما د حکم نه پس دَ سجدے کولو او نه کولو اختیار نه وو، بلکه سجده کول ضروری وو او دا خبره به واجب کښی وی په اباحت او ندب کښی د یو کار ضروری والے نه وی، لیس دی آیت نه هم دا معلومه

شوه چه موجب دامر وجوب دے، او امر نه وجوب ثابتیږی، لیکن چونکه اوّل آیت صراحةً د اختیار په منتفی والی باندی دلالت کوی او ثانی آیت التزاماً د اختیار په انتفاء دلالت کوی دی وجه نه اوّل آیت په نسبت سره ثانی ته اقوی دے، او دی وجه نه ثانی آیت شارحؒ په قبل سره مصدر کړو۔ (وحید الله حقانی)

---

وَاِسْتِحْقَاقِ الْوَعِيْدِ لِتَارِكِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِنْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ آه اَىْ اِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِاِسْتِحْقَاقِ الْوَعِيْدِ لِتَارِكِ الْاَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ اَىْ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَتْرُكُوْنَهٗ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ فِى الدُّنْيَا اَوْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ فِى الْاٰخِرَةِ وَهٰذَا الْوَعِيْدُ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِتَرْكِ الْوَاجِبِ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ مَوْقُوْفٌ عَلٰى اَنْ يَكُوْنَ هٰذَا الْاَمْرُ اَيْضًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ مَمْنُوْعٌ وَاَنَّهٗ لِمَ لَا يَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ الْمُخَالَفَةُ عَلٰى وَجْهِ الْاِنْكَارِ دُوْنَ التَّرْكِ وَالْجَوَابُ اِنَّ سِيَاقَ الْكَلَامِ دَالٌّ عَلٰى اَنَّ هٰذَا الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ بِدُوْنِ اِحْتِيَاجٍ اِلٰى بُرْهَانٍ وَفِىْ مُصَادَرَةٍ عَلَى الْمَطْلُوْبِ وَاِنَّ الْمُخَالَفَةَ فِىْ اِسْتِعْمَالِهِمْ اِنَّمَا تُطْلَقُ عَلٰى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهٖ فَتَاَمَّلْ۔

---

(ترجمہ) او دی وجهی نه چه تارک د امر مستحق د وعید دے، دا جمله په قول د ماتنؒ انتفاء الخيرة باندی عطف ده یعنی مونږ ، چه دا دلیل چه موجب دامر وجوب دے نو دی وجه دا ده چه د تارک الامر مستحق د وعید کیدل دا ثابت دی په نص سره او هغه نص د باری تعالیٰ دے، فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ۔ یعنی کوم خلق چه مخالفت کوی د حکم د رسول الله صلى الله عليه وسلم او هغه ترک کوی نو هغوی لره پکار ده د دی خبری نه چه په دنیا کښی به په دوی ځه فتنه راشی یا په آخرت کښی به په دردناک عذاب راشی، او دا وعید صرف په ترک د واجب باندی کیږی، لیکن په دی باندی دا اعتراض وارد یږی چه دا استدلال

موقوف دے پہ دی خبرہ چہ دا امر هم د پارہ د وجوب دی حالانکہ دا ممنوعہ دہ او و لے دینہ وی چہ دا مخالفت دَ انکار پہ طور باندی وی نہ دَ ترک پہ طور باندی، او جواب دا دے چہ سباق د کلام پہ دی دلالت کوی چہ دا امر د پارہ دَ وجوب دے پہ دے کښی نہ دلیل تہ ضرورت شتہ او نہ مصادرہ علی المطلوب راځی۔ اودَ مخالفت لفظ د عربو پہ استعمال کښی پہ ترک باندی ویلے کیږی ښہ غور وکړی۔

(تشریح) پہ دی عبارت کښی پہ دی خبرہ باندی دریم دلیل مذکورہ دے چہ امر راځی د پارہ د وجوب، او دَ دی دلیل حاصل دا دے چہ اللہ پاک پہ خپل قول فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ الخ کښی دَ امر تارک کو نکے مستحق د وعید ګرځولے دے، پہ دی شان سرہ چہ مخالفت کونکے دَ امر رسول صلی اللہ علیہ وسلم ئے پہ دنیا کښی پہ فتنہ کښی د مبتلا کیدلو او پہ آخرت کښی پہ عذاب کښی دَ مبتلا کیدلو نریرہ ولے دے او دا خبرہ مسلمہ دہ چہ دَ عقاب مستحق تارک دَ واجب وی، د مندوب او مباح تارک مستحق د وعید نہ ګرځی، او کلہ چہ تارک دَ واجب مستحق دَ وعید ګرځی او دَ مندوب او مباح تارک مستحق د وعید نہ ګرځی نو معلومہ شوہ چہ موجب دَ امر وجوب دے یعنی دَ امر نہ وجوب ثابتیږی او کلہ چہ د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دَ امر موجب وجوب شو نو د اللہ تعالیٰ دَ امر موجب وجوب کیدل پہ طریقہ اولیٰ سرہ ثابت شول۔

صاحب نور الانوار ولکن یرد علیہ الخ سرہ د ماتن پہ ذکر شوی استدلال باندی دوہ اعتراضات او د هغے دَ جوابات ذکر کوی، داوّل اعتراض حاصل دا دے چہ دلتہ کښی مصادرہ علی المطلوب لازمیږی حالانکہ دا جائز نہ دہ، مصادرہ علی المطلوب دیتہ وائی چہ دعوہ نہ دلیل جوړ یږی یعنی دعوہ او دلیل دوارہ یو دی، پہ مذکورہ استدلال کښی مصادرۃ علی المطلوب داسے لازمیږی چہ د احنافو دعوہ دہ چہ امر راځی د پارہ دَ وجوب، او دلیل دا دے چہ فَلْيَحْذَرِ، صیغہ امر د وجوب د پارہ دہ یعنی تارک دامر د پارہ یو یدل واجب دی، لیس کوم شئ چہ دلیل جوړ کړے شوے دے، یعنی فَلْيَحْذَرِ صیغہ امر د پارہ دَ وجوب کیدل او سرپوری دا تسلیم نہ دہ بلکہ خود محتاجہ دہ دلیل تہ، دویم اعتراض دا چہ آیت کښی یخالفون ماخوذ از مخالفت مذکور دے، او دَ مخالفت اطلاق چہ څرنګہ پہ ترکِ عمل باندی کیږی

دغه شان اطلاق ئے په انکار باندې هم کیږي، لهٰذا مونږ ه وایو چه په ایت کښې مخالفت علی وجه الانکار مراد دے او وعید په حق د هغه چا کښې دے چه څوک انکار کوي د حکم د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه هغه څوک چه تارک د عمل وي او انکار کوونکي د حکم د رسول صلی الله علیه وسلم بالیقین کافر دې. پس ګویا داوعید په حق د کافرانو کښې دے، اوکله چه داوعید په حق د کافرانو کښې شو، او په حق د تارکینو د عمل کښې نه شول نو دې ایت نه بیادا نه ثابتیږي چه موجب دامر وجوب دے،

د اوّل اعتراض جواب دادے چه نزاع د احنافو او غیر احنافو په دې باب کښې ده چه موجب دامر وجوب دے، اوکه غیر وجوب دے په دې باب کښې د چا هم اختلاف نشته دے چه امر مستعمليږي د وجوب دپاره د دې وجه کوم حضرات چه په دې قائل دي چه موجب د امر وجوب نه دے، هغوي هم په دې قائل چه د قرینے په وجه باندې امر د وجوب دپاره استعمالیږي پس په مذکوره ایت کښې سیاق په دې دلالت کوي چه فَلْيَحْذَرِ صیغه امر دلته کښې مستعمله ده د وجوب دپاره، وجه داده چه د تکلیف ده څیز نه پریدل نه مندوب وي او نه مباح بلکه واجب وي، پس فَلْيَحذر صیغه امر د وجوب دپاره ده نه په دلیل باندې داموقوفه ده او نه د عوه باندې، لهٰذا مصادرة علی المطلوب هم نه لازميږي،

د دویم اعتراض جواب دادے چه لفظ د مخالفت په کلام د عربو کښې ویلے کیږي په ترک د عمل باندې نه په انکار باندې، ځکه چه مخالفت د موافقت ضد دے او د موافقت معنی ده مامور به باندې عمل کول، پس هرکله چه مخالفت په مامور به باندې عمل ته ویلے کیږي نو مخالفت به په دې عمل باندې ترک ته ویلے کیږي او کله چه مخالفت ترکِ عمل ته روائی، نو وعید به په ترکِ عمل باندې کیږي، نه په انکار باندې، لهٰذا د معترض دا خبره کول چه په ایت کریمه کښې وعید په حق د منکرینو د امر رسول کښې دے، درسته نه ده۔

ولِدَلَالَةِ الإِجْمَاعِ وَالمَعْقُوْلِ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَفِيْ بَعْضِ النُّسَخِ وَكَذَا دَلَالَةُ الإِجْمَاعِ وَالمَعْقُوْلِ يَدُلَّانِ عَلَيْهِ فَهُوَ جُمْلَةٌ مُسْتَقِلَّةٌ مَعْطُوْفَةٌ عَلٰى مَضْمُوْنِ سَابِقِهَا وَحَاصِلُهٗ اَنَّ دَلَالَةَ الإِجْمَاعِ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الأَمْرَ لِلْوُجُوْبِ لِاَنَّهُمْ اَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّ كُلَّ مَنْ اَرَادَ اَنْ يَّطْلُبَ فِعْلًا مِنْ اَحَدٍ لَا يَطْلُبُ اِلَّا بِلَفْظِ الأَمْرِ وَالْكَمَالُ فِي الطَّلَبِ هُوَ الْوُجُوْبُ

وَالْاَصْلُ نَفْيُ الْاِشْتِرَاكِ فَتَعَيَّنَ اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ وَاِنَّمَا قَالَ دَلَالَةُ الْاِجْمَاعِ لِاَنَّ نَفْسَ الْاِجْمَاعِ لَمْ يَنْعَقِدْ عَلٰى اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِاَنَّهُ مُخْتَلَفٌ فِيْهِ بَلْ اِنَّمَا اَلْاِجْمَاعُ عَلٰى شَيْءٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَكَذَا الدَّلِيْلُ الْمَعْقُوْلُ عَلٰى اَنَّ الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ اَنَّ تَصَارِيْفَ الْاَفْعَالِ كُلَّهَا كَالْمَاضِيْ وَالْمُسْتَقْبِلِ وَالْحَالِ دَالٌّ عَلٰى مَعْنًى مَخْصُوْصٍ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ الْاَمْرُ كَذٰلِكَ دَالًّا عَلٰى مَعْنَى الْوُجُوْبِ وَلَيْسَ هٰذَا اِثْبَاتَ اللُّغَةِ بِالْقِيَاسِ بَلْ لِاِثْبَاتِ كَوْنِ الْاَصْلِ عَدَمَ الْاِشْتِرَاكِ وَقِيْلَ الْمَعْقُوْلُ هُوَ اَنَّ السَّيِّدَ اِذَا اَمَرَ غُلَامَهُ بِفِعْلٍ وَلَمْ يَفْعَلْ اِسْتَحَقَّ الْعِقَابَ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْاَمْرُ لِلْوُجُوْبِ لَمَا اسْتَحَقَّ ذٰلِكَ وَقَدْ نُقِلَ فِيْ بَيَانِ النُّصُوْصِ وَالْمَعْقُوْلِ وُجُوْهٌ اُخَرُ تَرَكْتُهَا لِلْاِطْنَابِ۔

(ترجمہ) اودَ اجماع اودَ عقلی دلیل دَ وجهی نہ (دا جملہ) ما قبل باندی عطف دہ او بعضو نسخو کښې (دا عبارت داسی دے) وَكَذَا دلالة الاجماع وَالمعقول يدلّ عليه. پس دی وخت کښې دا بوہ مستقلہ جملہ دہ چہ عطف دہ پہ مضمون دما قبل جملہ باندی او دَدی حاصل دا دے چہ دلالت داجماع پہ دی امر چہ دامر موجب وجوب دے، دی وجهی نہ دے چہ اهل عرف او اهل لغت پہ دی باندی اجماع کړی دہ، چہ هر هغہ څوک چہ هغہ دچانہ دیو فعل طلب کوی نو صیغہ امر سرہ دئے طلب کړی، او کمال طلب هم دوجوب پہ صورت کښې کیدلے شی او اصل نفی دَ اشتراک دہ، لهذا دا خبرہ متعینہ شوہ چہ موجب دَ امر وجوب دے، او مصنفؒ دلالة الاجماع دی وجهی نہ وفرمائیل چہ نفس اجماع پہ دی نہ دہ منعقدہ چہ دَ امر موجب وجوب دے، ځکہ دا مختلف فیہ دہ بلکہ اجماع پہ داسی څیز باندی دہ چہ هغہ پہ دی باندی دلالت کوی، دغہ شان عقلی دلیل پہ دی باندی دلالت کوی چہ امر دوجوب دپارہ دے، او هغہ دا چہ ماضی، حال، استقبال وتمام افعالو گردانونہ پہ خاص خاص معاینو باندی دلالت کوی، پس مناسبہ دہ چہ دغہ شان امر هم پہ وجوب باندی دلالت کوی. او دا لغت پہ قیاس سرہ ثابت کول نہ دی بلکہ دعدم اشتراک اصل کیدل ثابت کول دی، او ویلے شوی دی چہ عقلی دلیل دا دے چہ مالک کلہ خپل غلام تہ دیو کار حکم وکړی او هغہ غلام دغہ کار ونہ کړی نو غلام مستحق دسزا

کوی، پس که چرته امر دپاره د وجوب نه وے نو غلام به مستحق د سزا نه گرځیدلو د دلائل نقلیه او عقلیه په بیان کښې نور هم دلائل نقل کړے شوی دی، لیکن ما د طوالت په بنا باندی هغه ترک کړل۔

(تشریح) په دی خبره باندی چه موجب د امر وجوب دے، مصنف دوه دلیله نور ذکر کړی دی، دی وجه نه د متن دا عبارت په سابقه عبارت لانتفاء الخیرة باندی عطف دے او بعضو نسخو کښې دا عبارت داسی دے، وکذا دلالة الاجماع والمعقول یدلان علیه، لیکن د دی نسخے مطابق به دا یوه مستقله جمله وی، او د سابقه جملے استحقاق الوعید لتارکه په لفظ باندی وی وجهی نه نه ده معطوف، چه وکذا دلالة الاجماع والمعقول یدلان علیه مرکب تام دے، او استحقاق الوعید لتارکه د لانتفاء الخیرة دلام جاره تحت واقع کیدو په بناء باندی مرکب ناقص دے، او د مرکب تام (کومه چه کامله جمله ده) عطف په مرکب ناقص (کوم چه په حکم د مفرد کښې وی) جائز نه دے، مگر چونکه مضمون د استحقاق الوعید لتارکه مرکب تام دے، دی وجه نه عطف د وکذا دلالة الاجماع الخ په مضمون د استحقاق الوعید الخ باندی وکړے شو، او د استحقاق الوعید الخ مضمون دا دے چه تارک د امر د وعید مستحق کیدل دا ثبات دی په نفس سره، د مرکب تام مطلب دا دے چه مخاطب ته فائده تامه حاصله شی،

بهر حال په دی عبارت کښې مذکور دوه دلیلونو کښې اوّل دلیل دلالة الاجماع دے چه حاصل ئے دا دے، چه اجماع په دی دلالت کوی چه امر دپاره د وجوب دے، او هغه داسی چه علماء د لغت او اهل عرف په دی خبره باندی اجماع ده که دچا نه د یو فعل طلب کول وی، نو هغه د بغیر د امر د صیغے نه، نه طلب کوی، بلکه طلب د فقط د امر په صیغه سره کوی، او کمال طلب صرف د وجوب په صورت کښې کیدے شی، ځکه کمال طلب دا دے چه طالب هغه شخص ته مامور به د ترک کولو اجازت ورنه کړی د چا نه چه ئے فعل طلب کړے وے او چرته چه مامور به ته د ترک اجازت نه وی، هغه ته واجب ویلے شی، لهذا ثابته شوه چه صیغه امر سره کوم فعل طلب کولے شی په مخاطب به واجب وی، او دا امر موجب به وجوب وی، لیکن که ویلے شی چه مونږ دا خبره منو چه امر سره وجوب ثابتیږی لیکن مونږه دا یو چه د وجوب نه علاوه هم په ندب او اباحت وغیره باندی هم صیغه

دَامر د لالت کوی، ددی جواب دادے چه "اصل" نفی داشتراک ده، یعنی که یو لفظ په متعدد معانیو باندی دلالت کوی، او په دی کښی دا هم احتمال وی چه دالفظ به په دی معانیو کښی مشترک وی او دا هم احتمال وی چه په یو معنیٰ کښی به حقیقت وی او باقی کښی به مجاز وی نو دا لفظ به محمولیږی په حقیقت او په مجاز باندی نه په اشتراک باندی، بهرحال کله چه د دلالة الاجماع سره داخبره ثابته شوه چه صیغه امر سره وجوب ثابتیږی او دا شتراک منفی کیدل اصل والے دا مسلّم دے، نو دا خبره متعیّنه شوه چه موجب دامر فقط وجوب دے، او که چرته د قرینے په وجه باندی امر په بله معنیٰ کښی چرته مستعمل شو، نو دا به مجاز وی حقیقت به نه وی، او س پاتی شوه دا خبره چه ماتنؒ د دلالة الاجماع ویل ولا جماع ئے د لے وُنه ویل نو دا دے جواب دادے چه نفس اجماع په دی نه ده منعقد چه موجب دامر وجوب دے ځکه دا مسئله خودا ئمه کرامؒ په مابین کښی مختلف فیه ده بلکه اجماع منعقده شوی ده په داسی څیز باندی رڅوک د چا نه فعل طلب کوی نو صیغه امر سره د طلب کوی-) دا په دی دلالت کوی چه موجب دامر وجوب دے،

بهرحال هرکله چه نفس اجماع په دی باندی نه ده منعقده شوی چه موجب دامر به وجوب وی بلکه په بل څیز باندی منعقده شوی ده، او هغه بل څیز په دی دلالت کوی چه موجب دے، نو مصنفؒ دی مفهوم اداکولو د پاره دلالة الاجماع ویل والاجماع ئے وُنه ویل، د متن په مذکوره عبارت کښی د ذکر شوی وو دلیلونو نه د ویم دلیل عقلی کوم چه په دی دلالت کوی چه امر د پاره د وجوب دے، هغه دادے چه مثلاً ماضی مستقبل او حال په خاص معنیٰ باندی دلالت کوی، ځکه ماضی په تیره شوی، مستقبل په آئنده حال په موجوده زمانه کښی په صدور د فعل باندی دلالت کوی، لیس هرکله چه تمام افعال په یو خاص معنیٰ باندی دلالت کوی، نو امر هم یو فعل دے لهٰذا په قیاس سره نورو افعالو ته دا به هم په یو خاص معنیٰ باندی دلالت کوی، لیس د عقل او قیاس په ذریعه دا ثابته شوه چه دَامر موجب وجوب دے،

ولیس هذا اثبات اللغة بالقیاس الخ سره جواب د یو سوال کوی، سوال دادے، چه دَامر موجب والے امر لغوی دے او تاسو دا په قیاس او عقل سره ثابت کړے دے، دا خو اثبات د لغت شو په قیاس سره حالانکه لغت په قیاس سره ثابت کول جائز نه دی۔

دوی جواب دادے چہ دلتہ کښی د لغت اثبات پہ قیاس سرہ نہ دے بلکہ داخیرہ ثابتہ شوی
چہ "اصل" داشتراک نہ کیدل دی یعنی لکہ څرنګہ چہ تمام افعال پہ خاص، خاص معنٰی
باندی دلالت کوی او دا پہ متعدد معانیو کښی مشترک نہ دی دغہ شان امر ھم پہ یو خاص
باندی دلالت کوی او دا اباحت او ندب وغیرہ مابین کښی مشترک نہ دے ، پس ھر کلہ چہ دلتہ
کښی د عدم اشتراک اصل والے ثابت شو او وجوب موجب دامر کیدل ثابت نہ کرے شو
نو د اثبات لغت بالقیاس سرہ اعتراض ھم نہ واردیږی، بعض حضرات علماء کرام فرمائی چہ
عقلی دلیل نہ مراد دادے ، چہ مولٰی یو غلام تہ د یو کار حکم وکړی او ھغہ غلام دا کار ونکړی
نو دے مستحق د سزا ګرځی ، پس کہ امر د وجوب د پارہ نہ وے نو غلام بہ مستحق د سزا نہ
ګرځیدلو ، د مولٰی پہ حکم نہ منلو باندی د غلام د سزا مستحق کیدل د دی خبری دلیل دے
چہ د امر موجب وجوب دے ،او امر وجوب ثابتوی ، اباحت او ندب نہ ثابتوی ځکہ د فعل
مندوب او فعل مباح نہ کولو باندی انسان مستحق د سزا نہ ګرځی ۔

شارحؒ نور الانوار فرمائی چہ د امر موجب وجوب کیدلو باندی نور ھم ډیر عقلی
او نقلی دلائل منقول دی ، لیکن ماد طوالت د وجھی تہ ترک کړل ، پہ دی کښی یو نقلی
دلیل دا دے چہ اللہ پاک فرمائی وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ ، یعنی کفارو تہ
چہ کلہ د رکوع کولو د پارہ ویلے شی نو دوی رکوع نہ کوی ، د رکوع امر کولو نہ پس پہ رکوع
نہ کولو باندی اللہ پاک د کفارو مذمت فرمایلے دے ، د کفار و مذمت کول د دی دلیل
دے چہ د امر موجب وجوب دے ، او امر وجوب ثابتوی ، ځکہ د فعل مباح او فعل مندوب
پہ نہ کولو باندی د چا مذمت نہ کیږی او عقلی دلیل دا دے چہ امر متعدی دے د دی
لازم ایتمار دے ، وئیلے کیږی اَمَرْتُهٗ فَأْتَمَرَ ما ھغہ تہ حکم وکړو ھغہ ئے تعمیل وکړو ،
كَسَرْتُهٗ فَانْكَسَرَ ما ھغہ مات کړو پس ھغہ مات شو ، او د امر متعدی لازم ایتمار راتلل
د دی خبری تقاضا کوی چہ امر بہ بغیر د ایتمار ( تعمیل ) نہ ، نہ متحقق کیږی ، لکہ کسر
( ماتول ) بغیر د انکسار ( ماتیدل ) نہ ، نہ متحقق کیږی ، پس د امر بغیر د ایتمار نہ ، نہ
متحقق کیدل د دی خبری دلیل دے چہ امر پہ مخاطب باندی ایتمار یعنی تعمیل واجبوی
او ھر کلہ چہ امر پہ مخاطب باندی تعمیل واجب او لازم کوی نو ثابتہ شوہ چہ
موجب د امر وجوب دے ،

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِیْ بَیَانِ اَنَّهٗ اِذَا لَمْ یُرِدْ بِالْاَمْرِ الْوُجُوْبَ فَمَا ذَا حُکْمُهٗ فَقَالَ وَاِذَا اُرِیْدَتْ بِهِ الْاِبَاحَةُ اَوِ النَّدْبُ اَیْ اِذَا اُرِیْدَتْ بِالْاَمْرِ الْاِبَاحَةُ اَوِ النَّدْبُ وَعُدِلَ عَنِ الْوُجُوْبِ فَحِ اُخْتُلِفَ فِیْهِ فَقِیْلَ اِنَّهٗ حَقِیْقَةٌ لِاَنَّهٗ بَعْضُهٗ اَیْ اِنَّ الْاَمْرَ حَقِیْقَةٌ فِی الْاِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ اَیْضًا لِاَنَّ کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا بَعْضُ الْوُجُوْبِ وَبَعْضُ الشَّیْءِ یَکُوْنُ حَقِیْقَةً قَاصِرَةً لِاَنَّ الْوُجُوْبَ عِبَارَةٌ عَنْ جَوَازِ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْکِ وَالْاِبَاحَةُ هِیَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْکِ وَالنَّدْبُ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ رُجْحَانِهٖ فَیَکُوْنُ کُلٌّ مِّنْهُمَا مُسْتَعْمَلًا فِیْ بَعْضِ مَعْنَی الْوُجُوْبِ وَهُوَ مَعْنَی الْحَقِیْقَةِ الْقَاصِرَةِ الَّتِیْ اُرِیْدَتْ بِلَفْظِ الْحَقِیْقَةِ وَهُوَ مُخْتَارُ فَخْرِ الْاِسْلَامِ۔

(ترجمه) بیا مصنّفؒ د دې خبرې بیان شروع کړو چه کله موجب د امر وجوب نه وي نو د امر حکم به څه وي، د دې وجه نه فرمائي چه کله د امر نه اباحت یا ندب مراد وي یعنی کله چه د امر نه اباحت او ندب اراده کړے شوے وي او د وجوب نه اعراض کړے شوے وي د دې وخت کښې په دې باره کښې اختلاف کړے شوے دے، پس بعض حضراتو ویلے دي چه امر حقیقت دے په اباحت او په ندب کښې ځکه هر یو د اباحت او ندب نه د وجوب حصه ده یعنی امر په ندب او اباحت کښې هم حقیقت دے ځکه چه په دوي کښې هر یو د وجوب حصه ده، او حصه د شئ حقیقت قاصره وي، ځکه وجوب د جواز فعل مع حرمة الترک نوم دے او اباحت د جواز فعل مع جواز الترک نوم دے، او ندب د جواز فعل مع رجحان فعل نوم دے پس په دوي کښې هر یو د وجوب د معنی په بعض حصه کښې مستعمل دے، او دا هغه حقیقت قاصره دے، کوم چه د لفظ حقیقت نه مراد دے، او دا د علامه فخرالاسلام غوره کړے ده.

(تشریح) فاضل مصنّفؒ د دې تحقیق نه پس چه د امر موجب وجوب دے، دا خبره بیانوي که د امر نه چرته وجوب مراد نه شي بلکه اباحت یا ندب مراد شي، نو په دې صورت کښې به حکم د امر څه وي، یعنی د امر نه د ندب او اباحت په اراده کولو کښې به استعمال د امر حقیقت وي، او که مجاز، په دې باره کښې د فخرالاسلام غوره مذهب دا دے چه استعمال د امر په دې وخت کښې هم حقیقت دے، خو لیکن حقیقت قاصره دے، حقیقت کامله نه دے او د دې دلیل دا دے چه په اباحت او په ندب کښې هر یو د وجوب د معنی یو جز دے، ځکه

د وجوب معنی ده جواز فعل مع حرمت الترک او د اباحت معنی ده جواز فعل مع جواز الترک او د ندب معنی ده جواز فعل مع رجحان فعل، حاصل دا چه د وجوب د معنی دوه جزء دی (۱) جواز فعل (۲) حرمتِ ترک، او جواز فعل د اباحت او ندب په معنی کښی هم موجود دے لیکن حرمت ترک په معنی د دواړو کښی نه دے موجود، گویا اباحت او ندب هر دواړه د وجوب د معنی په یو جزء کښی مستعمل دے، او جزو د شی د هغه لفظ حقیقت قاصره وی کوم لفظ چه په د غه شئ باندی دلالت کوی پس وجوب به د صیغه د امر حقیقت کامله وی، او اباحت او ندب به حقیقت قاصره وی او دلته کښی په متن کښی هم د حقیقت نه حقیقت قاصره مراد دے،

(فوائد) د حقیقت په کامله او قاصره کښی د تقسیم کولو نه پس د لفظ دری قسمونه جوړیږی (۱) حقیقت کامله (۲) حقیقت قاصره (۳) مجاز، که لفظ په پوره موضوع له کښی مستعمل وی، نو حقیقت کامله دے، لکه د انسان استعمال په صحیح او سالم انسان کښی او که لفظ د موضوع په یو جزء باندی د یلے شی نو دا حقیقت قاصره دے، لکه د انسان اطلاق په مقطوع الید انسان باندی، او که لفظ د څه مناسبت په وجه باندی په خارج د موضوع له باندی مستعمل شی نو دا مجاز دے، لکه د انسان اطلاق په غیر انسان باندی د یو مناسبت په بنا باندی.

وَقِيْلَ لَا لِاَنَّهٗ جَاوَزَ اَصْلَهٗ اَیْ قِيْلَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِحَقِيْقَةٍ ج بَلْ مَجَازٌ لِاَنَّهٗ قَدْ جَاوَزَ اَصْلَهٗ وَهُوَ الْوُجُوْبُ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ وَالْاِبَاحَةَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ وَالنَّدْبُ هُوَ رُجْحَانُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ فَالْحَاصِلُ اَنَّ مَنْ نَظَرَ اِلَى الْجِنْسِ الَّذِیْ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ فَقَطْ ظَنَّ اَنَّهٗ مُسْتَعْمَلٌ فِیْ بَعْضِ مَعْنَاهُ فَيَكُوْنُ حَقِيْقَةً قَاصِرَةً وَمَنْ نَظَرَ اِلَى الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ جَمِيْعًا ظَنَّ اَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا مَعَانٍ مُتَبَايِنَةٌ وَاَنْوَاعٌ عَلٰى حِدَةٍ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا مَجَازًا وَاَمَّا تَحْقِيْقُ اَنَّ هٰذَا الْاِخْتِلَافَ فِیْ لَفْظِ الْاَمْرِ اَوْ فِیْ صِيَغِ الْاَمْرِ فَمَذْكُوْرٌ فِی التَّلْوِيْحِ بِمَا لَا مَزِيْدَ عَلَيْهِ.

(ترجمہ) او بعضو حضراتو ویلی دی چه امر په ندب او اباحت کښی حقیقت نه دے

ځکه چه په اباحت او ندب کښې هر یو د خپل اصل معنی نه تجاوز کړے دے، یعنی ویلے شوی دی چه په دې دواړو کښې یوهم د ی وخت کښې حقیقت نه دے، بلکه مجاز دے، ځکه چه هر یو د اصل د امر (وجوب) نه تجاوز کړے دے، ځکه چه وجوب جواز فعل مع حرمة الترک نوم دے او اباحت د جواز فعل مع جواز الترک نوم دے، او ندب د رجحان فعل مع جواز الترک نوم دے، پس حاصل دا چه چا صرف په جنس یعنی جواز فعل باندې نظر اچولے دے، نو هغه دا خیال کړے دے چه په اباحت او ندب کښې هر یو وجوب په بعض معنی کښې مستعمل دے، دی وجه نه دا حقیقت قاصره دے او چا چه په جنس او فصل مجموع باندې نظر اچولے دے نو هغه دا خیال کړے دے چه په دے کښې هر یو د بل نه متباین او جُدا جُدا قسم دے، لهٰذا دا به صرف مجاز وی، او دا دې خبرې تحقیق چه دا اختلاف خاص په لفظِ امر کښې دے یا په صیغو د امر کښې دے، د دې ذکر په پوره تفصیل سره په تلویح کښې موجود دے،

(تشریح) د شیخ ابوالحسن کرخیؒ او ابو بکر جصاصؒ او د عامو فقهاء دا مذهب دے چه کله د امر صیغه په اباحت یا ندب کښې استعمال شی نو دا به حقیقت نه وی بلکه مجاز به وی، ځکه په اباحت او ندب کښې هر یو د امر د اصل معنی یعنی وجوب نه تجاوز کړے دے، او مجاز ته دی وجه نه مجاز وائی چه هغه د اصل معنی نه تجاوز کړے وی او په اباحت او ندب کښې هر یو د امر د اصل معنی نه ځکه متجاوز دی چه په وجوب کښې دوه څیزونه ملحوظ دی (۱) جواز فعل (۲) حرمتِ ترک، یعنی د دې دواړو د مجموعے نوم وجوب دے، او د دې دواړو مجموعه نه په اباحت کښې موجوده ده او نه په ندب کښې ځکه اباحت د جواز فعل مع جواز الترک نوم دے، او ندب د رجحان فعل مع جواز الترک نوم دے، پس هر کله چه د وجوب پوره معنی نه په اباحت کښې موجوده ده او نه په ندب کښې نو استعمال د امر به په اباحت او ندب کښې د معنی موضوع له نه علاوه وی او د معنی موضوع له نه علاوه د لفظ استعمال ته مجاز ویلے شی، دی وجه نه استعمال د امر نه په اباحت او ندب کښې به مجاز وائی نه حقیقت

صاحب نورالانوار د دواړو اقوالو خلاصه بیانوی فرمائی چه علامه فخرالاسلام د وجوب په مذکوره تعریف کښې صرف په جنس باندې نظر اچولے دے یعنی په جواز

فعل باندی، دی وجہ نہ هغه داخیال کړے دے چه په اباحت او په ندب کښې هر یو
وجوب په بعض معنی یعنی جواز فعل کښې مستعمل دے لهذا په اباحت او ندب کښې
دَ امر استعمال حقیقتِ قاصره دی، او شیخ ابوالحسن کرخیؒ چونکه د وجوب دَ مذکور تعریف
په جنس او فصل دواړو باندې نظر اچولے دے، دی وجه نه هغه داخیال کړے
دے چه په اباحت او ندب کښې هر یو معنی د وجوب سره متغایر ده او هرکله چه
اباحت او ندب کښې د هر یو معنی د وجوب نه غیر شوه نو استعمال دَ امر به په اباحت
او ندب کښې حقیقت نه وی بلکه مجاز به وی۔

شارحؒ نورالانوار فرمائی چه د دې خبرې پوره تحقیق چه دَ فخرالاسلام او ابوالحسن
کرخی دا اختلاف په لفظ د امر یعنی "ا" "م" "ر" کښې دے او که نه په صیغو د امر
کښې دے، د دې پوره تفصیل خو په تلویح کښې مذکور دے، لیکن دلته کښې دومره
عرض دے، چه بعضو حضراتو ویلے دی، چه مذکوره اختلاف په لفظ دَ امر کښې دے
یعنی په دې خبره کښې لکه چه دَ لفظ امر "ا" "م"، "ر"، اطلاق په هغه صیغه باندې کومه
چه مستعمل ده په ندب کښې لکه فکاتبوهم او هغه صیغه باندې کومه چه مستعمل ده
په اباحت کښې لکه كُلُوْا وَاشْرَبُوْا په دې کښې حقیقت دے او که مجاز او بعض
حضراتو ویلے دی چه دا اختلاف د لفظ امر په مصداق یعنی په صیغه دَ امر کښې دے
چه آیا دَ صیغه امر استعمال په اباحت او ندب کښې حقیقت دے که مجاز۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْمُوْجِبِ وَحُكْمِهِ اَرَادَ اَنْ يُّبَيِّنَ اَنَّهٗ هَلْ يَحْتَمِلُ التَّكْرَارَ
اَوْلَا فَقَالَ وَلَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ اَيْ لَا يَقْتَضِي الْاَمْرُ بِاعْتِبَارِ الْوُجُوْبِ التَّكْرَارَ
كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ قَوْمٌ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ يَعْنِيْ اِذَا قِيْلَ مَثَلًا صَلُّوْا كَانَ
مَعْنَاهُ اِفْعَلُوا الصَّلٰوةَ مَرَّةً وَلَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ عِنْدَنَا اَصْلًا وَذَهَبَ قَوْمٌ
اِلٰى اَنَّ مُوْجِبَهُ التَّكْرَارُ لِاَنَّهٗ لَمَّا نَزَلَ الْاَمْرُ بِالْحَجِّ قَالَ اَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ اَلِعَامِنَا
هٰذَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اَمْ لِلْاَبَدِ فَفَهِمَ التَّكْرَارَ مَعَ اَنَّهٗ كَانَ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ ثُمَّ لَمَّا عَلِمَ
اَنَّ فِيْهِ حَرَجًا عَظِيْمًا اَشْكَلَ عَلَيْهِ فَسَاَلَ وَذَهَبَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ اِلٰى اَنَّهٗ يَحْتَمِلُهُ
التَّكْرَارَ لِاَنَّ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ اُطْلُبْ مِنْكَ ضَرْبًا وَهُوَ نَكِرَةٌ وَالنَّكِرَةُ فِي الْاِثْبَاتِ

تُخُصُّ لٰكِنَّهَا تَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ بِقَرِيْنَةٍ تَقْتَرِنُ بِهَا وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمُوْجِبِ وَالْمُحْتَمِلِ اَنَّ الْمُوْجِبَ يَثْبُتُ بِلَانِيَّةٍ وَالْمُحْتَمَلَ يَثْبُتُ بِالنِّيَّةِ وَدَلِيْلُنَا سَيَأْتِيْ -

**(ترجمه)** بیا مصنّفؒ هرکله چه فارغ شو دامر د موجب او د حکم د تفصیلاتو نه نو اراده ئے وکړه چه داخبره بیان کړی چه امر احتمال د تکرار لری او که نه، دی وجه نه فرمائی چه امر نه خو تقاضا د تکرار کوی او نه ئے احتمال لری، یعنی امر د وجوب په اعتبار سره نه د تکرار تقاضا کوی لکه څرنګه دا مذهب د یو قوم دے او نه د دی احتمال لری لکه چه دا مذهب د امام شافعیؒ دے، یعنی مثال په طور کله چه صلّوا مونځ وکړی ویلے شی نو د دی مطلب دا دے چه یو ځل مونځ وکړی او زمونږ ه په نزد باندی دا په تکرار باندی قطعًا دلالت نه کوی، او یو قوم دی طرف ته ذهاب کړے دے چه د امر موجب تکرار دے وجه دا دے چه کله د حج حکم نازل شو، نو اقرع بن حابس وویل چه اے د الله رسولﷺ د حج حکم زمونږه د پاره آیا صرف دی کال د پاره دے، او که نه همیشه د پاره دے، پس اقرع بن حابس باوجود د دینه چه اهل لسان وو د دینه تکرار فهم کړو بیا چه کله معلوم شوه چه په دی کښی خو حرج عظیم دے، نو حضرت اقرع ته اشکال پیدا شو، او رسول الله صلی الله علیه وسلّم نه ئے تپوس وکړو، او امام شافعیؒ د دینه ذهاب کړے دے چه امر محتمل د تکرار دے، وجه دا ده چه اِضْرِبْ مختصر دے د اُطْلُبْ مِنْکَ ضَرْبًا نه، او ضربًا نکره ده، او نکره په کلام مثبت کښی خاص وی، لیکن احتمال د عموم لری، لهٰذا امر به په عموم او تکرار باندی د داسی قرینے د وجی نه محمول کولے شی کوم چه د امر سره مقترن وی او په موجب او متحمل کښی فرق دا دے چه موجب بغیر د نیت نه ثابتیږی، او محتمل سره د نیت نه ثابتیږی او زمونږه دلیل به زر ده چه راشی

**(تشریح)** مصنّفؒ دامر د موجب او د حکم د بیان د فراغت نه پس داخبره بیا نوی چه امر مطلق (یعنی د عموم او تکرار او خصوص د قرینے نه خالی) احتمال د تکرار لری او که نه لری، په دی باره کښی دری مذاهب دی (۱) اوّل مذهب د احنافو دے، احناف وائی امر مطلق د وجوب په اعتبار سره نه د تکرار او عموم تقاضا کوی او نه ئے احتمال لری، مثلاً که صلّوا ویلے شی نو د دی مطلب به دا وی چه یو ځل مونځ ادا کړی، (۲) دویم مذهب دابواسحٰق اسفرائیؒ او د هغه حضراتو دے څوک چه وائی چه دامر موجب هم تکرار دے یعنی امر

تقاضا د تکرار کوی او په تکرار دلالت کوی ، (۳) دریم مذهب د امام شافعیؒ دے هغه
چه امر تقاضا د تکرار خو نه کوی لیکن احتمال د تکرار لری ، د احنافو دلیل خو به آسمان
شی انتظار وکړی ۔ البته کوم حضرات چه وائی چه امر تقاضا د تکرار کوی د هغوی دلیل
چه هر کله د حج حکم نازل شو ، او رسول الله صلی الله علیه وسلم و فرمائیل یَاأَیُّهَا
إِنَّ اللّٰهَ کَتَبَ عَلَیْکُمُ الْحَجَّ ۔ نو اقرع بن حابس عرض وکړو چه اے د الله رسوله په موږ
به صرف د دې کال حج فرض وی او که نه د هر کال حج به فرض وی ۔ وګورئ اقرع بن حابس
سره د دې نه چه اهل لسان وو او د امر د حکم نه ئے تکرار فهم کړو لیکن هر کله چه
ته دا خبره په اُمّت باندې مشکله ښکاره شوه نو د رسول الله صلی الله علیه وسلم
نه ئے تپوس وکړو ، رسول الله صلی الله علیه وسلم و فرمائیل که چرته ما نعم (هو)
ویلے وے ، نو هر کال به فرض شوے وے ، او که چرته هر کال فرض شوے وے نو تاسو
به په دې د عمل طاقت نشو لرلے ، حج هم یو ځل فرض دے او د ډیر زائد نفل دے ، د
اقرع بن حابس د هر کال په باره کښې سوال کول د دې دلیل دے چه امر تقاضا د تکرار
کوی ، که چرته امر تقاضا د تکرار نه کولے نو د اقرع بن حابس د تپوس کولو د سره نه سوال
نه پیدا کیدلو ،

احنافو د دې دلیل جواب داورکړے دے چه اقرع بن حابس دې وجهې نه سوال
نه و وکړے چه هغه د امر نه تکرار فهم کړے وو بلکه د دې وجهې نه ئے سوال وکړو چه هغه
ته دا خبره معلومه وه چه ټول عبادات د اسبابو متکرّر سره متعلّق دی ، لکه مونځ د
وخت سره متعلّق دے او روژه د شهر رمضان سره تعلق لری ، پس اقرع بن حابسؓ ګڼل
چه حج هم د وخت سره تعلق لری ، د دې وجهې نه حج نه د غه وخت نه وړاندې ادا کیدے شی
او نه پس ، او دا وخت متکرر دے بهٰذا حج هم هر کال مکرّر کیدل پکار دی ، او د حج تعلق
د بیت الله سره هم دے ، او بیت الله غیر مکرّر دے ، بهٰذا حج مکرّر کیدل نه دی پکار
پس هر کله چه د دې دواړو خبرو د وجه نه په اقرع بن حابس باندې معامله د حج مشتبه
شوه نو هغه د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه تپوس وکړو ، بهرحال دا خبره
ثابته شوه چه اقرع بن حابسؓ د امر د وجهې نه تکرار نه دے فهم کړے او کله چه ئے د
امر نه تکرار نه دے فهم کړے نو بیا د اقرع په دلیل کښې راوړل درسته نه ده ، چه امر تقاضا

دَ تکرار کوی،

او امام شافعی صاحبؒ چه وائی چه امر د تکرار احتمال لری نو هغه وائی چه صیغه دَ امر مثلاً اضرب دا مختصر کړے شوے دے دَ اُطْلُبُ مِنْكَ ضَرْبًا نه، یعنی دَ طلب دَ ضرب دَپاره اصل جمله خو اطلب منك ضربًا ده لیکن دی نه مختصر شوے ده اضرب او په دی جمله کښی ضربًا نکره ده، پس د دی جمله مختصر یعنی اضرب به هم شامل وی ضربًا نکره لره، او نکره په کلام مثبت کښی اګر چه خاص وی لیکن احتمال د عموم لری، لهٰذا په اضرب صیغه کښی دَ عموم ا و تکرار احتمال ثابت شو، او کله چه په صیغه امر کښی د عموم ا و احتمال تکرار ثابت شو، نو صیغه امر په عموم او په تکرار باندی حمل کولے شی، بشرطیکه متکلّم د دی نیّت وکړی یا په دی باندی څه قرینه موجوده وی، حُکم موجب او محتمل کښی فرق هم د غه دے چه موجب بلا نیّته ثابتیږی او محتمل صرف د نیّته ثابتیږی، شارحؒ نورالانوار مُلّا جیونؒ فرمائی چه داحنافو دلیل په دی باندی بوے چه امر نه د تکرار تقاضا کوی او نه ئے احتمال لری، آئنده به ذکر شی، فَانْتَظِرُوْا اِنِّیْ مَعَکُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِیْنَ۔

سَوَاءٌ كَانَ مُعَلَّقًا بِشَرْطٍ اَوْ مَخْصُوْصًا بِوَصْفٍ اَوْ لَمْ يَكُنْ رَدٌّ عَلٰى بَعْضِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ فَاِنَّهُمْ ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّهٗ اِذَا كَانَ الْاَمْرُ مُعَلَّقًا بِشَرْطٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا اَوْ مَخْصُوْصًا بِوَصْفٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ فَاِنَّ الْغُسْلَ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ الْجَنَابَةِ وَالْقَطْعُ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ السَّرِقَةِ وَعِنْدَنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ وَغَيْرِهٖ وَكَذَا الْمَخْصُوْصُ بِالْوَصْفِ وَغَيْرِهٖ سَوَاءٌ فِيْ اَنَّهٗ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ۔

(ترجمه) برابره خبره ده که دا امر په یو شرط باندی معلّق وی یا په یو وصف سره مخصوص وی او یا مخصوص نه وی دا عبارت ردّ دے په بعض اصحاب شافعیؒ باندی، حُکه دی حضراتو دی طرف ته ذهاب کړے دے، لکه چه امر په یو شرط باندی معلّق وی لکه قول دَ باری تعالٰی وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا یا په یو وصف سره مخصوص وی لکه قول د باری تعالٰی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا نو دا امر به دَ وصف او شرط په مکرّر کیدلو سره مکرّر

کیږی، او زمونږ په نزد باندې معلّق بالشرط وغیره او دغه شان مخصوص بالوصف وغیره په دې باب کښې ټول برابر دی، چه امر نه تقاضاء تکرار کوی او نه احتمال لری د تکرار۔

(تشریح) فاضل مصنّفؒ په دې عبارت کښې د بعضو اصحاب شوافعؒ تردید کړے دے ځکه د دې حضراتو په نزد باندې که چرته امر په یو شرط باندې معلّق وی لکه وَاِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا کښې طهارت یعنې غسل د جنابت په شرط باندې معلّق دے، یا د وصف سره مخصوص وی لکه وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَهُمَا کښې قطع د ید موصوف د سرقه سره مخصوص نو د شرط او وصف په مکرر کیدلو سره به امر هم مکرر کیږی، د وجهې نه د جنابت په تکرار سره تکرار د غسل راځی او د غلا په تکرار سره تکرار د قطع ید راځی۔ په دې باندې د دې حضراتو دلیل دا دے چه وصف په شان د شرط دے، او شرط په شان د علّت دے، او د علّت په مکرر والی سره تکرار د حکم راځی، لهٰذا د شرط او وصف په مکرر والی سره به حکم مکرر کیږی، لیکن زمونږ د جانبه د دې جواب دا دے چه شرط په شان د علّت نه دے ځکه علّت تقاضا کوی د وجود د معلول او شرط د وجود د مشروط تقاضا نه کوی، پس هر کله چه شرط د علّت په شان نه دے، نو شرط په علّت باندې قیاس کول هم صحیح نه شول، بهرحال بعض اصحاب شوافع تردید مصنّفؒ وکړو او وے فرمائیل چه د علماء احنافؒ مذهب دا دے چه امر که د شرط سره معلّق وی یا وصف سره مخصوص وی یا نه معلّق وی او نه مخصوص وی په ټولو صورتو نو کښې نه امر تقاضا د تکرار کوی او نه ئے احتمال لری۔

لٰكِنَّهٗ يَقَعُ عَلٰى اَقَلِّ جِنْسِهٖ وَيَحْتَمِلُ كُلَّهٗ اِسْتِدْرَاكٌ مِنْ قَوْلِهٖ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ كَاَنَّ قَائِلًا يَقُوْلُ لَمَّا لَمْ يَحْتَمِلِ الْاَمْرُ التَّكْرَارَ عِنْدَكُمْ فَكَيْفَ يَصِحُّ عِنْدَكُمْ نِيَّةُ الثَّلٰثِ فِيْ قَوْلِهٖ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَيَقُوْلُ اِنَّ الْاَمْرَ يَقَعُ عَلٰى اَقَلِّ جِنْسِهٖ وَهُوَ الْفَرْدُ الْحَقِيْقِيُّ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ وَهُوَ الْفَرْدُ الْحُكْمِيُّ اَيِ الطَّلْقَاتُ الثَّلٰثُ لَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ عَدَدٌ بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ فَرْدٌ وَلَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَدْلُوْلُهٗ بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَنْوِيٌّ وَاِلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ حَتّٰى اِذَا قَالَ لَهَا طَلِّقِيْ نَفْسَكِ اَنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ اِلَّا اَنْ يَّنْوِيَ الثَّلٰثَ لِاَنَّ الْوَاحِدَ فَرْدٌ حَقِيْقِيٌّ مُتَيَقَّنٌ وَالثَّلٰثُ فَرْدٌ حُكْمِيٌّ مُحْتَمَلٌ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيْ قَوْلِهٖ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ لِاَنَّهٗ عَدَدٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِفَرْدٍ حَقِيْقِيٍّ وَلَا حُكْمِيٍّ وَلَيْسَ

مَدلُوْلاً لِلَّفْظِ وَلَا مُحْتَمَلاً لَهٗ اِلَّا اِذَا كَانَتْ تِلْكَ الْمَرْأَةُ اَمَةً لِاَنَّ الثِّنْتَيْنِ فِيْ حَقِّهَا وَاَمَّا اِذَا قَالَ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ ثِنْتَيْنِ فَحِيْنَئِذٍ اِنَّمَا تَقَعُ ثِنْتَانِ لِاَجْلِ اَنَّهٗ بَيَانُ تَغْيِيْرٍ لِمَا قَبْلَهٗ لَا بَيَانُ تَفْسِيْرٍ لَهٗ لِاَنَّ طَلِّقِيْ لَا يَحْتَمِلُ ثِنْتَيْنِ حَتّٰى يَكُوْنَ بَيَانًا لَهٗ ۔

(ترجمہ) لیکن امر واقع کیږی په اقل جنس باندی او د اقل جنس احتمال لری (دا عبارت) د قول د مصنفؒ وَلَا يَحْتَمِلُ نه استدراک دے، گویا ویو نکے دا سے وائی چه امر کله ستاسو په نزد باندی احتمال د تکرار نه لری، نو خاوند په قول طلقی نفسک کښی ستاسو په نزد باندی د دری طلاقو نیت څرنګه صحیح دے، پس مصنفؒ فرمائی چه امر په خپل اوّل جنس باندی واقع کیږی، او دواړه فرد حقیقی دے، او احتمال د کل جنس لری، او دا ئے فرد حکمی دے یعنی دری طلاقه، لیکن په دی حیثیت سره نه چه دا عدد دے، بلکه په حیثیت د فرد سره، او نه په دی حیثیت سره چه دا مدلول د لفظ دے، بلکه په دی حیثیت سره چه دا معنوی دے، او دی طرف ته مصنف په خپل قول سره اشاره کړی ده، حتّٰی تردی چه کله خاوند ښځې ته طلقی نفسک (ته خپل ځان ته طلاق ورکړه) وائی نو دا کلام به واقع کیږی په یو طلاق باندی، مګر دا که د دری نیت وکړی، ځکه چه یو فرد حقیقی متقیّن دے او دری فرد حکمی محتمل دے او کار نه ورکوی د دوه طلاقو نیت مګر که ښځه وینځه وی، یعنی د خاوند په قول طلقی نفسک کښی د دوه طلاقو نیت صحیح نه دے ځکه چه دوه عدد محض دے، نه فرد حقیقی دے نه حکمی دے نه مدلول د لفظ دے او نه ئے محتمل دے، مګر که ښځه وینځه وی، نو د دی په حق کښی بیا دوه دا سی دی لکه د آزادی ښځې په حق کښی دری، پس دوه طلاقه د وینځې په حق کښی فرد حکمی دے، لکه د آزادی په حق کښی دری.

بهرحال هر کله چه خاوند طلقی نفسک ثنتین وائی نو په دی وخت کښی به دوه طلاقه واقع کیږی، ځکه چه لفظ ثنتین د خپل ما قبل د پاره بیان تغیر دے نه بیان تفسیر، وجه دا ده چه لفظ د طلقی د ثنتین احتمال نه لری حتّٰی تردی چه د د پاره بیان تفسیر واقع شی،

(التشریح) مصنف په دی عبارت کښی د یو اعتراض جواب کوی حاصل د اعتراض دا چه ما قبل کښی و ویلے شو چه امر نه خود تکرار تقاضا کوی، او نه ئے احتمال لری، حالانکه عند الاحناف که یو خاوند ښځې ته طلقی نفسک (ته ځان ته طلاق ورکړه) وائی او دری

طلاقو نیّت وکړی، او وا نیّت ئے صحیح دے، لهٰذا که ښځې ځان ته دری طلاقه وکړ
نو دَ خاوند دَ نیّت کولو دوجې نه به دا دری طلاقه واقع کیږی، حالانکه په دې کښې
او تکرار دے، پس د طلقی نفسك ویلو په صورت کښې د دری طلاقو نو په نیّت کولو س
دری طلاقه واقع کیدل د دې خبرې علامه ده چه صیغهٔ دَ امر احتمال دَ تکرار لری، د
جواب دا دے، چه دَ عدد او فرد په مابین کښې منافات دے، ځکه فرد هغه وی کوم چه
افرادو نه مرکّب نه وی، او عدد هغه وی کوم چه دَ افرادو نه مرکّب وی، بیا د فرد دوه ق
دی، (۱) فردِ حقیقی (۲) فردِ حُکمی - فرد حقیقی هغه ته وائی چه لاندې تر مینه څه عدد نه
مثلاً "یو" فرد حقیقی دے، دې ته اقل جنس هم وائی، یعنی دَ جنس د ټولو نه کمتر مصدا
او فرد حکمی هغه دے کوم چه د تمام مجموعه وی - مثلاً د دری طلاقو مجموعه فرد حکمی د
او صیغه دامر په مصدر باندې د اشتمال دَ وجې نه په اوّل جنس یعنی فرد حقیقی باندې وا
کیږی او د کل جنس یعنی فرد حکمی احتمال لری، گویا فرد حقیقی دامر موجب دے، او فرد
محتمل دے، او دا اندې تیر شوی دی چه موجب بغیر د نیّت نه ثابتیږی او محتمل سره دَ نیّت
ثابتیږی، لهٰذا دَ خاوند د قول طلقی نفسك نه به فرد حقیقی یعنی یو طلاق بغیر د نیّت نه
ثابتیږی او فرد حکمی یعنی مجموعه د دری طلاقو به په نیّت سره ثابتیږی، دا خبره دِ ذه
کښې وی چه دَ طلقی نفسكِ نه مجموعه د دری طلاق د عدد په حیثیّت سره نه بلکه د فرد په
حیث سره ثابتیږی، او د غه شان دری طلاقو نه د طلقی نفسك دَ لفظ د مدلول والی په وجه
نه ثابتیږی بلکه دَ خاوند دَ نیّت کولو په وجه باندې واقع کیږی، دې وجه نه مائنُ د فرمائی
که خاوند طلقی نفسكِ وویل او خاوند هیڅ نیّت و نه کړو، نو ښځه به صرف د یو طلاق ورکو
مجاز وی خپل ځان ته ځکه دا یو طلاق فرد حقیقی دے، او که خاوند دَ دری طلاقو نیّت وکړ
نو بیا به دری طلاقه ورکوی، ځکه دا فرد حکمی دے او لفظ د دې احتمال لری، هاں البته ک
خاوند د دوه طلاقو نیّت اوکړی نو ښځه به د دې مجاز نه وی چه ځان ته دوه طلاقه ورکړ
او د خاوند نیّت کول د دوه هم صحیح نه دی، ځکه د دوه عدد محض عدد او خالص عدد ج
نه د لفظ د طلقی فرد حقیقی دے او نه ئے فرد حکمی دے، او نه لفظ د طلقی په دوه د دلالت ک
او نه ئے احتمال لری، لهٰذا دَ طلقی صیغهٔ امر نه بعد دَ دوه نیّت کول صحیح نه دی، لیکن ک
ښځه وینځه وی نو بیا د طلقی نه دَ خاوند د دوه اراده کول صحیح دی، ځکه د وینځې په حق کښې د

داسې دی لکه دآزادې ښځې په حق کښې دری، یعنې څرنګه چه آزاده ښځه به دری طلاقو سره مغلّظه بائنه کرځی دغه شان وینځه ښځه په دوؤ سره مغلّظه بائنه کرځی، پس څرنګه چه دآزادې ښځې په حق کښې ددری طلاقو مجموعه فرد حکمی دے دغه شان دوینځې په حق کښې ددوؤ طلاقو مجموعه فرد حکمی دے، او وړاندې تیر شوی دی چه د لفظ نه فرد حکمی نیت کول صحیح دی لهٰذا ښځه که چرته وینځه وی نو د لفظ طلقی نه د دوه طلاقو نیت کول درست دی،

واما اذا قال طلقی نفسك ثنتین الخ سره جواب دیو سوال کوی، سوال دادے چه تاسو وفرمائیل چه دوه عدد محض دے، نه د طلقی دپاره فرد حقیقی دے نه فرد حکمی دے او نه د طلقی مدلول دے، او نه ئے طلقی احتمال لری، حالانکه که خاوند ښځې ته طلقی نفسك ثنتین وائی نو ښځه خپل ځان ته دوه طلاق ورکولے شی وجه داده چه لفظ د ثنتین به د طلقی دپاره بیان تفسیر شی، او تفسیر دهغه څیز کیږی دکوم څیز چه لفظ احتمال لری، پس معلومه شوه چه لفظ د طلقی د ثنتین (دوؤ) احتمال لری، او هرکله چه طلقی د ثنتین احتمال لری نو ستاسو دا ویل چه لفظ د طلقی د دوؤ احتمال نه لری، غلط دی، د دې جواب دادے چه په طلقی نفسك ثنتین کښې لفظ د ثنتین د طلقی دپاره بیان تفسیر نه دے بلکه بیان تغیر دے، او ثنتین بیان تفسیر ځکه نه دے چه طلقی د دوه احتمال نه لری حالانکه مفسَّر دهغه څیز احتمال لری، کوم چه بیان تفسیر واقع دی، بهرحال لفظ د ثنتین د طلقی دپاره بیان تغیر واقع دے او بیان تغیر سابقه حکم لره بدلوی، پس طلقی نفسك کښې به طلاق د ثنتین د موصوف په مصدر والی سره واقع کیږی نه په لفظ د طلقی سره، تقدیر د عبارت به داسې شی تطلیقتین ثنتین او هرکله چه لفظ د ثنتین بیان تغیر شو او طلاق به هم په دے سره واقع کیږی نو ثنتین د طلقی محتمل نه شو،

ثُمَّ اَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ دَلِيْلَهٗ عَلٰى مَا هُوَ الْمُخْتَلَفُ عِنْدَهٗ فَقَالَ لِاَنَّ صِيْغَةَ الْاَمْرِ مُخْتَصَرَةٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ الَّذِيْ هُوَ فَرْدٌ اَيْ اِنَّمَا لَا يَقْتَضِي الْاَمْرُ التَّكْرَارَ لِاَنَّهٗ مُخْتَصَرٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ فَقَوْلُكَ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ اُطْلُبُ مِنْكَ الضَّرْبَ وَقَوْلُهٗ صَلُّوْا مُخْتَصَرٌ مِنْ اُطْلُبُ مِنْكُمُ الصَّلٰوةَ وَقَوْلُهٗ طَلِّقِيْ

مُخْتَصَرٌ مِنْ اِفْعَلِيْ فِعْلَ الطَّلَاقِ وَالْمَصْدَرُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ فَرْدٌ لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ كَيْفَ يَحْتَمِلُهُ وَمَعْنَى التَّوَحُّدِ مَرْعِيٌّ فِي اَلْفَاظِ الْوُحْدَانِ فَالْفِعْلُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ اَوْلٰى اَنْ لَا يَحْتَمِلَ الْعَدَدَ وَ بِهٰذَا الْقَدْرِ تَمَّ الدَّلِيْلُ عَلَى الْاَصْلِ الْكُلِّيِّ ثُمَّ قَوْلُهُ وَذٰلِكَ بِالْفَرْدِيَّةِ وَالْجِنْسِيَّةِ وَالْمُثَنّٰى بِمَعْزِلٍ عَنْهُمَا بَيَانٌ لِمِثَالِ الْمُخْتَصِّ اَعْنِيْ قَوْلَهُ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ لِاَنَّ الطَّلَاقَ هُوَ الَّذِيْ يَتَّصِفُ بِالْجِنْسِيَّةِ وَالْفَرْدِ الْحُكْمِيِّ وَمَعْزِلِيَّةُ الْمُثَنّٰى وَاَمَّا مَا سِوَاهُ فَلَا يُعْلَمُ فِيْهِ الْفَرْدُ الْحُكْمِيُّ اِلَّا فِيْ اٰخِرِ الْعُمْرِ۔

(ترجمہ) بیا مصنفؒ په خپل قول مختار باندې يو دليل را وړو دې وجه نه فرمائي چه صيغه دَ امر فعل لره په ذريعه دَ هغه مصدر سره د طلب کولو نه مختص ده کوم چه فرد دے يعني امر د تکرار تقاضا دې وجه نه ، نه کوي چه امر فعل لره د مصدر په ذريعه باندې دَ طلب کولو نه مختصر ده ، ځکه چه ستا قول اضرب دَ اطلب منك الضرب نه او قول دَ هغه صلوٰة اطلب منكم الصّلوٰة نه او د غه شان قول دَ هغه طلقي دَ اِفْعَلِيْ فعل الطّلاق نه مختصر دے او هغه مصدر دَ کوم نه چه اختصار کړے شوے دے ، فرد دے احتمال دَ عدد نه لري او دعدد احتمال به څرنګه ولري ، حالانکه په واحد الفاظو کښې دَ توحّد (فرد) معنى ملحوظ دی ، پس هغه فعل امر کوم چه مختصر وي دَ مصدر نه په طريقه اولیٰ سره دَ عدد احتمال به نه لري ، او په دې قدر سره په اصل کلي باندې دليل تمام شو ، بيا مصنفؒ وفرمائيل چه توحّد دَ فرديت او جنسيّت په صورت کښې ظاهر يږي ، او تثنيه دَ دې دواړو نه بالکل جُدا ده ، په دې عبارت سره د يو خاص مثال بيان دے ، يعني وضاحت دَ طلقي نفسك مقصود دے ځکه چه طلاق د اسې څيز دے کوم چه موصوف دے د جنسيّت او فرد حکمي سره او د تثنيه په جُدا والي سره ، او د طلاق نه ماسوئ په نورو صيغو کښې به فرد حکمي نه معلوميږي مګر په آخري عمر کښې ،

(تشريح) په دې عبارت کښې مصنّفؒ په هغه مذهب باندې دليل ذکر کړې دے کوم چه د وؤ په نزد باندې غوره مذهب دے ، حاصل دا چه امر تقاضا د تکرار نه کوي او دليل ئے دا دے چه صيغه امر فعل لره دَ مصدر په ذريعه دَ طلب کولو نه مختصره ، مثلاً اضرب صيغه د امر مختصره دَ اطلب منك الضرب نه ، يعني اضرب دَ اطلب منك

الضرب مختصر عبارت دے ، دغه شان صلّوا دَا طلب منکم الصّلوٰة مختصر عبارت دے او طلقي دَا افعل فعل الطلاق مختصر عبارت دے ، لهذا صیغه امر مختصر او مصدر مختصر منه رد چا نه چه اختصار کړے شوے وي) شو او مختصر منه یعني مصدر فرد دے او فرد دَعدد احتمال نه لري او مصدر به دَعدد احتمال څرنګه ولري ، حالانکه مصدر کوم چه فرد دے لفظ د واحد دے ، او د توحّد معنی خو ملحوظ وي په واحد لفظو کښي ، پس هر کله چه مصدر احتمال دَعدد نه لري نو صیغه امر کومه چه دَ مصدر نه مختصر شوي ده هغه به په درجه اولیٰ سره دَ عدد احتمال نه لري ، صاحب نور الانوار وائي چه په مذکوره عبارت سره دلیل بالکل تمام شو زمونږ ده په دې دعوئ باندې چه امر نه خو تقاضا د تکرار کوي او نه ئے احتمال لري ، لهذا د زیات څه و یلو ضرورت نشته۔

ماتن رحمۃ الله علیه دَ مذکوره بالا مثال طلقي نفسک وضاحت کولو دپاره وفرمائیل چه دَ طلاق فرد حقیقي هم وي او فرد حکمي هم او توحّد دَ فرد حقیقي او فرد حکمي په دواړو صورتونو کښي ظاهر یږي ، د فرد حقیقي په صورت کښي د توحّد موجود یدل خو بالکل ظاهر دي او دَ فرد حکمي په صورت کښي داسي چه فرد حکمي دَ تمام مجموعے ته وائي۔ او دیو شئ د تمام افرادو مجموعه دَ واحد په حکم کښي وي ، لهذا دَ تمامو په مجموعه یعني فرد حکمي کښي توحّد موجود شو ، پس هر کله چه دَ طلاق په فرد حقیقي او فرد حکمي دواړو کښي توحّد موجود شو نو په قول دَ طلقي نفسک سره ښځه په خپل ځان باندې دَ یو طلاق واقع کیدلو هم مجاز ده او د دري طلاقو واقع کیدلو هم مجاز ده ، په دې شرط که خاوند دَ دري طلاقو نو نیّت کړے وي او باقي شوه دَ دوه طلاقو نو معامله نو دوه طلاقه نه فرد حقیقي دے او نه فرد حکمي دے ، بلکه دواړه نه جدا عدد محض دے ، او دا خیال وي چه دَ طلاق فرد حکمي خو معلوم دے ، لیکن دَ طلاق نه ماسوئ وغلا ، مونږ وغیره فرد حکمي به صرف د عمر په آخري حصه کښي معلومیدے شي ، ځکه د آخر عمر نه وړاندې دا پته نه لګي چه دے به په خپل عمر کښي څومره غلا کاني کوي ، او څومره مونځونه به کوي ، پس هر کله چه د مرګ نه وړاندې د تمامو غلا کانو او تمامو مونځونو علم ممکن نه دے نو د دوي دَ فرد حکمي علم به هم ممکن نه وي۔

(فوائد) په متن کښي د فردیّت نه مراد فرد حقیقي دے او دَ جنسیّت نه مراد

فرد حکمی دے،

وَمَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ فَبِأَسْبَابِهَا لَا بِالْأَوَامِرِ جَوَابُ سُؤَالٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّ الْأَمْرَ إِذَا لَمْ يَقْتَضِ التَّكْرَارَ وَلَمْ يَحْتَمِلْهُ فَبِأَيِّ وَجْهٍ تَتَكَرَّرُ الْعِبَادَاتُ مِثْلُ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ وَغَيْرِ ذَالِكَ فَيَقُوْلُ إِنَّ مَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ لَيْسَ بِالْأَوَامِرِ بَلْ بِالْأَسْبَابِ لِأَنَّ تَكْرَارَ السَّبَبِ يَدُلُّ عَلٰى تَكْرَارِ الْمُسَبَّبِ فَإِيَّانَ وُجِدَ الْوَقْتُ وَجَبَ الصَّلٰوةُ وَمَتٰى يَأْتِيْ رَمَضَانُ يَجِبُ الصِّيَامُ وَمَهْمَا قَدَرَ عَلٰى مِلْكِ الْمَالِ وَجَبَتِ الزَّكٰوةُ وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبِ الْحَجُّ فِي الْعُمُرِ إِلَّا مَرَّةً لِأَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ لَا تَكْرَارَ فِيْهِ لَا يُقَالُ إِنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لِنَفْسِ الْوُجُوْبِ وَالْأَمْرُ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِوُجُوْبِ الْأَدَاءِ فَكَيْفَ يَكُوْنُ السَّبَبُ مُغْنِيًا عَنِ الْأَمْرِ لِأَنَّا نَقُوْلُ إِنَّ عِنْدَ وُجُوْدِ كُلِّ سَبَبٍ يَتَكَرَّرُ الْأَمْرُ تَقْدِيْرًا مِنْ جَانِبِ اللهِ تَعَالٰى فَكَانَ تَكَرُّرُ الْعِبَادَاتِ بِتَكَرُّرِ الْأَوَامِرِ الْمُتَجَدِّدِ حُكْمًا۔

(ترجمہ) او خومره عبادات نه چه مکرّر کیږی دا قول دا سبابو په تکرار سره، دَامر په وجه باندی نه، دا جواب دیو سوال دے کوم چه په موبږه باندی وارد یږی، او هغه دا چه امر نه تقاضا د تکرار کوی، او نه ئے احتمال لری، نو بیا عبادات، مونځ، روژه وغیره، د څه وجه نه مکرّر کیږی، پس مصنفؒ فرمائی چه خومره عبادات نه مکرّر کیږی دا دامر دَ وجهی نه، نه بلکه دَ اسبابو دوجهی نه مکرّر کیږی، ځکه چه تکرار دَ سبب دلالت کوی په تکرار دَ مسبّب باندی، پس کله چه وخت موجود شی نو مونځ به واجبیږی او کله چه رمضان را شی نو روژه به واجبیږی او کله چه قدرت دَ زکوٰة مال په نصاب باندی را شی نو زکوٰة به واجبیږی، د غه وجه ده چه حج په ټول عمر کښی یو ځل واجب دے، ځکه چه بیت الله یو دے په دی کښی څه تکرار نشته دے، دا اعتراض دِ ونه کړے شی، چه وقت د نفس وجوب سبب دے، او امر سبب دَ وجوب ادا دے، لهٰذا سبب دَ امر نه څنګه بے پرواکیدے شی، وجه دا ده چه موبږه به جواب ورکوو چه دَهر سبب دَ موجود والی په وخت کښی دالله پاک د طرف نه امر تقدیراً مکرر کیږی، پس

د عباداتو تکرار حکماً دَ نوی امر په مکرّر کیدلو سره دی۔

(تشریح) په دی عبارت کښی مصنّفؒ د هغه خلقو د اعتراض وارده جواب ورکوی څوک چه وائی چه امر تقاضاءِ تکرار کوی، حاصل د اعتراض دادے چه امر هرکله عندالاحناف نه تقاضاءِ تکرار کوی او نه ئے احتمال لری، نو په عباداتو کښی مثلاً په مونځ او روزه زکوٰة وغیره کښی دَ څه وجه نه تکرار پیدا شو، یعنی په صیغه امر اقیموا الصّلوٰة سره مونځ لره او په اٰتوا الزکوٰة سره زکوٰة لره او په کتب علیکم الصّیام سره روژے لره فرض کړے شوی دی، او ستاسو د قول مطابق امر نه تقاضاءِ تکرار کوی او نه ئے احتمال لری، نو بیا په مونځ، روژه، زکوٰة کښی دکوم طرف نه تکرار راغلو، یعنی هره ورځ مونځ کول، او هر کال د رمضان روژے نیول او هر کال زکوٰة ورکول ولے واجب شول، د عدم تکرار تقاضا خو داده چه په ټول ژوند کښی صرف یوځل مونځ فرض وے او صرف یوځل روژے فرض وے او یوځل زکوٰة ورکول واجب وے، ددی جواب دادے چه په عباداتو کښی تکرار دَ صیغه امر دَ وجهی نه، نه دے پیدا شوے بلکه دَ تکرار د اسبابو نه دا تکرار پیدا شوے دے، ځکه چه تکرار دَ سبب دلالت کوی په تکرار دَ اسبابو باندی لهٰذا وخت د مونځ سبب دے، نو کله چه هم وخت موجود شی مونځ به واجب شی، او دَ ماه رمضان راتلل د روژے سبب دے، لهٰذا کله هم چه دَ رمضان میاشت راشی نو روژه به واجب شی، او نصابِ زکوٰة دَ زکوٰة سبب دے، لهٰذا کله هم چه نصاب پوره شی زکوٰة به واجب شی، د هغه وجه ده چه حج په عمر کښی صرف یوځل واجب دے، ځکه د حج سبب بیتُ الله دے، او بیت الله واحد دے تکرار په کښی نشته،

بهرحال د عباداتو تکرار چه کله د اسبابو دَ وجه نه دے او د صیغو امر د وجهی نه نه دے، نو د عباداتو په مکرّر والی سره به دا ثابتیږی چه امر د تکرار تقاضا کوی، لیکن که څوک دا اعتراض وکړی چه د وقت د نفسِ وجوب عبادت سبب دے او صیغه د امر د وجوبِ اداء سبب دے، نو سبب دَ امر نه څرنګه بے پرواه کیدلے شی، مطلب دا چه دَ وقت (سبب) په مکرر کیدلو سره به د نفس وجوب تکرار راشی مګر وجوب اداء چونکه ثابت دے په امر سره، دی وجه نه د وجوب اداء تکرار په امر سره ثابتیږی او کله چه دَ وجوب اداء تکرار ثابت شوه په امر سره نو دا هم ثابته شوه چه امر تقاضا

د تکرار کوی۔

د دی اعتراض جواب دا دے چه د هر سبب د وجود په وخت کښې د الله پاک د ... نه امر تقدیراً مکرر کیږی، یعنی کله هم چه د مونځ وخت راځی نو الله پاک فرمائی چه صلوا مونځ ادا کړی، او کله هم چه د زکوٰة وخت راځی نو فرمائی چه واتوا الزکوٰة زکوٰة ادا کوی، لیس کله چه د هر سبب په وخت کښې د الله د جانبه نه تقدیراً د ... امر کیږی نو په عباداتو کښې به تکرار د دی نوی نوی او امر د وجهی نه کیږی، یعنی ... امر سره به هم یو مونځ واجبیږی مګر چونکه هره ورځ د هر مونځ په وخت کښې د الله پاک د طرف نه امر کیږی، د دی د جه نه هره ورځ د هر وخت مونځ ادا کول به واجب وی، د غه حال د روژے او د زکوٰة هم دے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَمَّا احْتَمَلَ التَّكْرَارَ تَمْلِكُ اَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ إِذَا نَوَى الزَّوْجُ بَيَانٌ لِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ فِي اَصْلٍ كُلِّيٍّ عَلَى وَجْهٍ يَتَضَمَّنُ الْخِلَافَ فِي الْمَسْئَلَةِ الْمَذْكُورَةِ يَعْنِي اَنَّ عِنْدَهُ لَمَّا احْتَمَلَ كُلُّ اَمْرِ التَّكْرَارَ سَوَاءٌ كَانَ اَمْرُ الشَّارِعِ اَوْ غَيْرُهُ تَمْلِكُ الْمَرْاَةُ فِي قَوْلِهِ طَلِّقِي نَفْسَكِ اَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ إِذَا نَوَى الزَّوْجُ ذٰلِكَ وَاِنْ لَمْ يَنْوِ اَوْ نَوَى وَاحِدَةً فَلَهَا اَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا وَاحِدَةً۔

(ترجمه) او د امام شافعی رحمه الله تعالیٰ په نزد باندی چه امر چونکه احتمال د تکرار لری نو ښځه د دی خبری مالکه ده چه هغه ځپل ځان ته دوه طلاقه ورکړی، په دی شرط که خاوندے د دوؤ نیّت کړے وی، په دی قاعده کلیه کښې د امام شافعی رحمه الله علیه د اختلاف وضاحت په دی طور دے، چه دا اختلاف شامل دے اختلاف د مسئله مذکورے ته، یعنی د امام شافعیؒ په نزد باندی چه هر کله امر د تکرار احتمال لری، برابره خبره ده که امر د شارع وی او که د غیر شارع وی، نو د خاوند په قول طلقی نفسک کښې به ښځه د دی مالکه وی چه ځپل ځان ته دوه طلاقه ورکړی، په دی شرط کښې خاوند د دوؤ نیّت کړے وی۔ او که خاوند د دی نیّت نه وی کړے یا د یو طلاق ئے نیّت کړے وی نو ښځی ته به ځپل ځان باندی د یو طلاق واقع کولو حق دے۔

(تشریح) په دې عبارت کښې د امام شافعیؒ د هغه اختلاف وضاحت کول مقصود دي کوم چه د هغه او د احنافو په مابین کښې په قاعده کلیه کښې دے، او په قاعده کلیه د اختلاف د وجې نه به د متن په مذکوره مسئلے کښې هم اختلاف واقع کیږي په دې طور بانډې چه کله د امام شافعیؒ په نزد باندې امر احتمال د تکرار لري برابره خبره ده که امر د شارع وي او که د غیر شارع وي، نو خاوند په قول د طلقي نفسک په صورت کښې بنځے ته په خپل ځان باندې د دوؤ طلاقو نو واقع کولو اجازت نشته، په دې شرط که خاوند د دوؤ نیت کړے وي، او د احنافو په نزد باندې امر چونکه احتمال د تکرار نه لري، د دې وجه نه په مذکوره مسئله کښې بنځې ته په خپل ځان باندې د دوؤ طلاقونو د واقع کولو اجازت نشته، اګر که خاوند د دې نیت کړے وي او که خاوند د سره نه نیت نه وي کړے یا ئے د یو طلاق نیت کړے وي نو په دې صورت کښې به بالاتفاق بنځې ته د یو طلاق واقع کولو حق وي، د دې وجه نه په هدایه کښې دي که چا خپلے بنځے ته طلقي نفسک ویل او هغه نیت ئے و نه کړو یا د یو نیت ئے وکړو، او بنځے په جواب کښې طلقت نفسي ویل نو یو طلاق رجعي به واقع کیږي، وجه دا ده چه خاوند کوم طلاق بنځے ته سپارلے دے هغه صریح طلاق دے، او صریح طلاق، طلاق رجعي واقع کیږي، لهذا په مذکوره صورت کښې به هم طلاق رجعي واقع کیږي۔

ثُمَّ اَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ بِتَقْرِيْبِ بَيَانِ الْاَمْرِ بَيَانَ اِسْمِ الْفَاعِلِ لِاِشْتِرَاكِهِمَا فِيْ عَدَمِ اِحْتِمَالِ التَّكْرَارِ فَقَالَ وَكَذَا اِسْمُ الْفَاعِلِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً وَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَقَوْلُهُ يَدُلُّ بَيَانٌ لِوَجْهِ التَّشْبِيْهِ وَلَا يَحْتَمِلُ عَطْفٌ عَلَيْهِ وَفِيْ بَعْضِ النُّسَخِ لَا يَحْتَمِلُ بِدُوْنِ الْوَاوِ فَيَكُوْنُ هُوَ بَيَانُ وَجْهِ التَّشْبِيْهِ وَقَوْلُهُ يَدُلُّ وَقَعَ حَالًا اَيْ كَذَا اِسْمُ الْفَاعِلِ لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ حَالَ كَوْنِهِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً فَهُوَ اِحْتِرَازٌ عَنْ اِسْمِ الْفَاعِلِ الَّذِيْ يَدُلُّ عَلَيْهِ اِقْتِضَاءً مِثْلُ قَوْلِهِ اَنْتِ طَالِقٌ كَاَنَّهٗ خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِيْهِ وَسِيَاقُ بَيَانِهٖ۔

(ترجمه) بیا مصنف رحمه الله تعالیٰ د امر د بیان د قریب الی الفهم دپاره د اسم فاعل بیان

هم را و رسے دے ځکه چه اسم فاعل او امر دواړه مشترک دی، په عدم احتمال د تکرار
کښی ، فرمائی چه د غه شان اسم فاعل هم د لغت په اعتبار سره دلالت کوی په مصدر
او احتمال د عدد نه لری، پس قول د مصنفؒ یدل د وجه د تشبیه بیان دے، او لا یحتمل
په دی باندی عطف دے، او په بعضو نسخو کښی لا یحتمل بغیر د واو دے، پس په دے
صورت کښی به دا د وجه د تشبیه بیان شی او د هٔ قول یدل به حال واقع شی، یعنی
شان اسم فاعل احتمال د عدد نه لری، په دی حال کښی چه دے دلالت کوی د لغت
په اعتبار سره په مصدر باندی، پس دا قید به د هغه اسم فاعل نه احتراز شی کوم
چه اقتضاءً دلالت کوی په مصدر باندی، په مثل د قول د هغه باندی انت طالق
ځکه دا زمونږ د بحث نه خارج دے، ددی بیان به زر ده چه را شی،

(**تشریح**) امر او اسم فاعل دواړه د تکرار د احتمال په نه لرلو کښی مشترک دی
دی وجه نه مصنفؒ د امر نه پس د اسم فاعل ذکر او کړو۔ فرمائی چه د امر په شان اسم
فاعل د لغت په اعتبار سره دلالت کوی، په مصدر باندی، او د عدد او د تکرار احتمال
نه لری۔ حاصل دا چه اسم فاعل مشبّه دے او صیغه د امر مشبّه به ده او یدل علی المصدر
لغةً معطوف علیه او لا یحتمل العدد معطوف دواړه وجه د تشبیه ده یعنی اسم فاعل د امر
سره، په دوه څیزونو کښی مشابه دے، یو دا چه دواړه د لغت په اعتبار سره دلالت
کوی په مصدر باندی، دویم دا چه دواړه احتمال د عدد او د تکرار نه لری په بعض نسخو
کښی لا یحتمل بغیر د واو دے، په دی صورت کښی به دا لفظ د وجه د تشبیه بیان شی
او یدل علی المصدر لغةً به د لا یحتمل د ضمیر د فاعل نه حال واقع شی، او د پوره عبارت
به دا مطلب شی چه د غه شان اسم فاعل هم د عدد احتمال نه لری، په دی حال کښی چه دا
دلالت کوی د لغت په اعتبار سره په مصدر باندی، صاحب نور الانوار فرمائی چه په
متن کښی د لغةً په قید سره احتراز کړے شوے دے د هغه اسم فاعل نه کوم چه
دلالت کوی په مصدر باندی اقتضاءً مثلاً په انت طالق کښی خو طالق په هغه طلاق
باندی لغةً دلالت کوی کوم طلاق چه صفت د ښځے دے یعنی کوم طلاق سره چه ښځه متصف
کیږی لیکن هغه طلاق کوم چه د تطلیق په معنی سره دے، او فعل د رجل دے په هغه
باندی اقتضاءً دلالت کوی او هغه شرعًا او اقتضاءً ثابت دے لغةً ثابت نه دے، او

طالق پہ تطلیق باندی اقتضاءً حکہ دلالت کوی چہ د خاوند کلام انت طالق بہ ھغہ وخت صحیح کیږی کلہ چہ تطلیق مقدّر وُمنلے شی، حکہ چہ کلہ خاوند و ویل انت طالق (تہ مطلقہ یے) نو خاوند د دی د مطلّقہ والی خبر ورکړو، او دا خبر ورکول بہ ھلہ صحیح وی کلہ چہ د خاوند د طرف نہ تطلیق موجود شی، پس د خاوند قول انت طالق د دی خبری تقاضا کوی چہ د خاوند د جانب نہ تطلیق (طلاق ورکول) وی۔ بھر حال ثابتہ شوہ چہ لفظ د طالق پہ تطلیق مصدر باندی اقتضاءً دلالت کوی او کوم اسم فاعل چہ پہ مصدر باندی اقتضاءً دلالت کوی ھغہ زمونږ د بحث نہ خارج دے، او د ھغہ د خارج کولو د پارہ پہ متن کښی "لغۃً" قید زائد کړے شوے دے، د دی تفصیلی بحث بہ آئندہ کښی راشی،

حَتّٰی لَا یُرَادُ بِاٰیَۃِ السَّرِقَۃِ اِلَّا سَرِقَۃٌ وَاحِدَۃٌ وَ بِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تُقْطَعُ اِلَّا یَدٌ وَاحِدَۃٌ کُفِیَ بِہٖ عَلٰی عَدَمِ اِحْتِمَالِ اِسْمِ الْفَاعِلِ التَّکْرَارَ وَالْزَامٌ عَلَی الشَّافِعِیِّ فِیْمَا ذَھَبَ اِلَیْہِ بَیَانُہٗ اَنَّ الشَّافِعِیَّ یَقُوْلُ اِنَّ السَّارِقَ تُقْطَعُ یَدُہُ الْیُمْنٰی اَوَّلاً ثُمَّ رِجْلُہُ الْیُسْرٰی ثَانِیًا ثُمَّ یَدُہُ الْیُسْرٰی ثَالِثًا ثُمَّ رِجْلُہُ الْیُمْنٰی رَابِعًا لِقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ مَنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوْہُ فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْہُ وَ عِنْدَنَا لَا تُقْطَعُ الْیَدُ الْیُسْرٰی فِی الثَّالِثَۃِ بَلْ خُلِّدَ فِی السِّجْنِ حَتّٰی یَتُوْبَ لِاَنَّ السَّارِقَ اِسْمُ فَاعِلٍ یَدُلُّ عَلَی الْمَصْدَرِ لُغَۃً وَالْمَصْدَرُ لَا یُرَادُ بِہٖ اِلَّا الْوَاحِدُ اَوِ الْکُلُّ وَ کُلُّ السَّرِقَاتِ لَا یُعْلَمُ اِلَّا فِیْ اٰخِرِ الْعُمُرِ فَصَارَ الْوَاحِدُ مُرَادًا یَقِیْنًا وَ بِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تُقْطَعُ اِلَّا یَدٌ وَاحِدَۃٌ وَاَیْضًا فَاقْطَعُوْا دَالٌّ عَلَی الْقَطْعِ وَ ھُوَ اَیْضًا لَا یَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَلَا تَثْبُتُ الْیَدُ الْیُسْرٰی مِنَ الْاٰیَۃِ لَا یُقَالُ فَیَنْبَغِیْ اَنْ لَا تُقْطَعَ الرِّجْلُ الْیُسْرٰی فِی الْکَرَّۃِ الثَّانِیَۃِ اَیْضًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ الرِّجْلَ غَیْرُ مُتَعَرَّضَۃٍ بِھَا فِی الْاٰیَۃِ فَلَا بَاْسَ اَنْ تَثْبُتَ بِنَصٍّ اٰخَرَ وَالْیَدُ لَمَّا کَانَتْ مُتَعَرَّضَۃً بِھَا فِی الْاٰیَۃِ وَ تَعَیَّنَ الْیُمْنٰی مُرَادًا مِنْھَا لَا یَجُوْزُ اَنْ تَثْبُتَ الْیُسْرٰی بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِیْ لَا تَجُوْزُ الزِّیَادَۃُ بِہٖ عَلَی الْکِتَابِ لِاَنَّہٗ لَمْ یَبْقَ الْمَحَلُّ الْمُعَیَّنُ الَّذِیْ تَعَیَّنَ بِالْاِجْمَاعِ بِخِلَافِ الْجَلْدِ فَاِنَّہٗ کَمَا یَرِدُ فِیْ غَیْرِ الْمُحْصَنِ یُجْلَدُ لِاَنَّ الْبَدَنَ صَالِحٌ لِلْجَلْدِ دَائِمًا۔

(ترجمہ) تر دی پوری چہ پہ ایت د سرقہ سرہ بہ ھم یوځل سرقہ مُراد وی او

یو ځل سرقه کولو سره به هم یو لاس کټ کولے شي . (۱۰) عبارت تفریع ده په عدم د تکرار، دَ اسم فاعل باندې او الزام دے په امام شافعیؒ باندې په مذهب دَ هغه کښې دَ دې دا دے چه امام شافعیؒ فرمائي چه په اوّل ځل باندې به دَ غل ښیُ لاس کټ کولے شي بیا به په دویم ځل باندې د هغه کس ښه بیا په دریم ځل باندې د هغه کس لاس او په څلورم ځل باندې به د هغه ښیُ خپه کټ کولے شي . ځکه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایلي دي چه چا غلا وکړه دَ هغه قطع وکړئ، بیا که غلا وکړي نو د هغه قطع وکړئ که بیا غلا وکړي د هغه قطع وکړئ، بیا که غلا وکړي د هغه قطع وکړئ، او زمونږ په نزد باندې به په دریم ځل غلا کولو باندې کس لاس نه شي کټ کولے، بلکه دے به همیشه د پاره په قید خانه کښې واچولے شي، تر دې پورې چه دې توبه وباسي، وجه دا ده چه سارق اسم فاعل د لغت په اعتبار سره دلالت کوي په مصدر باندې، او دَ مصدر نه په صرف یو (فرد حقیقي) مُراد وي، او یا دَ تمامو سرقاتو مجموعه (فرد حکمي) مراد وي . او تمام سرقات نه معلومیږي مګر په آخر عمر کښې، لهٰذا یو (فرد حقیقي) یقینًا سره مراد دے او په فعل واحد سره به صرف یو لاس کټ کولے شي، د غه شان فاقطعوا هم دلالت کوي په قطع باندې او دا هم احتمال دعدد نه لري، پس کس لاس دَ ایت نه، نه ثابتیږي،

په دې باندې دا اعتراض نه واردیږي چه مناسبه خو دا ده چه په دویم ځل باندې هم کسه خپه کټ نه کړلے شي، ځکه مونږ ه په جواب و رکولو چه په ایت کښې دَ خپې ذکر نشته دے، لهٰذا دې لره په دویم نص ثابت کولو باندې څه باک نشته، او د لاس ذکر کله چه په ایت کښې راغلے دے، او دینه ښیُ لاس مراد کول هم متعین کړے شوي دي، نو جائز نه ده چه دَ کس لاس کټ کول د هغه خبر نه ثابت کړے شي په کوم سره چه زیادت په کتاب الله باندې جائز نه دے، ځکه هغه محل باقي پاتې نه شو کوم چه په اجماع سره متعین شوے دے، په خلاف دکوړو باندې ځکه کله هم چه غیر محصن زنا وکړي هغه ته به کوړے ورکولے شي، ځکه بدن همیشه د پاره دکوړو خوړلو صلاحیت لري -

(**تشریح**) صاحب نور الانوار و فرمائیل چه عبارت دَ متن په دې مسئله باندې تفریع ده، چه اسم احتمال د تکرار نه لري، او چونکه امام شافعیؒ د تکرار قائل دے دې وجه نه ددې عبارت په ذریعه باندې په هغه باندې الزام مقصود دے، ددې تفصیل دا دے

هـه د امام شافعیؒ پـه نزد باندی پـه یوځل غلا کولو باندی به ښی لاس کټ کولے شی
بیا د لاس کټ کولو نه پس که په دویم ځل باندی ئے غلا اوکړه نو کسه خپه به کټ کولے شی
،وکه دکسے خپے کټ کولو نه پس ئے په دریم ځل باندی غلا وکړه نو کس لاس به کټ کولے شی
اوکه دکس لاس کټ کولو نه پس ئے په څلورم ځل باندی غلا وکړه نو ښئی خپه به کټ کولے شی،
او په دلیل کښی داحدیث وړاندی کوی، اذا سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد
فاقطعوه فان عاد فاقطعوه، علامه ابن همام صاحبؒ فتح القدیرؒ کښی فرمائی چه دا حدیث
په دارقطنی کښی په دی الفاظو سره ذکر دے، قال رسول الله صلی الله علیه وسلم
اذا سرق السارق فاقطعوا یده فان عاد فاقطعوا رجله فان عاد فاقطعوا یده فان
عاد فاقطعوا رجله، او زمونږه په نزد باندی دکسے خپے کټ کولو نه پس که په دریم
ځل باندی غلا وکړی نو ده ګس لاس به نشی کټ کولے، بلکه دے به په جیل کښی اچولے
شی تر دی پورې چه دے توبه وُباسی یامړ شی، او ددی دلیل دادے چه د غل سزا
بیانولو کښی الله پاک فرمائی اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَہُمَا، او په آیت کښی لفظ دَ
سارق اسم فاعل دے او وړاندی داتیر شوی دی چه اسم فاعل دَ لغت په اعتبار
دلالت کوی په مصدر باندی، او مصدر اسم جنس وی، دی وجه نه یا خو به ددی فرد حقیقی
(یو) مُراد وی، او یا به فرد حکمی ( دَ تمامو سرقاتو مجموعه) مُراد وی لیکن چونکه دَ تمام
سرقاتو پته خو په آخر عمر کښی لګی دی نه وړاندی څه امکان نشته، پس که چرته په آیت
کښی د سرقه نه فرد حکمی یعنی د تمام سرقاتو مجموعه مراد شی نو ددی مطلب به دا شی چه دَ
غل د لاس کټ کول دِ دده په آخری عمر باندی موقوف کړے شی، یعنی کله چه دَ نزع
حالت شروع شی نو بیا به داوګنړل شی چه دا سړے به اوس نورې غلاګانی نه کوی او
کومے غلاګانے ئے چه تول عمر کړی دی دهغے مجموعه فرد حکمی دے، لهٰذا ددے
تمام عمر د غلاګانو په بدله کښی د ده لاس کټ کړے شی، لیکن دا خبره بالاجماع باطله
ده، او ددی څوک هم قائل نه دی، چه په حالت د نزع کښی د غل لاس دَ غلا په بدله کښی
کټ کړے شی،
بهر حال دَ سرقه فردِ حکمی مُراد اخستل دا باطل دی، نو ددی فرد حقیقی (یو) به
یقینی طور باندی مراد وی، یعنی په آیت کښی دَ سرقه نه مراد یوه سرقه ده، او دَ فعل

واحد یعنی ډیو سرقه په بدله کښی هم یو لاس کټ کولے شی ، دوا په لاسونه ، نه ، پس ډ
آیت نه به ډ کس لاس کټ کول نه دی ثابت ، او ډ کس لاس نه کټ کول دا سی هم ثابت
کیدلے شی ، چه په آیت کښی فاقطعوا صیغه امر په قطع مصدر باندې دلالت کوي
او مصدر چونکه احتمال د عدد نه لری ، دی وجه نه د آیت نه به صرف ډ ښیٔ لاس کټ کول
ثابتیږی او ډ کس لاس کټ کول به نه ثابتیږی ،
لا یقال فینبغی الخ سره شارح یو اعتراض او ورسره جواب ذکر کوی ، حاصل د اعتراض دا دے
چه هرکله لفظ قطع مصدر احتمال د عدد او د تکرار نه لری نو په دویم ځل غلا کولو باندې
تاسو ډ کسے خپه کټ کولو اجازت څرنګه ورکړو ، حکم د غل د ښیٔ لاس کټ کولو نه پس په دویم
ځل غلا کولو باندی ډ کسے خپے ډ کټ کولو نه پس هم "قطع" احتمال د عدد او تکرار موجود
حالانکه تاسو (احناف) د تکرار او د تعدد قائل نه یئ ؟ د دی جواب دا دے چه په آیت
السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ کښی خو قطعًا د خپے ذکر نه دے شوے البته د لاس ذکر شوے دے
او په اجماع او په حدیث قولی او حدیث فعلی سره د ښیٔ لاس اراده کول هم متعین شوی
دی ، حدیث قولی خو دا دے چه د حضرت عائشه صدیقه رضی الله عنها نه د مخزومیه
په باره کښی مروی دی ، چه رسول الله صلی الله علیه وسلم د غلا کولو په وجه باندې د دهٔ
د ښیٔ لاس کټ کولو حکم ورکړے وو - او حدیث فعلی دا دے چه د صفوان ابن امیّه نه په
دار قطنی کښی مروی دی ، چه حضور صلی الله علیه وسلم د غل ښیٔ لاس د سر وند نه قطع
کړو - د غه شان د عبدالله بن مسعود رضی الله عنهٔ په قرأت کښی د أَيْدِيَهُمَا په ځائے
باندی إِيْمَانُهُمَا ذکر دے ،
بهرحال په اجماع ، حدیث قولی او حدیث فعلی او ابن مسعودؓ په قرأت سره دا
ثابته ده چه په آیت کښی ښیٔ لاس مراد دے ، پس هرکله چه په آیت کښی فقط د لاس
ذکر دے ، او د خپے ذکر نشته دے ، نو ممکنه ده چه ډ کسے خپے کټ کول د دی آیت نه
علاوه په یو بل نص سره ثابت دی ، او هرکله چه ډ کسے خپے کټ کول د آیت نه علاوه
په یو بل نص سره ثابت دی ، نو آیت کښی مذکور فاقطعوا صیغه امر دلالت په عدد
او تکرار باندی نه لری ، لیکن په دی باندی دا اعتراض وارد یږی چه په آیت کښې د
ګسے خپے ذکر نشته د غه شان ډ کس لاس ذکر هم نشته ، پس څرنګه چه بل نص سره د کسے

ځینې کټ کول صحیح دي، د غه شان دِ په بل نصّ سره ډکس لاس قطع کول هم صحیح شي، ددې په مابین کښې فرق کول هسې تحکم دے، ددې جواب دادے چه د کسے ځینې قطع کول په بل نصّ سره ثابت کول صحیح نه دي، ځکه چه شاره ځ ویلے دي، بلکه حقه خبره داده چه په دویم ځل غلا کولو باندې د کسے ځپې قطع کول په اجماع سره ثابت دي، لکه ځرنګه چه علامه ابن همامؒ فرمایلي دي، او باقي شو په دریم ځل غلا کولو سره ډکس لاس قطع کول نو داپه هغه خبرواحد سره ثابتول جائز نه دي، کوم سره چه زیادت په کتاب الله باندې ناجائز دے، او په خبرواحد سره ډکس لاس قطع کول ځکه جائز نه دي چه دښئ لاس کټ کولو نه پس هغه محل باقي پاتې نه شو کوم چه په اجماع سره متعیّن شوے دے یعنې ښئ لاس، کوم چه په اجماع او په حدیث سره متعیّن شوے وو هغه باقي پاتې نه شو.

بخلاف الجلد الخ سره جواب دیو سوال کوي، سوال دادے چه په الزانیة والزاني فاجلدوا کښې زاني او زانیه اسم فاعل هم احتمال د عدد نه لري، او فاجلدوا صیغه امر هم احتمالِ عدد نه لري، لهٰذا د غیر محصن په زنا کولو سره دِ دهٔ ته یو ځل کوړے لګول پکار دي او دینه پس زنا کولو سره دهٔ ته کوړے لګول نه دي پکار حالانکه حکم داسې نه دے بلکه یو ځل کوړے لګولو نه پس که دهٔ دویم ځل زنا وکړه نو دهٔ ته کوړے لګولے شي او که دریم ځل ئے زنا وکړه نو هم دهٔ ته به کوړے لګولے شي، علیٰ هذا القیاس، ددې جواب دادے چه ډکوړو لګولو محل د سړي بدن دے، او بدن چه ژوندے وي نو همیشه دکوړو خوړلو صلاحیت لري، دې وجه نه غیر محصن چه کله هم زنا وکړي نو دهٔ ته به کوړے لګولے شي، پس دلته کښې د مسبب (دکوړے وهل) تکرار د سبب (زنا) په تکرار سره راغلو او محل یعنې بدن د دغې تکرار صلاحیت لري او و پاندې دا تیرشوي دي چه دَ سبب په تکرار سره په مسبّب کښې تکرار راځي - ددې په خلاف باندې سرقه ده، چه په سرقه کښې محل بالاجماع ښئ لاس دے، پس هرکله چه په اوّل ځل غلا کولو باندې ښئ لاس کټ کړے شو نو محل د قطع باقي پاتې نه شو، او کله چه محل د قطع پاتې پاتې نه شو نو په قطع دَ ید کښې به هم تکرار ممکن نه دي-

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ التَّكْرَارِ وَعَدَمِهٖ شَرَعَ فِيْ تَقْسِيْمِ الْوُجُوْبِ فَقَالَ وَحُكْمُ الْاَمْرِ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ يَعْنِيْ مَا ثَبَتَ بِالْاَمْرِ وَهُوَ

اَلْوُجُوْبُ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَوُجُوْبُ قَضَاءٍ فَالْاَدَاءُ هُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ مَا وَجَبَ بِالْاَمْرِ يَعْنِيْ اِخْرَاجَهٗ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ فِي الْوَقْتِ الْمُعَيَّنِ لَهٗ وَهٰذَا هُوَ مَعْنَى التَّسْلِيْمِ وَاِلَّا فَالْاَفْعَالُ اَعْرَاضٌ لَا يُتَصَوَّرُ تَسْلِيْمُهَا وَقَدْ ذُكِرَ فِيْ اُصُوْلِ فَخْرِ الْاِسْلَامِ وَغَيْرِهٖ تَسْلِيْمُ نَفْسِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ فَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ لَا يَكُوْنُ بِالْاَمْرِ بَلْ بِالْوَقْتِ اُجِيْبَ بِاَنَّ قَوْلَهٗ بِالْاَمْرِ مُتَعَلِّقٌ بِالتَّسْلِيْمِ لَا بِالْوَاجِبِ وَلِهٰذَا بَدَّلَ الْمُصَنِّفُ قَوْلَهٗ نَفْسَ الْوَاجِبِ بِقَوْلِهٖ عَيْنِ الْوَاجِبِ لِيُعْلَمَ اَنَّ نَفْسَ الْوَاجِبِ اَوْ عَيْنَهٗ كِنَايَةٌ عَنْ اِتْيَانِهٖ فِي الْوَقْتِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى زِيَادَةِ قَوْلِهٖ فِيْ وَقْتِهٖ كَمَا زَادَ الْبَعْضُ وَكَذَا اِلٰى قَوْلِهٖ اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ لِاَنَّ قَوْلَهٗ بِالْاَمْرِ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْاٰمِرَ هُوَ الْمُسْتَحِقُّ ـ

(ترجمہ) او هر کله چه مصنفؒ د تکرار او عدم تکرار د بیان نه فارغ شو نو شروع وکړه په تقسیم د وجوب باندی، دی وجه فرمائی چه د امر د حکم دوه قسمه دی. (۱) اداء ادا د بعینه د هغه خیز کوم چه ثابت وی په امر سره د سپارلو نوم دے، یعنی امر سره چه کوم شئ ثابت دے، هغه وجوب دے، او دوی دوه قسمه دی. وجوب اداء او وجوب قضاء پس اداء بعینه د هغه خیز د سپارلو نوم دے کوم چه واجب وی په امر سره یعنی شئ د هغه په مقرر وخت کښی د عدم نه د وجود طرف ته ایستل دا معنیٰ د تسلیم ده، ورنه هسی خو تول افعال اعراض دی، د دی تسلیم متصور نه دے، او په اصولو د فخر الاسلام او نورو کتابو کښی ذکر شوی دی، "تسلیم نفس الواجب بالامر" لیکن په دی باندی دا اعتراض وارد یږی چه په نفس امر سره خو وجوب نه حاصلیږی، بلکه وقت سره حاصلیږی، د دی جواب دا دے چه قول د ماتنؒ بالامر متعلق دے د تسلیم سره نه د واجب سره، د غه وجه ده چه مصنفؒ د هغه قول نفس الواجب لره په خپل قول عین الواجب سره بدل کړے دے د پاره د دی چه دا خبره معلومه شی چه نفس واجب یا عین واجب دا کنایه ده د واجب لره په خپل مقرر وخت باندی د را وړ لو، لهٰذا په تعریف کښی د "فی وقته" لفظ زیاتی کولو ته څه ضرورت نشته دے، لکه څرنګه چه بعض علماء دا زیات کړے دے او د غه شان د د قول الی مستحقه ته هم ضرورت نشته دے، وجه دا ده چه د د قول بالامر په دی خبره باندی دلالت کوی چه مستحق هم امر دے،

(تشریح) صاحب نور الانوار مُلّا جیونؒ وفرمائیل چه مصنف دَ تکرار او عدم تکرار دَ فراغت نه پس وجوب لره تقسیم کړے دے فرمائی چه دَ حکم دَ امر دوه قسمه دی، (۱) اداء (۲) قضاء دَ امر دَ حکم نه مراد هغه څیز دے کوم چه ثابت دے په امر سره او امر سره وجوب ثابتیږی، کو یا دَ وجوب دوه قسمونه دی، (۱) وجوب اداء (۲) وجوب قضاء، دَ وجوب اداء تعریف، کوم څیز چه په امر سره ثابتیږی بعینه هغه سپارل یعنی اخرجه من العدم الی الوجود، په دی سره دَ یو اعتراض جواب داد ے، اعتراض دادے چه په تعریف دَ وجوب اداء کښی لفظ دَ تسلیم ذکر دے او تسلیم معنی ده یو څیز د خپل ځان نه بل طرف ته منتقل کول، او واجب یو وصف دے کوم چه په ذمّه کښی وی او دی لره اداء کول یو فعل دے، او افعال اعراض دی او اعراض انتقال نه قبلوی، لهذا هر کله چه واجب لره اداء کول فعل دے او افعال اعراض دی، او اعراض انتقال نه قبلوی نو دَ وجوب اداء په تعریف کښی لفظ دَ تسلیم ذکر کول بیا څنګه صحیح دی- د دی جواب دادے چه د تسلیم معنی ده یو څیز لره د هغه په مقرّر وخت کښی دَ عدم نه وجود طرف ته راایستل، او دا معنی په وجوب اداء کښی موجود ده، ځکه مکلّف فعل واجب لره په خپل مقرّر وخت کښی دَ عدم نه وجوب طرف ته وُباسی پس هر کله چه دَ تسلیم مذکوره معنی په وجوب اداء کښی موجود ده، نو دَ وجوب اداء په تعریف کښی لفظ د تسلیم ذکر کول صحیح دی،

صاحب نور الانوار وائی چه په اصولو دَ فخر الاسلام او په ماسوی کتابونو کښی داداء تعریف په دی الفاظو سره شوے دے، "تسلیم نفس الواجب بالامر" یعنی په امر سره نفس واجب لره سپارل، حاصل دا چه په اصولود فخر الاسلام و غیره کښی دَ عین ما وجب په ځائے باندی نفس الواجب لفظ ذکر شوے دے، لیکن په دی باندی اعتراض دا وارد یږی چه نفس وجوب امر سره نه ثابتیږی بلکه وقت سره ثابتیږی حالانکه دی تعریف نه دا معلومیږی چه نفس وجوب امر سره ثابتیږی، د دی جواب دا دے چه په تسلیم نفس الواجب بالامر کښی بالامر جار مجرور تسلیم سره متعلق دے واجب سره نه دے متعلق، او س په مطلب دا وی چه اداء نوم دے نفس واجب لره په امر سره سپارل یعنی نفس واجب چه ثبوت ئے په وقت سره راغلے دے

په امر سره سپارل ، په دې صورت کښې به په امر سره وجوب ادا ، حاصلیږی نه ، نفس وجوب ، بهرحال په اصولو د فخر الاسلام وغیره کښې چونکه د وجوب ادا ، په مذکوره تعریف باندې اعتراض وارد ېږي دې وجه نه فاضل مصنّف د نفس الواجب په ځائې باندې د عین ماوجب لفظ ذکر کړو ،

شارح فرمائي چه که په تعریف د وجوب ادا ، کښې لفظ د نفس الواجب را وړې او که د عین ماوجب نو دا دواړه کنایه دې ، د دینه چه واجب لره په خپل مقرر وخت کښې ادا ، کړے شی ، او هر کله چه دې دواړو لفظونو نه واجب لره په خپل وخت کښې اداکول مراد دې ، نو په تعریف د وجوب ادا ، کښې د فی وقته قید زیاتی کول او دې ویلو د پاره د څه ضرورت نشته دے ، چه " تسلیم عین ماوجب بالامر فی وقته " لکه څرنګه چه بعضو علما ، کرامو دې قید لره زیاتی کړے دے ، او بعض حضراتو د الی مستحقه قید اضافه کړې ده ، او د وجوب ادا ، تعریف ئې داکړے دے ، " تسلیم عین الواجب بالامر فی وقته الی مستحقه " یعنی عین واجب لره په خپل وخت کښې خپل مستحق طرف ته سپارل " لیکن د دې قید هم څه ضرورت نشته دے ، ځکه په تعریف کښې د بالامر لفظ مذکور دے ، چه مستحق آمر (امر کونکے) دے ځکه چه د مامور به مستحق هم امر وی او څوک چه حقدار وی هغه طرف ته سپارل کیږی ، پس هر کله چه الی مستحقه قید ضمیری د لفظ د آمر نه نو د الی مستحقه قید ته ضرورت نشته دے ،

وَقَضَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِهِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ أَدَاءٌ بِمَعْنٰى وُجُوبِ قَضَاءٍ وَهُوَ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ عَلَيْهِ أَيْ تَسْلِيمُ ذٰلِكَ الْوَاجِبِ الَّذِيْ وَجَبَ أَدَاؤُهُ فِيْ غَيْرِ ذٰلِكَ الْوَقْتِ وَكَانَ يَنْبَغِيْ أَنْ يُقَيِّدَهُ بِقَوْلِهِ مِنْ عِنْدِهِ لِيُخْرِجَ أَدَاءَ ظُهْرِ الْيَوْمِ قَضَاءً عَنْ ظُهْرِ أَمْسِهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِنْدِهِ بَلْ كِلَاهُمَا لِلّٰهِ تَعَالٰى وَالْقَضَاءُ إِنَّمَا هُوَ صَرْفُ النَّفْلِ الَّذِيْ كَانَ حَقًّا لَهُ إِلَى الْقَضَاءِ الَّذِيْ كَانَ عَلَيْهِ وَإِنَّمَا لَمْ يُقَيِّدْ بِهِ لِظُهُوْرِ أَمْرِهِ وَكَوْنِهِ مَدْلُوْلًا عَلَيْهِ بِالِالْتِزَامِ وَأَمَّا النَّفْلُ فَإِنَّمَا يَقْضِيْ إِذَا لَزِمَ بِالشُّرُوْعِ وَحِيْنَئِذٍ لَمْ يَبْقَ نَفْلًا بَلْ صَارَ وَاجِبًا وَلٰكِنَّهُ يُؤَدّٰى مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ فَيَنْبَغِيْ أَنْ يُرَادَ بِقَوْلِهِ عَيْنِ الْوَاجِبِ الثَّابِتِ لِيَعُمَّ النَّفْلَ هٰكَذَا قِيْلَ وَفِيْهِ وُجُوْهٌ أُخَرُ ـ

(ترجمہ) او دَ قضاء معنی ده د واجب بالامر لره سپارل، (داعبارت) عطف دے په اداء باندی، یعنی قضاء د واجب بالامر مثل لره سپارل دی، نه عین واجب لره یعنی هغه واجب لره سپارل کوم چه اوّلاً د د غه وخت نه علاوه واجب شوے وی، مناسبه داوه چه مصنف رح تعریف په خپل قول "من عنده" سره مقید کړے وے دپاره د دی چه دَ نن ظهر ادا ر دَ پرون ظهر نه خارجه شی، لحکه د نن ظهر ادا ، دَ مامور به دَ جانبه نه ، نه ده بلکه د الله تعالیٰ دپاره دی، او قضاء هغه نفل لره کوم چه دَ مامور حق وو ۔ هغه قضاء طرف ته اړولو نوم دے کوم چه په مامور به باندی واجب ده ، او مصنف رح دی قید سره تعریف لحکه مقید نه کړو چه دا مشهور دے او التزامی طور باندی مدلول علیه دے، او د نفلو قضاء په هغه وخت کولے شی کله چه دا په شروع کولو سره لازم شی، او دی وخت کښی دا نفل باقی نه شو بلکه واجب شول، لیکن دا اداء کولے شی باوجود دَ دینه چه واجب نه دی، پس مناسبه داوه چه دَ عین الواجب نه دِ عین الثابت مُراد شی د پاره د دی چه تعریف نفل لره هم شامل شی هم داسی ئیلے شوی دی، او په دی سلسله کښی نور وجوه هم شته دے،

(تشریح) د متن دا عبارت په د باندی متن "اداء وهو تسلیم عین الواجب بالامر" باندی عطف دے، حاصل دا چه د جوب قضاء د واجب بالامر مثل لره د سپارلو نوم دے یعنی دَ عین واجب سپارلو نوم نه دے، یعنی کوم خیز چه اولاً واجب شوے دے هغه لره د هغه په مقرر وخت کښی خپل مستحق طرف ته د سپارلو نوم قضاء ده،

وَمَاکَانَ یَلْبَغِی اَنْ یَقِیّدہ بقولہ الخ سره جواب دیو سوال کوی، سوال دا دے چه په متن کښی مذکوره تعریف دَ قضاء دَ دخول دَ غیر نه مانع نه دے، لحکه دَ قضاء دا تعریف د نن دَ ظهر په اداکولو باندی هم صادق راځی او هغه داسی چه یو شخص د پرون تیرشوی چار شپے د ظهر مونځ تر اوسه پوری نه وی کړے ، او نن مثلاً د جمعرات په ورځ باندی دَ ظهر مونځ اداکوی، نو د نن ظهر مونځ دَ پرون ظهر دَ مونځ په مثل باندی شو او دَ پرون تیرشوی ظهر مونځ امرسره واجب شوے وے، نو دَ نن ظهر په مانځه باندی دا صادق راځی چه شخص دَ واجب بالامر (پرون تیرشوے ظهر) مثل (د نن ظهر) لره سپاری او دَ واجب بالامر مثل لره سپارل دی ته قضاء ویلے شی لهذا دَ نن ظهر په اداء باندی د قضاء تعریف صادق راغلو، او هر کله چه دَ نن ظهر په اداء باندی د قضاء تعریف صادق

شو نو دَ قضاء تعریف د دخول غیر نه مانع نه شو، حالانکه تعریف چه څرنګه جامع وی
مانع کیدل هم ضروری دی - د دی جواب دا دے چه په تعریف دَ قضاء کښی دَ من عنده قید
محذوف او معتبر دے، او س به تعریف داسی وی چه قضاء وېلے شی د واجب بالامر
مثل لره د خپل طرف نه سپارل، حاصل دا چه ادا، یعنی د نن ظهر او قضاء یعنی تیر
شوی ظهر دوا ړه په ماموړ باندی د الله د پاره فرض دی، لیکن ماموړ چه په اداء باندی
کوم وخت صرف کوی هغه په ماموړ باندی د الله حق دے، یعنی الله پاک دا وخت د دی فرض
د اداء کولو د پاره مقرر کړے دے، او هر کله چه دا وخت د الله حق دے، او دَ نن ظهر
دَ اداء کولو د پاره مقرر شوے دے نو د نن ظهر اداء کول د ماموړ د خپل طرف نه سپارل
او اداء کول نه شول، البته ماموړ چه په کوم وخت کښی قضاء کوی هغه دَ ماموړ حق دے
ماموړ که په دغه وخت کښی نفل اداء کوی او که آرام کوی بهرصورت د وخت د دهٔ حق دے
لیکن ماموړ د غے حق (وخت) لره په هغه قضاء کښی صرف کړو کوم چه په دهٔ باندی واجب
وه، گو یا ماموړ قضاء لره د خپل جانب نه وسپارل، خلاصه دا چه ماموړ قضاء لره دَ خپل
طرف سپاری او اداء د خپل طرف نه، نه سپاری، لهٰذا د قضا په تعریف کښی دَ من عنده
د قید اعتبار کولو نه پس تعریف د قضاء په اداء باندی نه صادقیږی، او تعریف دَ
قضاء دَ دخول د غیر نه مانع کرځی. لیکن او س سوال دا دے چه هر کله په تعریف د قضاء
کښی دا قید معتبر دے، نو د تعریف بیا نولو په وخت کښی دَ من غیره دا قید په متن
کښی و لے ذکر نه کړے شو او تعریف د قضاء دی قید سره و لے مقیّد نه کړے شو، د دی
د وه جوابه دی، اوّل جواب دا چه دا خبره مشهوره ده، یعنی دا تولو ته معلومه ده چه
ماموړ قضاء د خپل طرف نه سپاری لهٰذا د شهرت د وجهی نه دا قید ذکر نه کړے شو
دویم جواب دا دے چه په تعریف د قضاء کښی لفظ د مثل التزاماً په دی باندی دلالت
کوی، ځکه د مثل نه مراد هغه دے کوم چه د فوت شوی بدل ثابت وی او دا خبره
مسلّمه ده چه بدل او عوض انسان د خپل طرف نه سپاری پس هر کله چه لفظ دَ مثل
په قید د من عنده باندی التزاماً دلالت کوی، نو دی قید لره صراحت طریقی سره
ذکر کولو ته څه ضرورت نشته دے،

وَامّا النقل فانّما الخ سره جواب دَ یو سوال کوی، سوال دا دے چه تعریف دَ

قضاجامع نه دے ، ځکه دَ نفل شروع کیدلو نه پس که دا فاسد کړے شو، او بیا د دې قضاء وکړے شي نو په دې قضاء باندې تعریف د قضاء صادق نه راځي ، ځکه د قضاء معنی ده د واجب بالامر مثل سپارل او نفل چونکه واجب نه وي ، دې وجه نه د دې په قضاء باندې به واجب الامر مثل سپارل صادق نه راځي ۔ او هر کله چه د نفلو په قضاء باندې د قضاء تعریف صادق نه راغلو نو تعریف د قضاء جامع نه شوَ خپلو افرادو د پاره ،

د دې جواب دا دے چه نفل په شروع کولو سره لازم او واجب کیږي ، پس هر کله چه د شروع کولو نه پس نفل فاسد کړے شو نو گویا یو لازم او واجب خیز فاسد کړے شو ، او چه کله واجب فاسد شو نو قضاء به دَ واجب وي نه د نفل ، او هر کله چه قضاء دَ واجب راغله نو دَ مثل د واجب سپارل هم راغلل ، او د قضاء تعریف هم دغه دے ، لهٰذا تعریف د قضاء نفل له شامل شو ، او جامع شو خپلو ټولو افرادو له ،

و لکنه یو دی مع انه لیس بواجب الخ سره ئے هم یو سوال او دهغے جواب ذکر کړے دے سوال دا دے چه دَ نفلو اداء هم یو اداء ده ، مگر په دې باندې تعریف د اداء صادق نه راځي ځکه د اداء تعریف دے ، عین واجب له ، سپارل او نفل بالاتفاق واجب نه دي ، په اداء کولو د نفلو باندې د عین واجب سپارل صادق نه راځي . د دې وجه نه اداء د نفلو د تعریف نه خارج شوه ، او تعریف د اداء جامع نه شوَ خپلو افرادو د پاره ، د دې جواب دا دے چه په تعریف د اداء کښې د واجب نه مراد ثابت دے ، او س په تعریف د اداء داسې وي چه کوم خیز ثابت دے بعینه دهغه اداء کول اداء ده ، او مباحات او نوافل هم چونکه ثابت دي ، د دې وجه نه د نفلو په اداء کولو باندې تعریف د اداء صادق کیږي ، لیکن په دې جواب باندې هم یو اعتراض دے او هغه دا چه دَ اداء په تعریف کښې لفظ بالامر په دې دلالت کوي چه په اداء کښې به سپارل په امر سره وي حالانکه په نفل کښې اداء کول په امر سره نه وي ، پس واجب په معنیٰ دَ ثابت باندې اغستلو نه باوجود هم په اداء د نفلو باندې تعریف د اداء صادق نه راځي ، او تعریف د اداء به جامع نه گرځي خپلو تمامو افرادو له ۔

د دې جواب دا دے چه په اداء دَ نفلو باندې اطلاق د اداء مجازًا دے ، حقیقةً نه دے او په مجاز باندې اعتراض نه وارد یږي ، لهٰذا په اداء د نفلو سره په تعریف دَ اداء باندې چه دا جامع نه دے دا اعتراض د و نه کړے شي ،

وَيُسْتَعْمَلُ اَحَدُهُمَا مَكَانَ الْاٰخَرِ مَجَازًا حَتّٰى يَجُوْزَ الْاَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ وَ بِالْعَكْسِ اَىْ يُسْتَعْمَلُ كُلٌّ مِنَ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ مَكَانَ الْاٰخَرِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ حَتّٰى يَجُوْزَ الْاَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ بِاَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اَقْضِىَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَ يَجُوْزُ الْقَضَاءُ بِنِيَّةِ الْاَدَاءِ بِاَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُؤَدِّىَ ظُهْرَ الْاَمْسِ وَاسْتِعْمَالُ الْقَضَاءِ فِى الْاَدَاءِ كَثِيْرٌ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِى الْاَرْضِ اَىْ اِذَا اُدِّيَتْ صَلٰوةُ الْجُمُعَةِ اِذْ لَا تُقْضٰى وَ لِذَا ذَهَبَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ اِلٰى اَنَّ الْقَضَاءَ عَامٌّ يُسْتَعْمَلُ فِى الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ جَمِيْعًا لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنْ فَرَاغِ الذِّمَّةِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِهِمَا فَكَانَ فِىْ مَعْنَى الْحَقِيْقَةِ بِخِلَافِ الْاَدَاءِ فَاِنَّهٗ يُنْبِئُ عَنْ شِدَّةِ الرِّعَايَةِ وَهُوَ لَيْسَ اِلَّا فِى الْاَدَاءِ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ ؎

اَلذِّئْبُ يَأْدُوْ لِلْغَزَالِ يَأْكُلُهٗ ―.:.― اَىْ يَخْتِلُهٗ وَ يَغْلِبُ عَلَيْهِ۔

(ترجمہ) او پہ اداء او قضاء کښې هر یو د بل ځائے باندې مجازًا استعمالیږي تر دې چه په نیّت د قضاء سره اداء جائزه ده او ددې په عکس باندې، یعنې په اداء او قضاء کښې هر یو د بل په ځائے باندې په طریقې د مجاز سره مستعمل کیدے شي، تر دې چه په د قضاء سره اداء جائزه ده، په دې طور چه وائي چه زه نیت کوم چه د نن ظهر قضاء به کوم، او په نیّت د اداء سره قضاء جائزه ده، په دې طور چه وائي چه زه نیت کوم چه د پرون تیر شوی ظهر اداء به کوم، او په اداء کښې د قضاء استعمال کثیر دے مثلاً قول د الله تعالیٰ۔ فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِى الْاَرْضِ۔ یعنې چه کله مونځ د جمعه اداء کړے شي، وجه دا ده چه د جمعے قضاء نشي کولے، د دې وجه نه فخر الاسلام دې طرفته ذهاب کړے دے چه قضاء عام ده په اداء او قضاء دواړو کښې استعمالیږي، حُکه قضاء د ذمّه فارغید لو نوم دے، او فراغ د ذمّے په اداء او قضاء دواړو سره حاصلیږي، پس استعمال د قضاء به په اداء کښې په معنی حقیقی سره وي، په خلاف د اداء باندې حُکه چه لفظ د اداء د شدید رعایت سا تلو معنی خبر ورکوي، او دا معنی صرف په اداء کښې موجوده ده، لکه چه شاعر ویلي دي، شرمخ د سی لره په فریب کښې اچوي چه ویے خوري یعنې دهوکه ورکوي او غالب کیږي په۔

(تشریح) د اداء او قضاء د تعریف نه پس فاضل مصنّفؒ وفرمائیل چه په

قضاء او په اداء کښې هر یو دَ بل په ځائے باندې مجازی طور باندې استعمالیږی، لهٰذا د قضاء په نیّت سره اداء جائز ده او د اداء په نیّت سره قضاء جائز ده، مثلاً که چا د نن ظهر اداء کولو په وخت کښې و وئیل چه زه دَ نن دَ ظهر د قضاء نیّت کوم نو دَ نن په قرینې سره به د اداء مراد وی، چه زهٔ دَ نن دَ ظهر د اداء کولو نیت کوم، او که چا دا و وئیل چه زه د پرون تیر شوی ظهر د اداء کولو نیّت کوم نو په قرینې دَ پرون سره به مراد دا وی، چه زه دَ تیر شوی ظهر د قضاء نیّت کوم، د دې تائید د دې خبرې نه هم کیږی که چرته چا دَ ظهر په آخری وخت کښې ظهر مونځ وکړو، حالانکه په حقیقت کښې دَ ظهر وخت نه وو تیر شوے نو دا په نیّت د قضاء سره اداء د مانځهٔ وشوله او که چرته چا گمان وکړو چه دَ ظهر وخت باقی دے او دَ اداء په نیّت سره ئے دَ ظهر مونځ وکړو حالانکه واقعتًا د ظهر وخت ختم شوے وی، نو دا په نیّت د اداء سره قضاء د مانځهٔ وشوه، بهرحال په نیّت د قضاء سره اداء د مانځهٔ جائز کیدل او په نیت دَ اداء سره قضاء د مانځهٔ جائز کیدل دا د دې خبرې علامه ده چه په قضاء او په اداء کښې هر یو دَ بل په ځائے باندې مجازًا استعمالول جائز دی، لیکن اداء په معنی کښې د قضاء استعمال کثیر دے، لکه په قول دَ باری تعالیٰ، فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا کښې لفظ د قُضِيَتْ دَ اُدِّيَتْ په ځائے باندې مستعمل دے، او د دې دلیل دا دے چه دَ جمعې دَ مونځ صرف اداء کیږی قضاء ئے نه کیږی، لیس د جمعې د مانځهٔ قضاء نه کیدل د دې خبرې دلیل دے چه په آیت کښې لفظ د قضاء په معنی د اداء کښې مستعمل دے،

دی وجه نه چه لفظ د قضاء په معنی د اداء کښې کثیر استعمالیږی، علامه فخر الاسلام فرمائیلی دی چه لفظ د قضاء عام دے، په قضاء او اداء د واړو کښې استعمالیږی، ځکه قضاء معنی ده دَ ذمّه داری نه فارغ کیدل، او دا معنی په قضاء او اداء د واړو سره حاصلیږی، یعنی مامور چه څرنګه د قضاء په ذریعه باندې دَ ذمه داری نه فارغ کیږی د غه شان د اداء په ذریعه باندې هم، لیس هرکله چه لفظ د قضاء په دا سې معنی باندې دلالت کوی، کومه معنی چه د قضاء او اداء د واړو نه حاصلیږی، نو لفظ دَ قضاء به په اداء کښې حقیقتًا استعمالیږی، په خلاف د اداء باندې، چه لفظ د اداء دَ شدید رعایت ساتلو په معنی باندې دلالت کوی، او دا معنی صرف په اداء کښې موجود ده، لکه څرنګه چه شاعر وئیلی دی، الـذّ ئب یادو اللغزال یا کله، یعنی شرمخ وسَی لره په دهوکه

کښې اچوی او غالب ګیږی پر چه وے خوری، حاصل دا چه دَ اَدوء معنی ده دهوکه ورکول او غالب کیدل، او څوک چه دهوکه ورکوی نو دَ ډیر رعایت او لوی احتیاط نه به کار اخلی، لهٰذا ثابته شوه چه اداء دَ شدّت رعایت په معنی باندې دلالت کوی، او دا معنی چونکه په اداء کښې موجوده ده، او په قضاء کښې نه ده موجوده دې وجه نه دلفظ اداء استعمال په اداء کښې حقیقت دے، او په قضاء کښې مجاز دے

وَاَمَّا اِذَا صَامَ شَعْبَانَ بِظَنِّ اَنَّهٗ مِنْ رَمَضَانَ فَلَا يَجُوْزُ لِاَنَّهٗ اَدَاءٌ قَبْلَ السَّبَبِ وَاِنْ صَامَ شَوَّالَ بِظَنِّ اِنَّهٗ مِنْ رَمَضَانَ يَجُوْزُ لِاَنَّهٗ قَضَاءٌ بِنِيَّةِ الْاَدَاءِ بَلْ لِاَنَّهٗ اَدَاءٌ بِنِيَّةِ الْاَدَاءِ وَاِنَّمَا الْخَطَاءُ فِيْ ظَنِّهٖ وَهُوَ مَعْفُوٌّ۔

(ترجمه) لیکن که چرته یو شخص په شعبان کښې روژه ونیسی او دا ګمان وکړی چه دا دَ رمضان ده نو دا جائز نه ده، ځکه دا دَ سبب نه مخکښې اداء کول دی، او که په شوال کښې ئے روژه ونیوله او دا ګمان ئے وکړو چه دا دَ رمضان ده نو دا جائز ده لیکن دې وجه نه، نه دا په نیّت دَ اداء سره قضاء ده بلکه دې وجه نه چه دا په نیّت دَ اداء سره اداء ده، البته دده په ګمان کښې خطاء نشته خو دا عفوه ده۔

(تشریح) وَاَمَّا اِذَا صَامَ شعبان الخ سره جواب دَ یو سوال کوی، سوال دا دے چه علامه فخر الاسلام فرمایلی دی چه لفظ دَ اداء په معنیٰ دَ شدّت رعایت باندې دلالت کوی، لهٰذا مناسب دا ده که یو شخص په شعبان کښې روژه ونیسی په ګمان دَ رمضان سره نو دا جائز کیدل پکار دی، ځکه په دې کښې انتهائی درجه رعایت دے، حالانکه دیته فقهاء ناجائز وئیلی دی، ددې جواب دا دے چه دَ رمضان دَ روژې سبب دَ رمضان دَ میاشتې حاضریدل دی، په شعبان کښې په ګمان دَ رمضان سره روژه نیول دَ سبب نه وړاندې اداء کول دی، او سبب نه وړاندې اداء ئیګی جائز نه ده، لهٰذا په شعبان کښې په ګمان دَ رمضان سره روژه نیول هم جائز نه دی، دا سوال دَ طریقې سره هم وئیلے کیدے شی، چه په اداء او قضاء کښې هر یو دَ بل په ځائے باندې په طریقې دَ مجاز سره استعمالیدے شی، او مجاز دپاره دا ضروری ده چه حقیقت سره

متعذّر وی، لهٰذا هر کله چه څوک په شعبان کښې روژه ونیسي او داو گڼي چه دا روژه دَ رمضان ده، نو ادا ء متعذّره شوه حُکه په شعبان کښې روژه دَ رمضان ممکنه نه ده، پس هر کله چه ادا ء متعذّره شوه، نو رجوع به کولے شي، قضا ء طرف ته، یعنې کومه روژه چه په شعبان کښې په گمان دَ رمضان سره نیول شوې ده، دا که ادا ء کیدلے شي نو قضاء کیدل یکار وي، حالانکه ستاسو په نزد باندې دا روژه نه ادا ء ده او نه قضاء ده،

ددې جواب دادے، چه دا روژه چونکه دسبب نه وړاندې ده لهٰذا ادا ء خونه شوه، او قضاء چونکه مبني دې په ادا ء باندې، دې وجه نه دا روژه به قضاء هم نه وي، او هر کله چه دا روژه نه ادا کیدے شي او نه قضاء نو ویلے شو چه دابه جائزه نه وي،

وان صام شوال الخ سره هم جواب دیو سوال کوي، سوال دادے چه ادا ء خو نکه دوخت نه وړاندې جائز نه ده، دغه شان دوخت نه پس هم جائز نه ده، حالانکه تاسو فرمایلي دي که چرته څوک په شوال کښې روژه ونیسي او دا گمان وکړي چه دا دَ رمضان ده نو علاوه دوینه چه پس دَ رمضان نه ده او بیا هم جائزه ده، ددې جواب دا دے چه په شوال کښې روژه نیول په نیّت د رمضان سره دې وجه نه جائز نه ده، چه دا ادا ء ده په نیت د قضاء سره، بلکه دې وجه نه چه دا ادا ء ده په نیّت دادا ء سره یعنې ذکر کړے هم لفظ دادا ء دے، او مراد ئے هم ادا ء ده، هاں البته دا ده په گمان کښې خطاء ده، ځکه چه دَهٔ شوال لره رمضان خیال کړے دے، خو لیکن دا قسم خطاء معاف ده،

(فوائد) د نور الانوار په بعضو نسخو کښې لا نه ادا ء بنیّة الاداء ستے او بعضو کښې بنیّة القضاء عبارت دے، داوّل نسخے موافق خو عبارت بالکل اسهل او صاف دے، البته ددیے نسخے مطابق قضاء نه مراد ادا ء ده ځکه دَ قضاء اطلاق په ادا ء باندې کثیر دے، دې وجه نه دادا ء په ځائے باندې لفظ د قضاء ذکر کړے شو

ثُمَّ اِنَّهُمْ اِخْتَلَفُوْا فِيْمَا بَيْنَهُمْ اَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ الَّذِيْ كَانَ سَبَبًا لِلْاَدَاءِ اَمْ

لا بد له من سبب على حدة فبيّنه المصنف بقوله والقضاء يجب بما يجب به
الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء
عند المحققين من عامة الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا وعامة
اصحاب الشافعيؒ فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب
الاداء والمراد بهذا السبب النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني
الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص الموجب للاداء وهو قوله
تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام دال بعينه على وجوب
القضاء لا حاجة الى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من
نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذالك وقتها وقوله تعالى فمن
كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على
ان الاداء باق في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان
بقاء الصلوة والصوم في نفسه بالقدرة على مثل من عنده وسقوط فضل
الوقت لا الى مثل وضمان بالعجز عنه امر معقول في نفسه فعدينا حكم القضاء
الى ما لم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند
الشافعيؒ لا بد للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الاداء فقضاء
الصلوة والصوم عنده لا بد ان يكون بقوله عليه السلام من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذالك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وما لم يرد النص فيه انما يثبت
القضاء بسبب التفويت الذي يقوم مقام نص القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف
بيننا وبينه الا في الفوات فعندنا يجب القضاء في الفوات وعنده لا وقيل
الفوات ايضا قائم مقام النص كالتفويت ولا تظهر ثمرة الخلاف الا في التخريج
فعندنا يجب في الكل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات
والتفويت وقضاء الحضر في السفر اربع ركعات وقضاء السفر في الحضر ركعتين
وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا يؤيد ما ذكرنا وقضاء
فائت الصحيح صلوة المرض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة

بِعُنْوَانِ الْمَرَضِ يُؤَدِّيْ مَا ذَكَرْنَا ۔

(ترجمہ) بیا خاوندانو دَ اصولو په دی باره کښې اختلاف کړے دے چه آیا د قضاء سبب هم هغه دے کوم چه د اداء دے او که نه د قضاء د پاره یو مستقل سبب ضروری دے دی وجه نه مصنف د دی لره په خپل قول سره داسی بیان کړے دے، چه دَ محققینو په نزد باندی قضاء هم په هغه سبب سره واجبه ده، په کوم سبب سره چه اداء واجبه ده، په خلاف د بعض علماء باندی، یعنی په احنافو کښې دَ محققینو په نزد باندی قضاء هم په هغه سبب سره واجبیږی، په کوم سبب سره چه وجوب د اداء راځی، په خلاف زمونږ د مشائخو د عراق او دَ اصحاب شافعیؒ ځکه دا حضرات فرمائی چه دَ قضاء د پاره د اداء دَ سبب نه ماسوی دیو نوی سبب کیدل ضروری دی، او دی سبب نه مراد هغه نص دے کوم سره وجوب د اداء راځی، سبب معروف یعنی وقت مراد نه دے، او دَ مذکوره اختلاف حاصل رجوع دی طرف ته کیږی چه زمونږ په نزد باندی چه کوم نص موجب دَ اداء دے چه هغه قول د باری تعالیٰ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ او كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ دے بعینہ هم دا نص په وجوب د قضاء باندی هم دال دے، دیو داسی نوی نص ضرورت نشته دے کوم چه قضاء لره واجب کړی، او هغه قول دَ حضور علیه السلام من نام عن صلوٰة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها فان ذالك وقتها او قول دَ باری تعالیٰ فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر دے، دا دوا په نصونو د دی خبری تنبیه د پاره واردی چه اداء ستاسو په ذمه باندی دوړاندی نصونو په وجه باندی باقی ده، دَ فوت کیدلو دَ وجهی نه دَ ذمے نه ساقط نه ده، وجه دا ده چه دَ روژے او مانځه فی نفسہ بقاء دَ مامور دَ طرف نه په مثل باندی دَ قدرت لرلو دوجهی نه ده او سقوط د فضیلت د وقت بغیر د مثل او ضمان نه دده نه د عاجز کیدلو په بناء باندی داسی امر دے، چه فی نفسہ معقول دے، لهٰذا زمونږ حکم د قضاء لره هغه غیر طرف ته متعدی کړو په کوم کښې چه څه نص نه دے، وار د شوے مثلاً مونځ د نذر، روژه د نذر او اعتکاف د نذر، او د امام شافعیؒ په نزد باندی د قضاء د پاره د اداء د نص نه ماسوی دیو داسی نوی نص کیدل ضروری دی، کوم چه قضاء لره واجب کوی، پس دَ امام شافعیؒ په نزد باندی

دا ضروري ده چه د مونځ او روژے قضاء د حضور علیه السلام قول من نام عن صلوة الخ
او قول د باري تعالیٰ فمن کان منکم الخ په سبب سره ړ وي - او په کوم ځیز کښې چه نص
نه وے وارد په هغې کښې قضاء په هغه تفویت سره ثابته ده، کوم چه د قضاء د نص
قائمقام وے، پس زمونږه او د هغوي په مابین کښې ثمره د اختلاف صرف د قوات په صورت
کښې ظاهر بږي، لهذا زمونږه په نزد بانذي په فوات کښې قضاء واجب ده او د
امام (رح) فخر رحمة الله علیه په نزد بانذي واجب نه ده، او ویلے شوي دي چه فوات هم د تفویت
په شان د نص قائمقام دے، او ثمره د اختلاف به صرف په تخریج د حکم کښې ظاهر بږي
پس زمونږه په نزد بانذي په تمام صورتونو کښې قضاء په سابقه نص سره واجب بږي
او د امام شافعي په نزد بانذي یا په نوي نص سره یا په فوات سره او یا په تفویت سره
او د حضر قضاء په سفر کښې څلور رکعتونه او د سفر قضاء په حضر کښې دوه رکعتونه
او په دوځ کښې د جهري مونځونو قضاء جهراً او په شپه کښې د سرّي مونځونو قضاء
سراً، ( د امسائل ) د هغه خبري تائید کوي د کوم چه مونږه ذکر وکړو،

او د تندرست انسان قضاء د مونځ د بیماري په طریقه د حالت د صحت بلذي او د
بیمار انسان قضاء د مونځ د حالت د صحت په طریقه د حالت د بیماري بانذي د هغې خبري
تائید کوي، د کوم بیان چه امام شافعي رحمة الله علیه کړے دے،

(تشریح) د اصولو د علماء په دې باره کښې اختلاف دے، چه آیا د قضاء سبب هم
هغه دے کوم چه د اداء سبب دے، او که نه د قضاء د پاره د یو نوي سبب کیدل ضروري
دي، پس د دې باره کښې د احنافو په علمائو کښې د محققینو و حنابله او بعض اصحاب
شوافع دا مذهب دے چه د قضاء د واجب کیدلو هم هغه سبب دے کوم چه د
اداء سبب دے او په علماء احنافو کښې د شا څخو د عراق، عام اصحاب شوافع
او معتزله مذهب دا دے چه د قضاء د پاره د اداء د سبب نه علاوه د یو نوي سبب
کیدل ضروري دي، صاحب نور الانوار فرمائي چه دلته کښې د سبب نه مراد وقت
نه دے، بلکه د سبب نه مراد هغه نص دے، کوم چه اداء لره واجب کوي، وجه دا
چه وقت خو د وجوب اداء سبب نه دے، بلکه د نفس وجوب سبب دے۔

حاصل د اختلاف دا دے چه زمونږ ه په نزد بانذي چه کوم نص اداء لره

واجب کوی بعینہ هغه نصّ قضاء لره هم واجب کوی، د قضاء د وجوب دپاره د یو نصّ جدید ضرورت نشته دے، مثلاً آیت د وَاقِیمُوا الصَّلٰوۃ چه څرنګه اداء صلوٰۃ لره واجب کوی، دغه شان بعینه قضاء صلوٰۃ لره هم واجب کوی، د صلوٰۃ د قضاء دپاره د یو بل نوی نصّ ته حاجت نشته، او کتب علیکم الصیام چه څرنګه اداء د صیام لره واجب کوی بعینه دغه شان قضاء صوم لره هم واجب کوی، د قضاء صوم د وجوب دپاره مستقل جدید نصّ ته ضرورت نشته دے، لیکن عند الشوافعؒ د قضاء دَ وجوب دپاره مستقل نوی نصّ ته ضرورت نشته دے، یو نصّ دَ اداء او دَ قضاء دواړو دپاره نه دے کافی، دی وجه نه د دی حضراتوؒ په نزد باندی د اداء صلوٰۃ وجوب په نصّ دَ اقیموا الصلوٰۃ سره راغلے دے، او د صلوٰۃ د قضاء وجوب په حدیث دَ رسول اکرم صلی الله علیه وسلم سره راغلے دے، د حدیث مفهوم دا دے چه خوک د مانځه نه وده پاتی شو یا تر بینه هیر شو نو چه کوم وخت ورته د غه مونځ وریاد شی اداء دی کړی ځکه هم دغه ئے وخت دے، د غه شان د صوم د اداء واجب والے په کتب علیکم الصیام سره راغلے دے، او د قضاء دپاره موجب فمن کان منکم مریضًا الخ دے، یعنی د رمضان په میاشت کښی که څوک بیمار شو یا په سفر کښی وو روژے ئے و نه نیولے، نو په نورو ورځو کښی دِهم دومره روژے ونیسی، لیکن زمونږ د جانبه جواب دا دے چه دا دواړه نصوص (من نام الخ او فمن کان الخ) د مونځ او روژے د قضاء دَ وجوب دپاره نه دی وارد بلکه دی خبری تنبیه دپاره وارد شوی دی چه د مونځ او روژے دواړو قضاء دَ سابقه نصوصو (اقیموا الصلوٰۃ، کتب علیکم الصیام الخ) په وجه باندی ستاسو په ذمه باندی باقی ده، د وخت دَ قید یدلو په وجه باندی ئے د ذمّه نه سقوط نه دے راغلے، وجه دا ده چه اداء په مکلّف باندی د الله پاک د جانبه نه یو حق دے، او په چا باندی چه حق واجب وی د دهٔ دَ ذمے نه دَ حق فراغت یا خود اداء حق په ذریعه سره راځی یعنی من علیه الحق د صاحب حق، حق اداء کړی، او یا دَ فراغت دَ عجز په ذریعه باندی کیږی، یا من علیه الحق د صاحب حق، دَ حق اداء کولو نه عاجز پاتی شی، او یا دا فراغت دَ صاحب حق په ساقط کولو سره راځی، یعنی صاحب حق خپل حق ساقط کړی، لیکن د لته کښی دا دری واړه خبری نه دی موجود وجه دا ده چه من علیه الحق نه خو دَ صاحب حق، حق اداء کړے دے، او نه ئے دَ

د حق ادا کولو نه عاجز دے، وجه دا ده چه مکلف اګر چه د وقت فضیلت حاصلولو نه عاجز دے لیکن په اصل عبادت باندې خو قادر دے، او نه صاحب حق خپل حق ساقط کړې دے وجه دا ده چه د صاحب حق (الله تعالیٰ) د طرفه د حق سقوط نه صراحتًا موجود دے او نه دلالتًا ځکه چه دلته کښې د وخت تیریدلو نه سوی بله څه خبره نشته، او د وخت تیریدل د صاحب حق، حق نه ساقط کوی، بهرحال چه کله نه من علیه الحق د صاحب حق، حق ادا کړے دے، او نه صاحب حق معاف کړے دے، او نه مکلف د دینه عاجز دے وجه دا ده چه مکلف فی نفسه د مونځ او روژے په مثل باندې قدرت لری، دی وجه نه نفس مونځ او نفس روژه به د ده په ذمه باندې باقی وی، او باقی شو فضیلت د وخت نو مکلف چونکه د دی د حصول نه عاجز دے، او د دی مثل هم نشته دے، دی وجه فضیلت د وقت به د مثل او ضمان نه بغیر د مکلف د ذمے نه ساقط شی۔

خلاصه دا چه مذکوره دواړه نصوص (من نام الخ فمن کان الخ) د مونځ او روژے د قضاء د واجب والی د پاره نه دی وارد شوی نکه چه حضراتو د شوافعو فرمایلی دی، بلکه دی باندې تنبیه د پاره وارد دی، چه د مونځ او روژے د وخت د تیریدلو په وجه باندې اګر چه د وخت فضیلت ساقط شوے دے، لیکن نفس مونځ او نفس روژه او هم د مکلف په ذمه باندې باقی ده، ګویا وجوب د قضاء خو هم په هغه نصوصو سره راغلے په کوم سره چه وجوب د ادا راغلے دے، لیکن په من نام الخ او فمن کان الخ سره د ذکر یاد دهانی وکړے شوه،

فعدّینا حکم القضاء الی مالم یرد فیه الخ سره دی خبرې بیان کوی چه د نفس مونځ او نفس روژے په مثل باندې د قادر والی د وجهی نه د نفس مونځ او نفس روژے په ذمه باندې باقی پاتی کیدل یو امر معقول دے، او په امر معقول باندې د بل څیز قیاس صحیح وی، لهذا مونځ او روژه چه دی په باره کښې نص جدید (من نام الخ او فمن کان الخ) وارد دے، په دوی باندې د هغه څیز قیاس کولے شی، د کوم باره کښې چه د قضاء په باره کښې نوے نص نه دے وارد، مثلاً د نذر مونځ، د نذر روژه، د نذر اعتکاف، یعنی څرنګه چه په مونځ او روژه کښې کوم نص (اقیموا الصلوٰة، کتب علیکم الصیام) ادا لره واجبوی، هم د هغه د قضاء وجوب هم راولی، د هغه شان د نذر په څیزونو کښې چه څرنګه د ولیوفوا نذورهم

نصّ موجب دادا دے، هم د غیر موجب د قضا هم دے، لیکن په دې باندې دا اعتراض واردیږي چه دکوم څیز د قضا د پاره چه نصّ جدید نه دے، وارد یعنی نذر، د دې قضا به د قیاس په ذریعه باندې ثابتیږي او قیاس د ادا موجب کیدلو نه علاوه په خپله باندې یو جدید سبب دے، یعنی ستاسو د قول مطابق د نذر څیز د ادا د وجوب خو په نصّ د ولیوفوا نذورهم سره راغلے دے، او قضاء ئے په قیاس سره واجب شوې ده، نو ګویا د وجوب ادا سبب جُدا شو، او د وجوب قضاء سبب جدا شو، حالانکه دا خبره د احنافو د مذهب نه خلاف ده، د دې جواب دا دے چه قیاس فقط مظهر (یعنی حکم ظاهر وونکے) دے او مثبت نه دے، لهٰذا په نذر کښې د قضاء وجوب هم په هغه نصّ سره راغلے دے په کوم سره چه د ادا وجوب راغلے دے لیکن د دې اظهار په قیاس سره شوے دے، د دې جواب نه پس کوم اعتراض نه وارد دیږي،

صاحب نور الانوار وائي چه د امام شافعيؒ په نزد باندې د قضاء د وجوب د پاره د ادا د نصّ نه علاوه چونکه بل نصّ ضروري دے، د دې وجه نه د ده په نزد باندې د مونځ د ادا د وجوب د پاره نصّ اقیموا الصّلٰوة دے او د قضاء وجوب به ئے په من نام عن صلوٰة الخ سره راځي او د روژے د ادا وجوب به په کتب علیکم الصیام سره وي او د قضاء وجوب به ئے په فمن کان منکم الایه سره وي۔

او د کوم څیز د قضاء د وجوب د پاره چه یو جدید نصّ نه وي وارد نو د هغه سبب به تفویت (فوت کول) وي، ځکه تفویت د مکلّف د طرف نه تعدّي او ظلم دے او تعدّي سبب د ضمان وي، لهٰذا تفویت به هم سبب د ضمان وي، چه هغه قضاء ده، او دا تفویت به د قضاء د نصّ قائمقام وي، پس زمونږ او د امام شافعيؒ په مابین کښې به د اختلاف ثمره صرف د فوات کښې ظاهریږي مثلاً یو شخص د نذر په ورځ باندې بیمار شو یا دیوانه شو، او مونځ یا روژه ئے ادا نه کړه، نو چونکه زمونږ په نزد باندې د قضاء هم هغه سبب دے کوم چه د ادا سبب دے، د دې وجه نه د فوات (فوت کیدل) په صورت کښې به هم قضاء واجبه وي، او د شوافعوؒ په نزد باندې چونکه د قضاء د پاره د نصّ جدید یا تفویت کیدل ضروري دي، او د فوات په صورت کښې یو هم موجود نه شو، لهٰذا قضاء به هم واجبه نه وي، او د بعض حضراتو شوافعوؒ په نزد باندې فوات

هم د تفویت په شان د نصّ قائمقام دے، یعني ځکه چه د نصِ جدید د نشوالي په صورت کښې تفویت د قضاء د وجوب د پاره سبب دے د غه شان فوات هم د قضاء سبب دے پس په دې صورت کښې به د باهمي اختلاف ثمره صرف د تخریج د حکم په صورت کښې ظاهریږي یعني زمونږ ه په نزد باندې که د قضاء د پاره نصّ جدید وي یا تفویت وي یا فوات وي په تمامو صورتونو کښې به په سابقه نصّ سره قضاء واجبیږي او د امام شافعیؒ په نزد باندې که چرته د قضاء د پاره جدید نصّ وي نو د قضاء سبب به نصِّ جدید وي، نه یا به سبب تفویت وي یا فوات۔

د قضاء الحضر في السفر الخ نه صاحب نور الانوارؒ د فریقینو د پاره مویدات ذکر کوي، چنانچه دوه مسئلے د احنافو د مذهب تائید کوي، اوّله مسئله دا ده که چرته د چا نه په زمانه د حضر کښې رباعي مونځ فوت شوا و دے دا په حالت د سفر کښې قضاء کول غواړي نو څلور رکعته قضاء به کوي، حالانکه په سفر کښې رباعي مونځ ثنائي ګرځي۔ پس که چرته د قضاء وجوب په یو جدید سبب سره راتلے نو په سفر کښې به بیا دوه رکعته واجب وے حالانکه دوه رکعته واجب نه دي، بلکه څلور رکعته واجب دي، د دې نه دا معلومه شوه چه د سفر په حالت کښې د قضاء سبب هم هغه دے کوم چه د حضر په حالت کښې د اداء سبب وو. د غه شان که د چا نه د سفر په حالت کښې رباعي مونځ مثلاً د ظهر مونځ فوت شوا و دے وي لره د حضر په حالت کښې قضاء کول غواړي، نو دوه رکعته قضا به کوي، د دینه هم دا معلومه شوه، چه قضاء د یو جدید سبب د وجهٔ نه ده واجبه شوې۔

دویمه مسئله دا ده که د چا نه مثلاً جهري مونځ مثلاً د مغرب یا عشاء مونځ فوت شوا و دے د هغے قضاء په ورځ کښې کول غواړي، نو قراءت به جهراً کوي لهذا که په جماعت سره د قضاء کولو اراده وي نو امام باندې به جهر واجب وي، او که قضاء کونکے منفرد وي نو جهر کول بیا افضل دي، د غه شان که د چا نه سرّي مونځ مثلاً د ظهر او عصر مونځ فوت شوے وي، او دے د دې قضاء په شپه کښې کول غواړي نو که امام وي او که منفرد وي د دواړو د پاره سرّا قراءت کول واجب دي، دا مسئله هم د دې خبرې تائید کوي چه د قضاء سبب هم هغه دے کوم چه د اداء سبب دے، دوه مسئلے د امام شافعيؒ د مذهب تائید کوي،

اوّله مسئله داده چه یو شخص کوم چه په قیام، رکوع، سجدے باندی قادر نه وی او ده نه مونځ فوت شی، او س که دے دا مونځ د صحت په حالت کښې قضاء کول غواړی نو د صحت او تندرستی په طریقې باندی قضاء کوی، یعنی رکوع، سجدے او قیام سره مونځ کوی،

دویمه مسئله داده که چرته یو بیمار شخص کوم چه په و غیره باندی قدرت نه لری که د صحت د حالت د مونځ قضاء کول غواړی، نو د بیماری په طریقه باندی به مونځ کوی، یعنی بغیر د قیام وغیره نه، په دی دواړو مسئلو کښې چونکه ادا او قضاء دواړه مختلف دی لهذا معلومه شوه دینه چه د اداء او قضاء سبب جدا جدا دے، که چرته د دواړو سبب یو وے، نو مابین کښې به تفاوت نه وے۔

ثُمَّ هٰهُنَا سُوَالٌ مَشْهُوْرٌ لَهُمْ عَلَيْنَا وَهُوَ اَنَّهٗ اِنْ نَذَرَ اَحَدٌ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الْاِعْتِكَافِ لَا يَقْضِيْ اِعْتِكَافَهٗ فِيْ رَمَضَانَ اٰخَرَ بَلْ يَقْضِيْهِ فِيْ ضِمْنِ صَوْمٍ مَقْصُوْدٍ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ وَلَوْ كَانَ الْقَضَاءُ وَاجِبًا بِالسَّبَبِ الَّذِيْ اَوْجَبَ الْاَدَاءَ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلْيُوْفُوْا نُذُوْرَهُمْ لَوَجَبَ اَنْ يَّصِحَّ الْقَضَاءُ فِي الرَّمَضَانِ الثَّانِيْ كَمَا صَحَّ الْاَدَاءُ فِي الرَّمَضَانِ الْاَوَّلِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ زُفَرَ اَوْ يَسْقُطُ الْقَضَاءُ اَصْلًا لِعَدَمِ اِمْكَانِ الصَّوْمِ الَّذِيْ هُوَ شَرْطُهٗ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ اَبِيْ يُوْسُفَ فَعُلِمَ اَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ التَّفْوِيْتُ وَالتَّفْوِيْتُ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ فَيَنْصَرِفُ اِلَى الْكَامِلِ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ۔

(ترجمه) بیا دلته کښې په مونږ باندی د اصحاب شافعی د طرفه یو مشهور سوال دے او هغه دا چه که چا روژے د میاشتې د اعتکاف نذر ومنلو بیا هغه روزه ونیوله، او د اسی مرض د وجې نه کوم چه د اعتکاف مانع وی اعتکاف ئے و نه کړو نو دے به په بل رمضان کښې د خپل اعتکاف قضاء نه کوی، بلکه د صوم مقصود یعنی نفلی روژے په ضمن کښې به د دې قضاء کوی، او که چرته د قضاء د وجوب سبب هغه دے کوم چه د اداء د وجوب سبب دو - او هغه قول د باری تعالیٰ و لیوفوا نذورهم دے، نو بیا

په واجب وے، چه په بل رمضان کښې ئے قضاء د نه شان صحیح وی، لکه څرنګه چه په اوّل رمضان کښې ادا صحیح وه، لکه چه دا مذهب د امام زفرؒ دے، یا قضا د دغه روژے د وجهې کوم چه د اعتکاف د پاره شرط وه د نا ممکن والی په وجه چه باندی بالکل ساقط شی لکه چه دا مذهب د امام ابو یوسفؒ دے، پس معلومه شوه چه د قضاء سبب تفویت دے او تفویت د وقت نه مطلق دے، لهٰذا واپس کیږی په صوم مقصود طرف ته کوم چه فرد کامل دے،

**(تشریح)** شارح نور الانوار ملا جیونؒ په دی عبارت کښې د اصحاب شافعیؒ د طرفنه په مونږ باندی وارد شوے یو اعتراض نقل کوی، حاصل د اعتراض دا دے که چرته یو شخص د یو معیّن رمضان مثلاً د ۱۴۰۸ھ د رمضان د اعتکاف نذر ومنی بیا دُ د مذکوره رمضان روژه ونیوله، لیکن د یو عذر د وجهې نه ئے اعتکاف ونه کړو نو د دی حکم دا دے چه دا شخص به په بل رمضان مثلاً د ۱۴۰۹ھ رمضان کښې د خپل اعتکاف قضاء نه کوی بلکه د رمضان نه علاوه د یوم مقصود یعنی نفلی روژے په ضمن کښې به د دی قضاء کوی، وګوری که چرته د نذر د اعتکاف د قضاء سبب هغه دے کوم چه د اداء سبب دے یعنی ولیده خوا نذر هم لکه څرنګه چه احنافؒ وائی، نو آئنده رمضان یعنی ۱۴۰۹ھ د رمضان کښې د دی قضاء صحیح کیدل پکار وو - لکه څرنګه چه په وړاندی یعنی ۱۴۰۸ھ رمضان کښې اداء صحیح وه، دا امام زفرؒ هم دا مذهب دے، او دلیل ئے دا دے چه دویم رمضان د اوّل رمضان مثل دے، ځکه په دواړو کښې روژه شروع او واجب وه یا دا قضاء بالکل ساقط ده، وجه دا ده چه په مذکوره مسئله کښې د نذر د اعتکاف شرط د موجوده رمضان یعنی د ۱۴۰۸ د رمضان روژے دی، لیکن دا رمضان اوس تیر شو، او واپس راتلل ئے ممکن نه دی او د نورو روژو واجب کول بغیر د موجب نه دی حالانکه بغیر د موجب نه یو څیز نه واجب کیږی او دا هم مسئله ده چه اعتکاف بغیر د روژے هم صحیح نه دی، لهٰذا چه هر کله اوّل رمضان معدوم شو، او د بل قضاء روژے بغیر د موجب نه لښتی واجب کیدے، او بغیر د روژے اعتکاف صحیح هم نه دے، نو لا محاله د عجز په بناء باندی به اعتکاف قضاء ساقط کیږی دا د ابو یوسفؒ مذهب دے، بهر حال په احنافو کښې د محققینو علماء په نزد باندی، د

اعتکاف قضاء نه خو ساقط کیږی او نه په بل رمضان کښی صحیح دے، نو معلومه شوه چه د اعتکاف د قضاء سبب تفویت (فوت کیدل) دے او تفویت ( د وجوب قضاء سبب) مطلق عن الوقت دے یعنی د دی یو وخت متعیّن نه دے، او هر کله چه تفویت مطلق عن الوقت دے نو رجوع به کیږی فرد کامل یعنی صوم مقصود (نفلی روژے) طرف ته، یعنی مذکوره اعتکاف قضاء به نفلی روژو سره واجب کیږی، پس ثابته شوه چه د نذری اعتکاف قضاء وجوب هغه سبب سره نه راځی په کوم سره چه د وجوب داداء راځی، بلکه داداء سبب د لیوفوا نذورهم دے، او د قضاء سبب تفویت دے،

فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَفِيْمَا اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ لِعَوْدِ شَرْطِهٖ اِلَى الْكَمَالِ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ يَعْنِيْ فِيْ صُوْرَةٍ نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ هٰذَا الرَّمَضَانَ الْمَعْهُوْدَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَانِعٍ مَرَضٍ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ وَهُوَ النَّفْلُ لِعَوْدِ شَرْطِ الْاِعْتِكَافِ اِلَى الْكَمَالِ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ كَمَا زَعَمْتُمْ وَتَقْرِيْرُهٗ اِنَّ الْاِعْتِكَافَ لَا يَصِحُّ اِلَّا بِالصَّوْمِ فَاِذَا نَذَرَ بِالْاِعْتِكَافِ فَقَدْ نَذَرَ بِالصَّوْمِ فَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّجِبَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ ابْتِدَاءً بِمُجَرَّدِ نَذْرِ الْاِعْتِكَافِ وَلٰكِنَّ شَرَفَ الرَّمَضَانِ الْحَاضِرِ عَارَضَهٗ لِاَنَّ الْعِبَادَةَ فِيْ رَمَضَانَ اَفْضَلُ مِنَ الْعِبَادَةِ فِيْ غَيْرِهٖ فَانْتَقَلْنَا مِنَ الصَّوْمِ الْاَصْلِيِّ الْمَقْصُوْدِ اِلٰى صَوْمِ رَمَضَانَ لِهٰذَا الشَّرَفِ الْعَارِضِ وَلَمَّا فَاتَ شَرَفُ رَمَضَانَ عَادَ الصَّوْمُ اِلٰى كَمَالِهٖ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ الْاَصْلِيُّ اَعْنِيْ صَوْمَ النَّفْلِ فَكَاَنَّهٗ صَدَرَ حُكْمٌ مِّنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اَنْ صُوْمُوا النَّفْلَ وَاعْتَكِفُوْا فِيْهِ وَالْحَيٰوةُ اِلَى الرَّمَضَانِ الثَّانِيْ مَوْهُوْمٌ لِاَنَّهٗ وَقْتٌ مَدِيْدٌ يَسْتَوِيْ فِيْهِ الْحَيٰوةُ وَالْمَمَاتُ ثُمَّ اِذَا لَمْ يَصُمْ صَوْمًا مَقْصُوْدًا وَجَاءَ الرَّمَضَانُ الثَّانِيْ لَمْ يَنْتَقِلْ حُكْمُ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلٰى هٰذَا الرَّمَضَانِ الثَّانِيْ وَاِنَّمَا قَالَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِاَنَّهٗ اِذَا لَمْ يَصُمْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الصَّوْمِ لَمْ يَجُزِ الْاِعْتِكَافُ فِيْ قَضَاءِ رَمَضَانَ الْبَتَّةَ۔

(ترجمہ) مصنفؒ د دی اعتراض جواب پہ خپل دی قول سرہ ورکړے دے، او پہ دی صورت کښې چہ کلہ یو شخص د رمضان پہ میاشت کښې د اعتکاف نذر منلے وی، لیکن دۀ روژہ ونیولہ او اعتکاف ئے ونہ کړو، نو د دی اعتکاف قضاء بہ د صوم مقصود سرہ واجب وی، ځکہ چہ رجوع د اعتکاف د شرط کمال طرف تہ کیږی، د او وجہ نہ دہ چہ قضاء پہ بل سبب سرہ واجب شوی دہ، لیعنی پہ دی صورت کښې چہ یو شخص پہ یو خاص رمضان کښې د اعتکاف نذر وکړو، او دۀ روژہ ونیولہ خو لیکن ډیو مانع لیعنی مرض د وجهی نہ اعتکاف ونہ کړو نو د دی اعتکاف قضاء بہ د صوم مقصود لیعنی نفلی روژے سرہ واجب وی، وجہ دا دہ چہ د اعتکاف د شرط رجوع کمال طرف تہ کیږی، او هغہ نفلی روژہ دہ، دا وجہ نہ دہ چہ د قضاء وجوب پہ یو بل سبب سرہ شوے دے، بلکہ چہ تا وویلے دی، د دی مسئلے تقریر دا دے، چہ اعتکاف صرف روژے سرہ صحیح دے، لهٰذا کلہ چہ څوک د اعتکاف نذر وکړی نو دۀ بہ د روژے نذر هم کړے وی، پس مناسبہ دا دہ چہ هم اول د دا اعتکاف د نذر د وجهی نہ صوم مقصود لیعنی نفلی روژہ واجب وی، لیکن د موجودہ رمضان ورسرہ تعارض راغلو، وجہ دا دہ چہ پہ رمضان کښې عبادت د ماسوئی د رمضان نہ افضل دے، پس مونږ انتقال وکړو، د دی عارض شوی شرافت د وجهی د صوم مقصود نہ صوم رمضان طرف تہ، او هر کلہ چہ شرافت د رمضان فوت شو نو ی وړوه خپل کمال طرف تہ واپس شوہ، او هغہ صوم مقصود لیعنی نفلی روژہ دہ، گویا د الله پاک د طرف نہ دا حکم صادر شو چہ تاسو نفلی روژہ ونیسی او پہ هغے کښې اعتکاف وکړی، او رمضان بوری چونکہ ژوند موهوم دے، ځکہ دا یو وږده زمانہ دہ، چہ مرگ او ژوند پہ کښې برابر دی، بیا ئے هر کلہ چہ صوم مقصود ونہ نیو لو او بل رمضان راغلو نو حکم د الله پاک دی، بل رمضان طرف تہ منتقل کیږی نہ۔

مصنفؒ و فرمایل چہ دۀ روژہ ونیولہ او اعتکاف ئے ونہ کړو وجہ دا دہ چہ هر کلہ دۀ د داسی مرض د وجهی نہ روژہ ونہ نیولہ کوم چہ د روژے نہ مانع دے، نو پہ دی وخت کښې بہ پہ قضاء د رمضان کښې اعتکاف جائز وی۔

(تشریح) د پورتہ ذکر شوی اعتراض جواب دا دے کہ چا دیو متعین رمضان د اعتکاف نذر ومنلو او د هغے روژے ئے ونیولے مگر اعتکاف ئے ونہ کړلو، نو د اعتکاف قضاء

د نفلي روژو سره د دې وجهې نه واجب کېږي چه د اعتکاف شرط يعنې روژه خپل کمال طرف
ته واپس کېږي، کوم چه نفل روژه ده، دا خبره نه ده چه قضاء د يو بل سبب د وجهې
نه واجب شوې ده، لکه څنګه چه د معترض خيال دے، د دې تفصيل دا دے چه اعتکاف
بغير د روژې نه، نه صحيح کېږي، لکه چه حديث کښې (لا اعتکاف الا بالصوم (دارقطني) مګر
د لته کښې د اعتکاف نه واجب اعتکاف مراد دے، نو حاصل دا شو چه د واجب اعتکاف
د پاره روژه شرط ده، او س که څوک کس د اعتکاف نذر کوي نو مطلب به دا وي
چه د ے د روژې هم نذر کوي، ځکه په خپل ځان باندې د مشروط واجب کولو
سره شرط هم واجب کېږي، نو د اعتکاف (مشروط) لازم کولو سره به شرط (روژه)
هم لازم کېږي، بهرحال د اعتکاف نذر منلو سره خو مناسب دا وه چه هم په
شروع کښې مقصوده صوم يعنې نفلي روژه واجب کيدلے، ليکن موجوده رمضان په
کوم کښې چه د اعتکاف نذر منلے شوے دے، د هغه شرافت او فضيلت د نفلي روژې
معارض وګرځيدلو يعنې په دې باندې غالب راغلو ده، ځکه د رمضان عبادت د غير
رمضان د عبادت نه افضل او اشرف دے، ځکه حديث کښې راغلي دي چه چا په رمضان
کښې نفلي کار وکړلو هغه به غير رمضان کښې د فرض ادا کولو برابر دے او چا چه
په رمضان کښې فرض ادا کړل هغه به غير رمضان کښې د اويا فرضو ادا کولو برابر
دے، بهرحال د رمضان عبادت د ما سوئ د رمضان افضل او اشرف دے، پس د دې
عارض، شرافت د وجهې نه موښ ره د مقصودي صوم نه يعنې نفلي روژې نه د رمضان روژو
طرف ته منتقل شولو، يعنې د منلے شوي اعتکاف په زمانه کښې د نفلي روژو په ځائے
باندې د رمضان د روژو حکم وکړے شو، مګر هرکله چه د رمضان روژو نيولو او اعتکاف
نه کولو سره د رمضان فضيلت او شرافت ختم شو نو بيا به روژه خپل کمال طرف ته
واپس کېږي، او کمال صوم، صوم مقصود نفلي روژه ده پس د رمضان تيريدلو نه
پس ګويا د الله طرف نه دا حکم وشو چه نفلي روژه ونيسى او په دې کښې اعتکاف
وکړي، حاصل دا چه ابتداءً هم نفلي روژه واجب شوې ده او د اعتکاف قضاء
هم په نفلي روژو کښې واجب شوې ده لهٰذا ثابته شوه چه کوم سبب د اعتکاف د
اداء دو هم هغه سبب د اعتکاف د قضاء هم دے، او هرکله چه د اعتکاف د ادا سبب

هم د دهٔ د قضا سبب دے ، نو معترض دا اعتراض چه دا د سبب دَ قضا سبب نه غو
دے، بیا نه وارد یږی ، البته دلته کښی دا اعتراض وارد یدلے شی چه د موجو
رمضان شرافت اگر چه فوت شوے دے لیکن د ائنده رمضان انتظار کولو سره
شرافت بیا حاصلولے شی ، نو د دی جواب دا دے چه ائنده رمضانه پورې ژوند
دے خکه دا یو وړده زمانه ده ، په کوم کښی چه مرګ او ژوند دواړه برابر دی –
کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک
ترجمه :- خوک به باقی شوی ستا د زلفو سر کولو پورې ۔
صاحب نورالانوار وائی که د بل رمضان را تللو پورې دی کس په نفلی روزو کښی دَ
اعتکاف قضاء ونه کړه بلکه دویم رمضان را غلو نو د الله پاک حکم یعنی د اعتکاف
د قضاء حکم دی ، دویم رمضان ته منتقل کیږی نه ، وجه دا ده چه دا دویم رمضان د
خودَ اوّل رمضان نائب دے ، او نهٔ د نذر منلے شوی اعتکاف محل دے خکه د نذر اد
محل خو اوّل رمضان وو ، پس هر کله چه دا دواړه خبری نشته دے نو په دی دویم رمضا
کښی دَ اعتکاف قضاء هم صحیح نه ده ، شارحؒ وائی چه ماتنؒ ویلی دی ، فَصَامَ وَلَمْ
یَعْتَکِف - د دی وجه دا ده چه کله چې ته نذر کوونکی د څه عذر په وجه باندی روژه
نه دی نیولی نو دے بلا شبه د رمضان د قضاء په زمانه کښی د اعتکاف قضاء کولے
شی ، وجه دا ده چه دا عتکاف اتصال حکماً د صوم رمضان سره باقی پاتی دے او هر کله چه اع
د صوم رمضان سره حکماً متصل دے نو د اعتکاف شرط (روژه) به خپل کمال یعنی نفلی
طرف ته واپس کیږی نه -

ثُمَّ شَرَعَ المُصَّ فِیْ بَیَانِ تَقْسِیْمِ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ اِلٰی اَنْوَاعِهِمَا فَقَالَ وَالْاَدَاءُ
اَنْوَاعٌ کَامِلٌ وَ قَاصِرٌ وَمَا هُوَ شَبِیْهٌ بِالْقَضَاءِ وَ فِیْ هٰذَا التَّقْسِیْمِ مُسَامَحَةٌ
لِاَنَّ الْاَقْسَامَ لَا تُقَابِلُ فِیْمَا بَیْنَهَا وَیَنْبَغِیْ اَنْ یَّقُوْلَ وَالْاَدَاءُ اَنْوَاعٌ اَدَاءٌ
مَحْضٌ وَهُوَ نَوْعَانِ کَامِلٌ وَ قَاصِرٌ وَاَدَاءٌ هُوَ شَبِیْهٌ بِالْقَضَاءِ وَ یُعْنٰی
بِالْاَدَاءِ الْمَحْضِ مَا لَا یَکُوْنُ فِیْهِ شَبِیْهٌ بِالْقَضَاءِ بِوَجْهٍ مِّنَ الْوُجُوْهِ لَا مِنْ حَیْثُ
تَغَیُّرُ الْوَقْتِ وَلَا مِنْ حَیْثُ اِلْتِزَامِهٖ وَ یُعْنٰی بِالشَّبِیْهِ بِالْقَضَاءِ مَا فِیْهِ شَبِیْهٌ

بِهٖ مِنْ حَیْثُ الْتِزَامِهٖ وَیُعْنٰی بِالْکَامِلِ مَا یُؤَدّٰی عَلَی الْوَجْهِ الَّذِیْ شُرِعَ عَلَیْهِ وَبِالْقَاصِرِ مَا هُوَ خِلَافُهٗ۔

(ترجمہ) بیا مصنّفؒ د اداء او د قضاء تقسیم خپلوا نوا عو طرف ته شروع کړه دی وجه فرمائی د اداء څو قسمه دی، کامل، قاصر، او مشابه بالقضاء، په دی تقسیم کښی تسامح ده ځکه د اقسامو په مابین کښی یو بل سره تقابل نشته دے مناسب داوه چه مصنفؒ داسی فرمایلے وے د اداء څو قسمونه دی، ادائے محض او دی دوه قسمونه دی، کامل، او قاصر او هغه اداء کومه چه مشابه ده د قضاء سره او ادائے محض نه مراد هغه ده چه د قضاء سره څه مشابهت نه لری، نه د وقت د تغیر لحاظ سره او نه هغه د التزام لحاظ سره او شبیه بالقضاء نه مراد هغه ده د چا د قضاء سره ئے د التزام په لحاظ سره مشابهت وی، او کامل نه مراد هغه څیز دے چه کومی طریقی سره مشروع شوے وی هم هغه طریقی سره اداء شی، او قاصر نه مراد هغه کوم چه د کامل خلاف وی،

(تشریح) مصنّف رحمه الله تعالیٰ دلته کښی د اداء او د قضاء تقسیم بیانوی، فرمائی چه د اداء دری قسمونه دی - (۱) ادائے کامل (۲) اداء قاصر (۳) اداء مشابه بالقضاء ملّا جیونؒ د فرمائیل چه د ماتنؒ بیان کړے شوی تقسیم کښی تسامح ده، په دی شان سره چه د یو تقسیم د اقسامو په مابین کښی یو بل سره تقابل ضروری وے، حالانکه پورته ذکر شوی اقسامو په مابین کښی تقابل موجود نه دے وجه داده چه هغه اداء کومه چه مشابه ده د قضاء سره په دی کښی که دمو نځ د پوره حقوقو لحاظ ساتل شوے وی نو دا په اداء کامل کښی داخله ده، او که د پوره ته حقوقو لحاظ په کښی نه وی ساتل شوے نو په اداء قاصر کښی داخله ده، حاصل دا چه دریم قسم د اوّل دوه قسمونو سره جمع کیږی، او هر کله چه دریم قسم د اوّل قسمونو سره جمع کیدے شی نو په دی کښی تقابل پاتی نه شو، حالانکه د یو قسم د اقسامو په مابین کښی تقابل ضروری دے،

صاحب نور الانوار د اصلاح په انداز کښی فرمائی چه مناسبه داوه چه مصنّفؒ داسے ویلے وے، چه اوّل د اداء دوه قسمونه دی، (۱) اداء محض (۲) اداء مشابه بالقضاء بیا د اداء محض دوه قسمونه دی، اداء کامل، اداء قاصر، په دی صورت

کښې دادا، او لسنو دداړه وقسمونو ادا، محض او ادا، مشابه بالقضاء په منځ کښې هم تقابل موجود دے، ځکه چه دادا، محض نه مراد دا دے چه په ادا، کښې په یو اعتبار سره هم د قضاء سره مشابهت موجود نه وي ، نه د وقت د تغیر په لحاظ سره او نه دالتزام ادا، په لحاظ سره یعنې په ادا، محض کښې دا سې نه کیږي چه التزام خو په یو جهت سره وشي او ادا، دې په دويم جهت سره شي ، او ادا، مشابه بالقضاء نه مراد دا دے چه په ادا، کښې دالتزام په لحاظ سره د قضاء سره مشابهت موجود وي ، یعنې ادا، مشابه بالقضاء کښې دادا، التزام په یو جهت موجود وي ، او ادائیګي په دويم جهت سره کیږي ، او د ادائے محض په دواړه قسمونو کامل او قاصر په مابین کښې تقابل موجود دے ، ځکه چه ادا، کامل نه مراد هغه شی دے کوم چه څرنګه مشروع شوے وي هم هغه شان ادا، شي او قاصر نه مراد هغه شئ دے کوم چه څرنګه شروع شوے دی هغه شان ادا، نه کړے شي ،

كَالصَّلٰوةِ بِجَمَاعَةٍ مِثَالٌ لِلْاَدَاءِ الْكَامِلِ فَاِنَّهٗ اَدَاءٌ عَلٰى حَسَبِ مَا شُرِعَ فَاِنَّ الصَّلٰوةَ مَا شُرِعَتْ اِلَّا بِجَمَاعَةٍ لِاَنَّ جِبْرَئِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَّمَ الرَّسُوْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْجَمَاعَةِ فِيْ يَوْمَيْنِ وَالصَّلٰوةُ مُنْفَرِدًا مِثَالٌ لِلْاَدَاءِ الْقَاصِرِ فَاِنَّهٗ اَدَاءٌ عَلٰى خِلَافِ مَا شُرِعَ عَلَيْهِ وَلِهٰذَا يَسْقُطُ وُجُوْبُ الْجَهْرِ فِي الْجَهْرِيَّةِ عَنِ الْمُنْفَرِدِ وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاِمَامِ حَتّٰى يَتَغَيَّرُ فَرْضُهٗ بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ مِثَالٌ لِلْاَدَاءِ الشَّبِيْهِ بِالْقَضَاءِ فَاِنَّ اللَّاحِقَ هُوَ الَّذِيْ اِلْتَزَمَ الْاَدَاءَ مَعَ الْاِمَامِ مِنْ اَوَّلِ التَّحْرِيْمَةِ ثُمَّ سَبَقَهُ الْحَدَثُ فَتَوَضَّأَ وَاَتَمَّ بَقِيَّةَ الصَّلٰوةِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاِمَامِ فَاِنَّ هٰذَا الْاِتْمَامَ اَدَاءٌ مِنْ حَيْثُ بَقَاءِ الْوَقْتِ وَشَبِيْهٌ بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ لَمْ يُؤَدِّ كَمَا الْتَزَمَ۔

**ترجمه**) لکه په جمع سره مونځ دادا، کامل مثال دے ځکه چه دا په مشروع طریقې سره ادا، شوے دے ، او مونځ هم د جماعت سره مشروع شوے دے ځکه چه جبریل علیه السّلام رسول الله صلی الله علیه وسلّم ته دوه ورځې د جمع سره د مونځ تعلیم ورکړے دے ، او یوازې مونځ کول د ادائے قاصر مثال دے

ځکه د اداء د مشروع طریقې خلاف ده ، دی وجه نه په جهري مونځ کښې د منفرد نه د جهر وجوب ساقط شوے دے ، او د امام د فراغت نه پس د لاحق مقتدی فعل تردی چه د لاحق فرض د اقامت په نیت سره نه متغیر کیږی ، د اداء مشابه بالقضاء مثال دے ، ځکه لاحق هغه مقتدی دے چا چه د اوّل تحریمے نه د امام سره د اداء التزام کړے وی ، بیا هغه ته حدث لاحق شوے وی بیائے اودس کړے وی او د امام د فراغت نه پس ئے باقی مونځ پوره کړے وی ، ځکه د اتمام د وقت د بقاء په اعتبار سره اداء ده ، او په دې اعتبار سره مشابه بالقضاء ده چه ده ځنګه التزام کړے وو ، هغه شان ئے اداء نه کړو ،

(تشریح) د لته کښې د اداء د دریو قسمو نو مثالونه بیان شوی دی ، دی وجه نه فرمائی چه پنځه واړه مونځونه په جمع سره کول اداء کامل مثال دے ، ځکه د اداء په مشروع طریقې سره ده ، او د جمع سره د مونځ کولو مشروع والی دلیل دادے چه جبریل علیه السّلام نبی علیه السّلام ته دوه ورځې د دې تعلیم ورکړے وو ، د امام ترمذیؒ د بیان مطابق حضرت ابن عباس رضی الله عنهٗ فرمائی چه حضور علیه الصّلوٰة والسلام و فرمائیل چه جبریل علیه السلام د بیت الله شریف په خوا کښې دوه ځلے ځما امامت کړے دے او د ا تاسو ته هم معلومه ده چه امامت د جمع مونځ سره کیږی ، نه د یوازی کس په مانځه کښې پس ثابته شوه چه مونځ د جمع سره مشروع شوے دے ، او یوازی مونځ کول د اداء قاصر مثال دے ځکه دا د مشروع طریقې خلاف ده ، د غه وجه ده چه منفرد نه په جهري مونځونو کښې د جهر سقوط د دی دلیل دے چه د منفرد مونځ اداء کول اداء قاصر ده ځکه چه جهري مونځ کښې جهر د کمال صفت دے ، او د دی وجه دا ده که په جهري مونځ کښې امام جهر ترک کړی نو سجده سهوه واجب کیږی ، پس هر کله چه جهر صفت د کمال دے نو د دی د وجوب ساقط کیدل د قصور علامت دے ، او د منفرد په مونځ کښې چونکه د جهر وجوب ساقط وی ، دی وجه نه د منفرد مونځ اداء کول په اداء قاصر وی ، او د امام د فراغت نه پس د لاحق مقتدی فعل د اداء مشابه بالقضاء مثال دے ، تردی که چرته لاحق مسافر وی نو د اقامت په نیّت د ده فرض نه متغیر کیږی ، د امامت د فراغت نه پس د لاحق مقتدی فعل د اداء مشابه بالقضاء مثال د دی وجې نه دے چه لاحق هغه ته وائی چه د اوّل تحریمې نه د امام

سره شریک وی، او دهٔ د اوّل نه وا خلی تر د اخره پورې د امام سره د اداء کولو التزام کړے وی، لیکن د مانځه په منځ کښې او دس مات شوے وی بیا ئے او دس کړے وی او باقی مونځ ئے د امام د فراغت نه پس پوره کړے وی نو د اتمام یعنی د مونځ پوره کول دی لحاظ سره اداء ده چه د مانځه وقت باقی دے ځکه د وقت د ننه چه کوم مونځ د کړ شی هغه ته اداء و یلے کیږی مګر چونکه لاحق چه ځنګه التزام کړے دے یعنی د امام سره د پوره کولو هغه شان ئے اداء نه کړو بلکه د امام د فراغت نه پس ئے مونځ پوره کړلو دی وجه نه دا اداء ده خو مشابهت لری د قضاء سره.

وَلَمَّا كَانَ مَعْنَى الْأَدَاءِ مِنْ حَيْثُ الْأَصْلِ وَمَعْنَى الْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ التَّبَعِ جُعِلَ أَدَاءً شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءً شَبِيهًا بِالْأَدَاءِ وَثَمَرَةُ كَوْنِهِ أَدَاءً ظَاهِرَةٌ وَلِهٰذَا لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَثَمَرَةُ كَوْنِهِ شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ هِيَ أَنَّهُ لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ بِأَنْ كَانَ هٰذَا اللَّاحِقُ مُسَافِرًا اِقْتَدَى بِمُسَافِرٍ ثُمَّ أَحْدَثَ فَذَهَبَ إِلَى مِصْرٍ لِلْمُتَوَضَّى أَوْ نَوَى الْإِقَامَةَ فِي مَوْضِعِهَا ثُمَّ جَاءَ حَتَّى فَرَغَ الْإِمَامُ وَلَمْ يَتَكَلَّمْ وَشَرَعَ فِي إِتْمَامِ الصَّلٰوةِ فَلَا يُتِمُّ أَرْبَعًا بَلْ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ كَمَا إِذَا كَانَ قَضَاءً مَحْضًا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ فَكَذَا هٰذَا فَإِنْ لَمْ يَقْتَدِ بِمُسَافِرٍ بَلْ بِمُقِيمٍ أَوْ لَمْ يَفْرُغِ الْإِمَامُ بَعْدُ أَوْ تَكَلَّمَ ثُمَّ اسْتَأْنَفَ أَوْ كَانَ مِثْلُ هٰذَا فِي الْمَسْبُوقِ دُوْنَ اللَّاحِقِ يَصِيْرُ فَرْضُهُمْ أَرْبَعًا بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ.

**(ترجمه)** او چونکه د اداء معنی د اصل په اعتبار سره ده او د قضاء معنی د تابع په اعتبار سره ده دی وجه نه دی فعل له اداء مشابه بالقضاء قرار کړے شوه او قضاء مشابه بالاداء قرار نه کړے شوه او د دی د اداء کیدلو ثمره ظاهره ده، دی وجه نه مصنف دی ته و رانه دی والے نه دے کړے او د دی د مشابه بالقضاء کیدلو ثمره دا ده چه د لاحق فرض په دغه وخت کښې د اقامت په نیت کولو سره نه متغیر کیږی، په دی شان سره چه دا لاحق مسافر وو او دهٔ د یو بل مسافر اقتداء وکړه، بیا دی مقتدی ته په منځ

کښې بې اودسي لاحق شوه، بیا دے دَاودس کولو دپاره خپل ښار ته لاړ او یلئے په دغه ځائے کښې دا قامت نیّت اختیار کړو، بیا راغلو تر دې چه امام فارغ شوے وو، او دغه خبرې ونه کړې، او شروع شو په پوره کولو د موځ کښې نو دے به څلور رکعته نه پوره کوې، بلکه دوه رکعته به کوې لکه څرنګه چه د محض قضاء په صورت کښې د مسافر فرض دا قامت په نیّت سره نه متغیّر کیږي د غه شان دا هم، پس که چرته لاحق مسافر د یو مسافر امام اقتداء ونه کړه، بلکه د یو مقیم اقتداءئے وکړه یا تر او سه پورې امام نه وو فارغ شوے، یا دهٔ کلام وکړو، بیائے د سره نه موځ کول شروع کړل یا هم د غه صورت د لاحق نه علاوه په مسبوق کښې هم دې نو د دوې فرض به دَاقامت په نیّت سره څلور رکعته دي ـ

(**تشریح**) وَلَمَّا کان معنی الاداء من حیث الاصل الخ سره د یو سوال جواب ذکر کړے شوے دے، سوال دا دے چه دا داء د ریم قسم نوم اداء مشابه بالقضاء ولے ایښودے شوے دے، قضاء مشابه بالقضاء ولے نه دے کیښودے شوے، د جواب حاصل دا دے چه په دې دریم قسم کښې دا داء معنی اصل ده او د قضاء معنی تابع ده وجه دا ده چه د لاحق مذکوره موځ خو چونکه په وقت کښې د ننه موند ے شوے دے دې وجه نه دا موځ د خپل اصل په اعتبار سره اداء شوے او د وصف په اعتبار سره دا موځ قضاء دے ځکه چه مذکوره لاحق د التزام مطابق خپل موځ اداء نه کړلو، ځکه چه دهٔ التزام کړے وو چه امام سره به خپل موځ پوره کوم حالانکه د امام د فراغت نه پس دهٔ یوازې خپل موځ پوره کړے دے، پس هر کله چه د التزام وصف فوت شو نو د وصف په اعتبار سره د لاحق موځ قضاء شولو،

او وصف خو چونکه تابع وي دې وجه د لاحق په مذکوره موځ د قضاء معنی تابع او اداء معنی اصل شوله او په نوم کیښودلو کښې د اصل اعتبار کولے شي نه د تابع دې وجه نه د دې دریم قسم نوم اداء مشابه بالقضاء کیښودلے شو، نه قضاء مشابه بالاداء ـ

صاحب دَ نور الانوار وائي چه ماتن و فرمائیل چه دَ امام د فراغت نه پس د لاحق فعل دَ صلوٰة اداء مشابه بالقضاء دے، لیکن د دې دا دا وکید لو ثمره بالکل واضح ده

یعنی دامام د فراغت نه پس دلاحق د مونځ اداء ولے ښکاره دے، ځکه چه د دې اداء نه دلاحق ذمّه فارغه کیږی وجه داده که څرته د دې اداء نه دلاحق ذمّه نه فارغیدله نو د وخت په موجودیدلو سره دهٔ نه از سرِنو دوباره د مونځ کولو حکم وکړلے کیدے، پس لاحق ته دوباره دَ مونځ نه کولو حکم د دې دلیل دے چه دَ امام دَ فراغت نه پس دَلاحق مونځ اداء شوے دے او د دهٔ ذمّه فارغه شوې ده، بهر دامام د فراغت نه پس چونکه دلاحق د مونځ اداکیدل ظاهر دی، د دې وجه نه ماتنؒ د دې ذکرونه فرمائیلو، او دَ مشابه بالقضاء کیدلو ثمره داده که لاحق چرته مسافر وی نو دَ مسافر دامام د فراغت نه پس د دهٔ فرض د اقامت کولو په نیّت سره نه بدلیږی، لکه څرنګه چه دَ قضاء محصن په صورت کښې دَ مسافر فرض د اقامت په نیّت سره نه بدلیږی، د دې تفصیل داد ے چه یو مسافر په بل مسافر پسې په رباعی مونځ کښې تابعداری وکړله، بیا مسافر مقتدی ته په دوران د مونځ کښې بے اودسی پیښه شوه، بیا دے د اودس کولو په نیت سره خپل وطن ته لاړلو یا ده هم په دغه ځائے کښې د اقامت نیّت وکړلو، بیا دے د مونځ پوره کولو دپاره د اسې وخت راغلو چه امام مونځ پوره کړے وو، په دې دوران کښې دهٔ څه خبرې هم نه دی کړې او خپل مونځ ئے پوره کول شروع کړل، نو په دې صورت کښې به دا لاحق پوره څلور رکعته نه کوی، بلکه دوه رکعته به کوی، څرنګه چه دَ قضاء محصن په صورت کښې دَ دهٔ فرض په نیّت د اقامت سره نه بدلیږی، د غه شان په دې صورت کښې هم د ده فرض د اقامت په نیّت سره نه بدلیږی یعنی که په چا باندې په حالت د سفر کښې د رباعی مونځونه مثلاً ظهر، عصر، عشاء قضاء واجبه شوه، او بیا دهٔ دَ اقامت نیّت وکړلو، یا خپل وطن اصل ته داخل شولو، نو دَ اقامت په نیت یلره یا خپل وطن ته د داخلید و په وجه باندې د دهٔ فرض یعنی دوه رکعته څلور رکعتونو طرف ته نه اړوی بلکه په دهٔ باندې هم د دوه رکعتونو قضاء واجبه ده، څلور رکعته واجب نه دی، دغه شان که لاحق مسافر هم د اقامت نیّت وکړي، دامام د فراغت نه پس یا د اودس کولو په غرض خپل ښار ته داخل شی نو د دهٔ فرض نه متغیّر کیږی، یعنی په دهٔ باندې هم دوه رکعته پوره کول واجب دی، څلور رکعته پوره کول واجب نه دی، حاصل دا چه دلاحق مسافر دا مونځ چونکه دَ قضاء محصن سره مشابهت لری د دې وجهې نه دیته مشابه بالقضاء

ویلے شو۔

فان لم یقتد بمسافر الخ سره دهغه قیوداتو فوائد ذکر کوی، کوم قیودات چه داداء مشابه بالقضاء په مثال کښی ذکر شوی دی، دی وجه نه فرمائی که لاحق مسافر د مسافر اقتداء ونه کړله بلکه دمقیم اقتدائے وکړله، په منځ کښی دبے اودسی پیښیدلو د وجهٔ دا اودس کولو په غرض خپل وطن ته لاړو یا دهٔ د اقامت نیّت وکړلو، او بیا دامام د فراغت نه پس را غلو او دچا سره ئے خبری ونه کړے نو دا لاحق مسافر به پورهٔ څلور رکعته کوی، مګر دا خیال دی وی چه دا څلور رکعته دامام د فراغت نه پس دا قامت نیّت کولو سره نه دی لازم شوی، بلکه هم د تحریمے په اوّل سره دامام د تابعداری د وجهٔ لازم شوی دی، او که چرته لاحق مسافر دامام د فراغت نه وړاندی را غلو او د امام سره مونځ شروع کړلو، نو بیا هم د اقامت په نیّت سره او خپل وطن ته داخلید و په وجه باندی دده فرض څلور رکعته شی، وجه داده چه دلاحق په فعل کښی د قضاء مشابهت دامام د فراغت نه پس پیدا کیږی او دلته کښی دامام فراغت و لے نه دے موجود نو اقامت په اداء باندی جاری شولو نه په قضاء باندی، او اداء دا قامت په نیّت سره د دوه رکعتو نو څلور رکعتو نو طرف ته بدلیږی، دی وجه نه په دی صورت کښی به لاحق مسافر څلور رکعته پوره کوی، او که چرته لاحق مسافر دامام د فراغت نه پس خبری وکړلی، نو دے به هم څلور رکعته پوره کوی، ځکه چه په کلام کولو سره دده مونځ باطل شولو او دے به دی مونځ لره دوباره اداء کوی، دی وجه نه دا قامت نیّت په اداء باندی جاری شولو، او اداء د څلور رکعتو نو نه دوه رکعتو نو طرف ته به اړوی، او که چرته دا صورت په مسبوق کښی پیښ شولو، یعنی یو مسافر دبل مسافر په رباعی مونځ کښی دامام د یو رکعت کولو نه پس تابعداری وکړله، بیا هر کله چه د امام مونځ پوره شولو، نو دی مسافر مقتدی د اقامت نیّت وکړلو، نو دا مسافر مقتدی به پوره څلور رکعته کوی، وجه داده چه د اقامت نیّت ددی مسافر مقتدی په مونځ باندی جاری شوے دے، او دے په دے باقی مونځ کښی من کل الوجوه اداء کونکے دے، ځکه وخت هم باقی دے، او ده ددی مقدار دامام سره د اداء کولو التزام هم نه دے کړے، چه ددی په خلاف کولو سره قضاء کونکے شمار شی، پس هر کله چه د اقامت نیّت سره متغیر کیږی۔

نو دمسبوق مسافر فرض بہ هم د اقامت پہ نیت سرہ د دوہ رکعتونو نہ خلوه د ک
طرف نہ متغیر کوی،

ثُمَّ اِنَّ هٰذَا الْاَقْسَامَ الثَّلٰثَ كَمَا تَجْرِىْ فِىْ حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى تَجْرِىْ فِىْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ اَيْضًا فَقَالَ وَمِنْهَا رَدُّ عَيْنِ الْمَغْصُوْبِ اَىْ وَمِنْ اَنْوَاعِ الْاَدَاءِ رَدُّ عَيْنِ الشَّئِ الَّذِىْ غَصَبَهٗ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِىْ غَصَبَهٗ اِلَى الْمَالِكِ بِدُوْنِ اَنْ يَكُوْنَ الْمَغْصُوْبُ مُشْتَغِلًا بِالْجِنَايَةِ اَوْ بِالدَّيْنِ وَبِدُوْنِ اَنْ يَكُوْنَ نَاقِصًا بِنُقْصَانٍ حِسِّىٍّ فَهٰذَا نَظِيْرُ الْاَدَاءِ الْكَامِلِ لِاَنَّهٗ اَدَاءٌ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِىْ غَصَبَهٗ مِنْ غَيْرِ فُتُوْرٍ وَمِثْلُهٗ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْمَبِيْعِ اِلَى الْمُشْتَرِىْ وَتَسْلِيْمُ بَدَلِ الصَّرْفِ وَالْمُسْلَمِ فِيْهِ اِلَيْهِ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِىْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ۔

(ترجمہ) بیا دا د اداری وارہ قسمونہ څرنګہ چہ د اللّٰہ پہ حقونو کښې جاری کیږی د غہ شان د بندګانو پہ حقونو کښې هم جاری کیږی، دی وجہ نہ مصنفؒ او فرما اوداداء پہ اقسامو کښې عین مغصوب لرہ واپس کول دی یعنی رحقوق العباد کښې) د اداء پہ اقسامو کښې مغصوب لرہ د مالک طرف تہ پہ هغہ وصف سرہ واپس کول دی کوم وصف سرہ چہ ئے غصب کړے وو، بغیر د دی خبری چہ مغصوب څہ جنایت یا قرض سرہ مشغول وی، او بغیر د دینہ چہ هغہ څہ حسی نقصان سرہ ناقص وی، پس دا د اداء ئے نظیر کامل دے، ځکہ چہ دا بغیر د څہ نقصان نہ هغہ وضف سرہ اداکول دی کوم و صف سرہ چہ ئے غصب کړے وو، او د دی پہ شان عین مبیع لرہ مشتری تہ سپارل او بدل صرف او مسلم فیہ هغہ لرہ حوالہ کول هغہ وصف سرہ پہ کوم باندې چہ بیع واقع شوی دہ،

(تشریح) شارحؒ و فرمائیل چہ د اداء مذکورہ اقسام ثلثہ (۱) اداء کامل (۲) اداء قاصر (۳) مشابہ بالقضاء څرنګہ چہ د اللّٰہ پہ حقوقو کښې جاری کیږی، لکہ څرنګہ چہ وړاندې تیر شول د غہ شان پہ حقونو د بندګانو کښې هم جاری کیږی، دی وجہ نہ فاضل مصنفؒ و فرمائیل کہ چرتہ غصب کونکی مالک لرہ غصب شوے څیز واپس کړو

اوکوم وصف سره ئے چه غصب کړے هم هغه وصف لره واپس کړو نو دا کامله ادا ده ، کوم وصف سره ئے چه غصب کړے وو ، هغه وصف سره د واپس کولو مطلب دا دے چه مثال په طور مغصوب غلام وے نو د غه غلام د غاصب په قبضه کښې نه خو دا سې جنایت وکړو چه د هغې په وجه د ده رقبه مستحق شوی وی ، یعنی قصداً ئے یو انسان لره نه وی قتل کړے ، او نه ئے د غاصب په لاس کښې د کوم انسان مال هلاک کړے وی چه ضمان د ده رقبه سره متعلق شی ، او نه په ده کښې څه حتّی نقصان پیدا شوے وی ، یعنی د ده یو اندام ضائع شوے نه وی ، بهرحال که چرته مغصوب غلام د غاصب په قبضه کښې نه خو د څه جنایت ارتکاب کړے وی او نه ئے څه داسې څه کار کړے وی ، چه د هغې د وجې نه په مالی تاوان لازم شوے وی ، او نه په کښې څه حتّی نقصان پیدا شوے وی نو مالک ته داسې غلام واپس کول ادائے کامل ده ، د غه شان که بائع بعینه هم هغه مبیعه مشتری ته حواله کړی په کوم باندی چه عقد شوے وی ، او په عقد صرف کښې یو د عقد کونکو نه بغیر هغه بدل صرف بل ته وسپارلو په کوم باندی چه عقد صرف شوے وو . او په عقد سلم کښې مسلم الیه بعینه هغه مسلم فیه رب السلم ته حواله کړو په کوم باندی چه عقد سلم واقع شوے وو . نو دا هم دادائے کامل نظیر دے ،

**(فوائد)** د بیع څو قسمونه دی . (۱) بیع مطلق (۲) بیع مقایضه (۳) بیع صرف (۴) بیع سلم - بیع مطلق بیع العین بالدّین عین څیز لره د سرو او سپینو زرو په بدله کښې خرڅول په دی بیع کښې د عین څیز مبیع کیدل او د دین (سره او سپین زر) ثمن کیدل متعیّن دی ، بیع مقایضه بیع العین بالعین یعنی عین څیز لره او عین څیز په عرض کښې خرڅول مثلاً د غنمو په بدله کښې کپړه خرڅول او بیع الصرف د بیع الدّین بالدّین نوم دے ، یعنی ثمن لره د ثمن په عوض کښې خرڅول په دی دواړو قسمو نو کښې په عوضینو کښې هر یو ثمن هم دے او مبیعه هم ده او بیع سلم د بیع الاجل بالعاجل نوم دے ، یعنی مواجل څیز لره د معجّل په بدله کښې خرڅول ، کوم سړے چه شئ معجّل ادا کوی هغه ته رب السلم وائی او شئ معجّل ته رأس المال وائی او خوک چه شئ موجل لره ادا کوی هغه ته مسلم الیه او شئ مؤجل ته مسلم فیه وائی دا هم خیال پکار دے چه په بیع صرف کښې د جدا کیدلو نه وړاندې په عوضینو باندې

قبضه کول شرط دی او په بیع سلم کښې په رأس المال باندې قبضه کول شرط دی

وَرَدُّهُ مَشْغُولاً بِالْجِنَايَةِ نَظِيرٌ لِلْاَدَاءِ الْقَاصِرِ اَيْ رَدُّ الشَّيْءِ الْمَغْصُوبِ حَالَ كَوْنِهِ مَشْغُولاً بِالْجِنَايَةِ اَوْ بِالدَّيْنِ بِاَنْ غَصَبَ عَبْدًا فَارِغًا ثُمَّ لَحِقَهُ الدَّيْنُ اَوِ الْجِنَايَةُ فِي يَدِ الْغَاصِبِ وَمِثْلُهُ تَسْلِيمُ الْمَبِيعِ حَالَ كَوْنِهِ مَشْغُولاً بِالْجِنَايَةِ اَوْ بِالدَّيْنِ اَوْ بِالْمَرَضِ فَفِي هٰذَا كُلِّهِ اِنْ هَلَكَ الْمَغْصُوبُ وَالْمَبِيعُ فِي يَدِ الْمَالِكِ وَالْمُشْتَرِيْ بِاٰفَةٍ سَمَاوِيَّةٍ بَرِئَتْ ذِمَّةُ الْغَاصِبِ وَالْبَائِعِ لِكَوْنِهِ اَدَاءً وَلَوْ دَفَعَهُ الْمَالِكُ اِلٰى وَلِيِّ الْجِنَايَةِ اَوْ بِيْعَ فِي الدَّيْنِ رَجَعَ الْمَالِكُ عَلَى الْغَاصِبِ بِالْقِيْمَةِ وَالْمُشْتَرِيْ عَلَى الْبَائِعِ بِالثَّمَنِ۔

(ترجمه) او شئ مغضوب لره په جنايت سره واپس کول داد قاصرے ادا نظير دے، يعنې مغصوب څيز لره په داسې حالت کښې واپس کول چه هغه په جنايت يا قرض سره مشغول وي، په داسې شان چه د يو داسې غلام غضب کړے وو، چه هغه د قرض او د جنايت نه بالکل پاك وو، بيا د ته د غاصب په بيع کښې قرض يا جنايت لاحق شو، او په مثل د دې مبيع لره په داسې حالت کښې واپس کول، چه هغه د جنايت يا قرض، يا مرض سره مشغول وي، ليس دې په دې تمامو صورتو کښې که چرته مغصوب او مبيع د څه آسماني آفت په وجه باندې د مالك او مشتري په لاس کښې هلاک شول، نو د بائع او د غاصب ذمّه بري شوله، ځکه چه دا حواله کول ادا ء ده او که چرته مالك دې مبيع لره يا مغصوب لره ولي د جنايت ته ورکړل يا په قرضو کښې خرچ کړل نو مالك به د غاصب نه قيمت واپس اخلي، او مشتري به د بائع نه ثمن واپس اخلي۔

(تشريح) په حقوق العباد کښې د ادائے قاصر نظير دادے چه يو کس يو داسې غلام لره غصب کړو چه هغه د جنايت، قرض او حسّي نقصان نه بالکل پاك او صفا وي يعنې نه خو هغه د څه جنايت ارتکاب کړے وي، او نه په هغه باندې څه مال تاوان لازم شوے وي، او نه په هغه کښې څه ظاهري عيب او نقصان شته دے، مګر د غاصب د قبضے په دوران کښې د يو بے ګناه سړي لره قصداً قتل کړلو او د دې په وجه باندې په

دهٔ باندی قصاص واجب شولو، یادَ چامال ئے هلاک کړلو او ددی په وجه باندی په دهٔ باندی مالی تاوان لازم شولو، یا په دهٔ کښی څه حسّی نقصان او عیب پیدا شولو، پس په داسی حالت کښی که چرته دا غلام مالک ته حواله کړے شو، نو دا قاصره ادا ده، ځکه دا غلام چه په کوم وصف سره غضب کړے شوے وو په هغه وصف سره ادا نه کړے شو، د غه شان یو مبیع غلام د بیع په وخت کښی د جنایت، قرض او مرض وغیره تمام څیزونو نه فارغ او پاک او صاف وی، مګر د مشتری حواله هله شو چه دغه جنایت ارتکاب ئے کړے وو، یا په دهٔ باندی مالی تاوان لازم شوے وی یا په یو ظاهری عیب او مرض کښی اخته شوے وو، نو دا هم قاصره ادا ده، په دی تمام صورتونو کښی که چرته غلام مغصوب د مالک په قبضه کښی او مبیعه د مشتری په قبضه کښی په څه اسمانی آفت سره هلاک شو ل، نو د غاصب او د بائع ذمّه به خلاصه شی، ځکه چه دوی طرف نه حواله کول دادا ده، اګرچه قاصره ادا ده، او په ادا کولو سره دادا کو نکی ذمّه بری کیږی، لهٰذا د دوی ذمّه به هم بری کیږی، او که چرته مالک او مشتری مذکوره غلام لره دمقتول وارثانو ته ورکړو، یا په دهٔ باندی چه کوم قرض یا ضمان واجب شوے وو، دهغے دادا کولو دپاره ئے خرچ کړلو، نو مالک به د غاصب نه د غلام قیمت وصول کوی، او مشتری به د بائع نه خپل ورکړے شوے ثمن وصول کوی،

حُکم د مالک قبضه د مغصوب غلام نه او د مشتری قبضه د مبیع غلام نه په داسی سبب سره زائله شوی ده، کوم سبب چه د بائع او غاصب په قبضه کښی مالک ته د غاصب نه د قیمت واپس اخستلو او مشتری لره د بائع نه د ثمن واپس اخستلو حق وی، لهٰذا په دی صورت کښی به هم مالک لره د غاصب نه د قیمت واپس اخستلو حق حاصل وی، او مشتری لره به د بائع نه د ثمن واپس اخستلو حق وی،

**( فوائد )** د بازار ریټ او عوض ته قیمت ویلے شی او د عاقدینو په مینځ کښی مقرّر شده عوض ته ثمن وائی ثمن د قیمت برابر هم کیدے شی او کم او زیات هم۔

وَاِمْهَارُ عَبْدِ غَيْرِهٖ وَتَسْلِيْمُهٗ بَعْدَ الشِّرَاءِ نَظِيْرٌ لِلْاَدَاءِ الشَّبِيْهِ بِالْقَضَاءِ اَیْ اَمْهَرَ رَجُلٌ عَبْدَ الْغَيْرِ فِیْ نِكَاحِ اِمْرَاَتِهٖ ثُمَّ سَلَّمَهٗ اِلَيْهَا بَعْدَ الشِّرَاءِ فَهُوَ اَدَاءٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ سَلَّمَ عَيْنَ الْعَبْدِ الَّذِیْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ وَشَبِيْهٌ بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ اَنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوْجِبُ تَبَدُّلَ الْعَيْنِ حُكْمًا فَاِذَا كَانَ الْعَبْدُ مَمْلُوْكًا لِلْمَالِكِ كَانَ شَخْصًا اٰخَرَ ثُمَّ اِذَا اشْتَرَاهُ الزَّوْجُ كَانَ شَخْصًا اٰخَرَ وَاِذَا سَلَّمَهٗ اِلَيْهَا كَانَ شَخْصًا اٰخَرَ وَالْحُجَّةُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلٰى بَرِيْرَةَ يَوْمًا فَقَدَّمَتْ اِلَيْهِ تَمْرًا وَكَانَ الْقِدْرُ يَغْلِیْ مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلَا تَجْعَلِيْنَ لَنَا نَصِيْبًا مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَتْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اِنَّهٗ لَحْمٌ تُصُدِّقَ عَلَیَّ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكِ صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ يَعْنِیْ اِذَا اَخَذْتِهٖ مِنَ الْمَالِكِ كَانَ صَدَقَةً عَلَيْكِ وَاِذَا اَعْطَيْتِهٖ اِيَّانَا تَصِيْرُ هَدِيَّةً لَنَا فَعُلِمَ اَنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوْجِبُ تَبَدُّلًا فِی الْعَيْنِ وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ كَثِيْرٌ مِنَ الْمَسَائِلِ۔

(ترجمہ) او دَ بل غلام مهر مقرر کول او داخستلو نه پس هغه لره حواله کول دا اداء مشابه بالقضاء نظير دے، يعنی يو سړی دَ خپلے ښځے په نکاح کښی دبل غلام مهر مقرر کړو، بيائے داخستلو نه پس خپلی ښځی ته وسپارلو، نو دا په دی اعتبار سره اداء ده چه دهٔ بعينه هغه غلام حواله کړلو په کوم باندی چه عقد نکاح شوے وو، او مشابه بالقضاء دی وجهی نه ده چه دَ ملکيّت بدل والے حُکماً د عين بدل والی لره واجبوی، پس هر کله چه غلام د مالک مملوک وو، نو جدا شخص وو، بيا هر کله چه خاوند واخستلو نو جدا شخص شو او کله چه ئے د خپلی ښځی حواله کړلو نو جُدا شخص شولو، او په دی سلسله کښی دليل دادے چه يو وارئ حضور عليه السّلام حضرت بريرہؓ کره تشريف يو وړلو هغوی د حضور صلی الله عليه وسلم په خدمت کښی چواری وړاندی کړلے او حال داوو چه په کهتوی کښی غوښے جوش وهلو، نو حضور عليه السّلام ورته وفرمائيل چه تهٔ به موږ لره دَ غوښے نه څه حصّه نه راکوی، هغه وفرمائيل چه يا رسول الله صلی الله عليه و سلّم دا موږ ته صدقه

په طور باندی را غلی ده ، نو رسول الله صلی الله علیه وسلم و فرمائیل چه ستاسو
د پاره صدقه ده ، او زمونږ د پاره هدیه ده ، یعنی دا چه کله تا د مالک نه اخستلو
په تا صدقه وه ، او کله چه ئے ته اوس مونږ ته راکوی نو زمونږ د پاره هدیه ده
پس معلومه شوه چه د ملک بدل والے د عین بدل والی لره واجب کوی ، د دی قاعدے
په روسره به د ډیرو مسئلو تخریج وکړے شی ،

(تشریح) په حقوق العباد کښی د اداء مشابه بالقضاء نظیر دا دے چه یو
سړی مثلاً حامد د نکاح په وخت کښی ، د خپلی ښځی مهر د دویم سړی مثلاً د خالد
یو خاص غلام لره مقرر کړے دے ، بیائے د خالد نه واخستلو او خپلے زوجه ته ئے
حواله کړلو ، نو د حامد دا فعل یعنی غلام اخستل او بیا خپلے زوجه ته حواله کول اداء
خو په دی ده چه د هٔ بعینه هغه غلام حواله کړلو چه په چا باندی عقد د نکاح
شوے وو ، او مشابه بالقضاء د دی وجهی نه ده چه د ملک تبدیلی سره حکماً عین شئ
بدلیږی ، دی وجه نه مذکور غلام کله چه د مالک یعنی د خالد په ملک کښی وو ،
نو په هغه وخت کښی دا جُدا شخص وو ، لیکن کله چه دا خالد وا خستلو د ملک
د تبدیلی په وجه باندی دا جدا شخص شولو ، او کله چه ئے د خپلے زوجه حواله کړلو
نو د ملک د بدل والی په وجه باندی دا جُدا شخص شو ، حاصل دا چه حامد کوم غلام
مهر مقرر کړے وو نو د هٔ هغه ورته سپارلو ، بلکه حکماً بل غلام ئے ورسپارلو ، او
چونکه د واجب په مثل باندی حواله کول د دی نوم قضاء دے ، د دی وجهی نه د خالد
دا فعل مشابه بالقضاء شولو ، باقی شوه دا خبره چه د ملک د تبدیلی سره حکماً
څرنګه عین شئ تبدیلیږی ، نو د دی دلیل دا دے چه یو ورځ محسنِ اعظم ، هادئ
اکرم ، محبوب د دو عالم صلی الله علیه وسلم د حضرت عائشه صدیقه رضی الله عنها
آزاد کړے شوی وینځی حضرت بریره رضی الله عنها کره تشریف یو وړلو ، حضرت بریره رضی
د ملستیا په خاطر د حضور صلی الله علیه وسلم په خدمت کښی څه چواری وړاندی کړلے
او د مشکوٰة د روایت مطابق روټی او ترکاری ئے وړاندی کړله ، حالانکه په
کټوی کښی غوښه خوټکیدله ، نو حضور علیه الصلاة والسلام د مزاق په طور
و فرمائیل چه ولے په دی غوښه کښی زمونږ حصّه نشته دے ، نو حضرت بریره رضی

وفرمائیل چه خاموں اوپلار د یه تابانده ی قربان شی داغوبنسه خود صدقه ده او ستا دپاره حلاله نده ده، دَرشد او هدایت مجسمه صلی الله علیه واله وسلم وفرمائیل ستا دپاره اگرچه صدقه ده لیکن زموږ دپاره خو هدیه ده، یعنی کله چه دا تاته مالک نه واخستله نو یقیناً چه صدقه ده لیکن کله چه ئے ته مونږ ته راکړی نو زموږ دپاره به دا هدیه وی، د دی حدیث نه دا معلومه شوه چه د ملک په بدلید لو سره حکماً عین شئ بدلیږی، ځکه د حضور علیه السلام دَ فرمان حاصل دا دے چه دا غوښه چه کله د مالک د ملک نه ووتله او دَ حضرت بریرهؓ ملک ته راغله نو صدقه ده لیکن کله چه زموږ ملک ته راشی نو هدیه به شی، او دا خبره تاسو ته معلومه ده چه د صدقه او هدایه احکام بالکل مختلف دی، د ده قاعدی په روسره د کثیر مسائلو استخراج کړے شوے دے، (۱) که څوک یو فقیر زکواۃ وصول کړلو او بیائے دغه مال یو مالدار یا هاشمی ته حواله کړلو یا هغوی باندی ئے خرچ کړلو نو دا مال د وی دپاره حلال دے ځکه د ملک په بدلید وسره عین څیز بدلیږی (۲) که یو سړی خپل رشته دار ته څه صدقه ورکړله، بیا دغه سړے مړ شو یعنی چه چا ته چی صدقه ورکړی وه، او بیا دمیراث په طور باندی د صدقه مال واپس صدقه ورکوونکی ته راغلو نو دے به دَ دی مالک شی او د وهٔ ثواب نه ضائع کیږی،

**(فوائد)** په بنو هاشم او د دوی په موالیو (آزاد شوی غلامان او وینځی) باندی زکواۃ او صدقے مال حرام دے، مگر عائشهؓ چونکه د بنو هاشم څخه نه وه د ی وجه نه د دی په آزاد کړے شوی وینځی حضرت بریرهؓ باندی صدقه حرامه نه وه- (قمر الاقمار)

حَتّٰی تُجْبَرَ عَلَی الْقَبُوْلِ تَفْرِیْعٌ عَلٰی کَوْنِہٖ اَدَاءً اَیْ تُجْبَرُ الْمَرْاَۃُ عَلٰی قَبُوْلِ ذَالِکَ الْعَبْدِ الْمَھْمُوْرِ بَعْدَ التَّسْلِیْمِ وَھُوَ مِنْ عَلَامَۃِ کَوْنِہٖ اَدَاءً وَھٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا بَاعَ عَبْدًا وَاسْتُحِقَّ الْعَبْدُ ثُمَّ اشْتَرَاہُ الْبَائِعُ مِنَ الْمُسْتَحِقِّ حَیْثُ لَا یُجْبَرُ عَلٰی تَسْلِیْمِہٖ اِلَی الْمُشْتَرِیْ لِاَنَّہٗ بِالْاِسْتِحْقَاقِ ظَھَرَ اَنَّ الْبَیْعَ کَانَ مَوْقُوْفًا عَلٰی اِجَازَۃِ الْمَالِکِ فَاِذَا لَمْ یُجِزْہُ بَطَلَ وَانْفَسَخَ بِخِلَافِ النِّکَاحِ فَاِنَّہٗ لَا یَنْفَسِخُ بِاِسْتِحْقَاقِ الْمَھْرِ وَلَا بِاِنْعِدَامِہٖ۔

(ترجمہ) حتٰی چہ نبخہ به په قبلولو باندی مجبوره دلے شی دا د مذکوره حواله کولو په ادا کیدلو باندی تفریع ده ، یعنی د حواله کولو نه پس نبخه به په دغه غلام قبلولو والی باندی مجبوره ولے شی ، کوم چه بطور مهر مقرر شوے دے ، او دا دده دا دا کیدلو علامت دے ، او دا د دی خلاف دے کله چه یو سړے یو غلام خرڅ کړی او دغه غلام مستحق یعنی د چا حق شولو بیا بائع دهٔ لره د حقدار نه واغستلو نو بائع لره په دی غلام باندی د مشتری په حواله کولو باندی نشی مجبور کولے ، وجه دا ده چه دا ستحقاق د وجهی نه دا ظاهره شوه چه بیع د مالک په اجازت باندی موقوفه وه ، پس کله چه مالک اجازت ورنه کړلو نو بیع باطل او فسخ شوه ، په خلاف د نکاح باندی ځکه چه دا نه د مهر د چا حق کیدلو په وجه باندی فسخ کیږی او نه د مهر د نشی والی په وجه باندی فسخ کیږی ،

(تشریح) په دی عبارت کښی په دی خبره باندی تفریع ده ، چه د مذکوره غلام سپارل دا ادا ده ، یعنی نکاح شوی نبخې لره به د تسلیم نه پس په دغه غلام قبلولو والے باندی مجبوره کولے شی ، کوم چه په نکاح کښی مهر جوړ کړے شوے دے ، او دا د دی خبری دلیل دے چه مذکوره سپارل د عبد دا ادا ده ، ځکه کله چه څوک د چا حق ادا کوی نو صاحب د حق لره په قبلولو والی باندی مجبور کولے شی ، هاں البته که چرته یو کس یو غلام خرڅ کړی او دغه غلام چا خپل حق ثابت کړو او قبضه ئے کړلو بیا بائع دهٔ لره د حقدار نه واغستلو نو بائع به د مشتری په طرف باندی دی غلام لره په حواله کولو باندی نشی مجبور کولے ځکه د حقدار د خپل استحقاق ثابت کولو نه دا خبره واضحه شوه ، چه دا بیعه د مالک (حقدار) په اجازت باندی موقوفه ده ، او د بائع د دغه حقدار نه اغستل د دی خبری علامه ده چه دهٔ د سابقه بیع اجازت نه دو کړے ، پس هر کله چه مالک اجازت ورنه کړو نو بیع باطل او فسخه شوه او هر کله چه سابقه بیعه باطله شوه نو بائع لره د مشتری په طرف باندی په حواله کولو باندی د مجبور کولو څه سوال پیدا کیږی ، په خلاف د نکاح باندی ځکه نه خو په مهر باندی د حق ثابتیدلو په وجه باندی نکاح فسخ کیږی او نه د مهر په معدوم کیدلو باندی نکاح فسخ کیږی . پس هر کله چه د مهر په مستحق کیدلو باندی یا معدوم کیدلو باندی نکاح نه فسخ کیږی نو د بیع مذکوره صورت لره په نکاح باندی قیاس کول هم درست نه دی ـ

وَيُنْفَذُ إِعْتَاقُهٗ فِيْهِ دُوْنَ إِعْتَاقِهَا تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهٖ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ يَعْنِيْ يُنْفَذُ إِعْتَاقُ الزَّوْجِ إِيَّاهُ قَبْلَ تَسْلِيْمِهٖ إِلَى الْمَرْأَةِ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَمْلِكُهٗ إِلَّا إِذَا سُلِّمَ إِلَيْهَا قَبْلَ التَّسْلِيْمِ هُوَ مِلْكُ الزَّوْجِ كَمَا أَنَّ قَبْلَ الشِّرَاءِ كَانَ مِلْكًا لِلْغَيْرِ وَلَمَّا كَانَتْ ذَاتُ الْعَبْدِ مَوْجُوْدَةً فِيْ كِلَا الْحَالَتَيْنِ وَ وَصْفُ الْمَمْلُوْكِيَّةِ مُتَغَيِّرٌ فِيْهِمَا جُعِلَ أَدَاءٌ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءٌ شَبِيْهًا بِالْأَدَاءِ بِجَانِبِ الذَّاتِ وَالْأَصْلِ۔

(ترجمہ) او په دی صورت کښې به دخاوند آزادول نافذ کیږی نه د ښځې ازادول، دا ددی په مشابه بالقضاء کیدلو باندی تفریع ده، یعنی دخاوند دی غلام لره دښځې دحوالہ کولو نه وړاندی آزادول به نافذ کیږی ځکه ښځه به ددی غلام مالکه نه وی مګر هله چه کله وی ته حواله کړے شی، پس غلام دحواله کولو نه وړاندی دخاوند ملکیت دے، لکه څرنګه دا خستلو نه وړاندی دبل چا ملکیت وو، او چونکه په دواړو حالتونو کښې د غلام ذات موجود دے، او دمملوک والی وصف متغیر دے دی وجې نه دذات او اصل درعایت کولو په بنا باندې دی لره اداء مشابه بالقضاء قرار کړے شوه او قضاء مشابه بالاداء قرار نه کړے شو،

(تشریح) په دی عبارت کښې په دی خبره باندی تفریع ده چه مذکوره حواله کول دغلام ر دخاوند ښځې له غلام حواله کول) د قضاء سره مشابهت لری، ځکه چه دمهر غلام لره که دښځې دحواله کولو نه وړاندی آزاد کړلو نو غلام به آزادیږی، او که چرته ښځې آزاد کړلو نو نه به آزادیږی، ددی وجه دا ده، چه ښځه به ددی غلام مالکه هغه وخت جوړیږی، کله چه دا غلام ددی حواله کړے شی، پس ښځې ته د حواله کولو نه وړاندی دا غلام دخاوند ملک دے، څرنګه چه دا خستلو نه وړاندی د بل سړی ملکیت وو خلاصه دا چه ترڅو پوری غلام د ښځې ته حواله نه کړے شی ښځه به نه مالکه کیږی، او انسان چه د چا مالک نه وی د هغه د آزادولو اجازت به ورته نه وی،

ځکه د رسول الله صلی الله علیه واله واصحابه وسلم حدیث مبارک دے چه لا عتق فیما لا یملکه ابن آدم انسان چه د کوم څیز مالک نه وی، هغه لره نشی آزادولے۔

پس د غلام دحواله کولو نه وړاندی چونکه ښځه ددی غلام نه ده مالکه شوی دی وجه نه

ددی په ازاد ولو سره به غلام نه آزادیږی ، بهرحال هر کله چه دا غلام دا غستلو نه وړاندې دبل سړی یعنی دَ مالک په ملک کښی وو او دا غستلو نه پس دخاوند ملک جوړ شولو ، او داخبره تیره شوی ده چه د ملک په بدلیدو سره عین شیٔ بدلیږی حکمًا ، نو گویا په خاوند باندی چه دَ کوم غلام حواله کول واجب وو ، ههغه ئے حواله نه کړو ، بلکه دههغه مثل ئے حواله کړو ، او مثل له حواله کول دا قضاء ده ، لهٰذا دخاوند دی غلام له ښځی ته د حواله کونو کښی چونکه دا داء پهلو په کښی شته دی وجه نه اگرچه حقیقةً قضاء نه شی کیدلے لیکن مشابه بالقضاء ضرور ده ، پس ثابته شوه چه مذکوره غلام له ښځی ته سپارل اداء شبیه بالقضاء ده ،

باقی شوه دا خبره چه ددی نوم اداء مشابه بالقضاء ولے کیښودے شوه او قضاء مشابه بالاداء ولے نه کیښودے شو ، نو ددی جواب دادے چه د غلام ذات خو د نکاح عقد په وخت کښی هم موجود وو ، او ښځی ته د حواله کولو په وخت کښی هم موجود وے ، لیکن په دواړو حالتونو کښی د مملوک والی وصف متغیّر دے ، په دی شان سره چه د عقد نکاح په وخت کښی دا غلام مملوک وو ، او د حواله کولو په وخت کښی دَ خاوند مملوک دے ، پس د غلام دذات په اعتبار سره دا اداء ده ، او د مملوک والی د وصف په اعتبار سره دا قضاء ده ، او په نوم کیښودلو وخت کښی چونکه د ذات او اصل اعتبار کیږی ، نه د وصف ، دی وجه نه دی حواله کولو ته نوم دَ اداء مشابه بالقضاء کیښودے شو ، او قضاء مشابه بالاداء ولے نه کیښودے شو ،

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ اَنْوَاعِ الْاَدَاءِ شَرَعَ فِيْ تَقْسِيْمِ الْقَضَاءِ فَقَالَ وَالْقَضَاءُ اَنْوَاعٌ اَيْضًا بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ وَبِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَمَا هُوَ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ وَفِيْ هٰذَا التَّقْسِيْمِ اَيْضًا مُسَامَحَةٌ فَكَاَنَّهٗ قِيْلَ وَالْقَضَاءُ اَنْوَاعٌ قَضَاءٌ مَحْضٌ وَهُوَ اِمَّا بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ اَوْ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَقَضَاءٌ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ وَيَعْنِيْ بِالْقَضَاءِ الْمَحْضِ مَالَا يَكُوْنُ فِيْهِ مَعْنَى الْاَدَاءِ اَصْلًا لَا حَقِيْقَةً وَلَا حُكْمًا وَبِمَا هُوَ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ اَنْ يَّكُوْنَ بِخِلَافِهٖ وَالْمُرَادُ بِالْمِثْلِ الْمَعْقُوْلِ اَنْ تُدْرَكَ مُمَاثَلَتُهٗ بِالْعَقْلِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الشَّرْعِ وَبِغَيْرِ الْمَعْقُوْلِ اَنْ لَا تُدْرَكَ الْمُمَاثَلَةُ اِلَّا شَرْعًا وَيَكُوْنُ الْعَقْلُ قَاصِرًا

عَنْ دَرْكِ كَيْفِيَّتِهٖ لِاَنَّ الْعَقْلَ يُنَاقِضُهٗ وَهٰذَا الْقَضَاءُ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيْدٍ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِي الْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ -

(ترجمہ) او مصنفؒ چہ کلہ د اداء د اقسامو نہ فارغ شو نو د قضاء تقسیم ئے شروع کړو او د قضاء هم خو قسمونہ دی (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول او هغہ کوم چہ د اداء پہ معنیٰ کښې دے، پہ دے تقسیم کښې هم تسامح دہ، گویا چہ وویلے شو، او قضاء خو قسمونہ دی، قضاء محض او مثل معقول او مثل غیر معقول او دا سی قضاء کومہ چہ د اداء پہ معنیٰ کښې وی او د قضاء محض نہ مراد هغہ قضاء دہ چہ د اداء معنیٰ پہ کښې بالکل نہ وی، نہ حقیقۃً او نہ حکمًا او د هغہ قضاء نہ مراد کوم چہ پہ معنیٰ د اداء کښې وی هغہ قضاء دہ کومہ چہ د قضاء محض نہ برعکس وی او مثل معقول نہ مراد دا دے چہ د شرع نہ بغیر د دی مماثل ومونده شی او غیر معقول نہ مراد دا چہ د شرع نہ بغیر د دی مماثل ونہ موندے شی او عقل د دی د کیفیت معلومولو نہ قاصرہ وی د ا خبرہ نہ دہ چہ عقل ئے مناقض وی او پہ دی قضاء کښې پہ اتفاق سرہ نوے سبب موجود ضروری دے او اختلاف صرف پہ قضاء پہ مثل معقول کښې دے،

(تشریح) فاضل مصنفؒ د اداء د اقسامو نہ فارغ کیدلو نہ پس د قضاء تقسیم شروع کوی دی وجہ نہ فرمائی چہ د قضاء دری قسمونہ دی - (۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول (۳) قضاء فی معنی الاداء، شارح نور الانوار فرمائی چہ د اداء د تقسیم پشان پہ دی تقسیم کښې هم تسامح دہ، ځکہ چہ د یو تقسیم د اقسامو پہ مینځ کښې تقابل شرط دے، حالانکہ د قضاء د اقسامو پہ مینځ کښې تقابل نشتہ دے، ځکہ چہ هغہ قضاء کومہ چہ د اداء پہ معنیٰ کښې دہ، د دوؤ حالاتو نہ خالی نہ دہ، یا بہ ئے ادراک پہ عقل سرہ ممکن وی او یا بہ ئے ادراک پہ عقل سرہ ممکن نہ وی - کہ اوّل وی نو قضاء اوّل یعنی قضاء بمثل معقول کښې داخل دہ، او کہ دویم قسم وی نو قضاء د دویم قسم یعنی بمثل غیر معقول کښې داخل دہ پس هر کلہ چہ هغہ قضاء کومہ چہ د اداء پہ معنیٰ کښې دہ او د قضاء پہ یو قسم کښې داخل دے نو د دی د دا پورہ اقسامو پہ مینځ کښې تقابل را انغلو، بنہ بہ دا وہ چہ مصنفؒ دا سی ویلے دے د قضاء دوہ قسمونہ دی (۱) قضاء محض، (۲) قضاء فی معنی الاداء او بیا د قضاء محض دوہ قسمونہ دی، (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول پہ دی صورت کښې بہ دا

دوه تقسیمه دی او د دې تقسیم د اقسامو په مینځ کښې په تقابل موجود شي، قضاء محض نه مراد داده چه اداء معنی کښې بالکل نه وی نه حقیقتہ او نه حکماً او د قضاء فی معنی الاداء نه مراد داده چه د اداء معنی په کښې موجوده وی، قضاء بمثل معقول نه مراد داده چه بغیر د شرع نه دده دویم مثل ادراک کیدلے شي او بمثل غیر معقول نه مراد دا چه بغیر د شرع نه دده دویم مثل ادراک نه شي کیدلے، او عقل د دې د کیفیت معلومولو نه عاجزه وی، داسې نه ده چه عقل دده د مماثل نفی کوی، او دا فیصله کوی چه د قضاء د واجب مماثل نشته دے، حُکم عقل هم یو شرعی حجت دے، او په شرعی حجتونو کښې یو د بل سره تناقض نه وی، مُلّا جیون رحمة الله علیه شارح نور الانوار وفرمائیل چه د قضاء بمثل غیر معقول د پاره په اتفاق سره د سبب اداء نه علاوه د یو سبب کیدل ضروری دی، او باقی شوز موږه او د اصحاب شافعی رحمة الله علیه په مینځ کښې اختلاف دا صرف د قضاء بمثل معقولو په سبب کښې دے د دې تفصیل و پراندې تیر شوے دے،

كَالصَّوْمِ لِلصَّوْمِ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ اَیْ كَقَضَاءِ الصَّوْمِ لِلصَّوْمِ فَاِنَّهٗ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ لِاَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَسْقُطُ عَنِ الذِّمَّةِ اِلَّا بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاِسْقَاطِ صَاحِبِ الْحَقِّ وَمَا لَمْ يُوْجَدْ اَحَدُهُمَا يَبْقٰى فِیْ ذِمَّتِهٖ۔

(ترجمه) لکه څرنګه چه د روژې قضاء روژه ده دا قضاء بمثل معقول مثال دے، لکه څرنګه چه د روژې قضاء روژه ده، دې وجه نه چه دا امر معقول دے ځکه چه واجب د ذمې نه، نه ساقط کیږی، مګر د اداء په ذریعه به ساقط کیږی یا چه د حق وی د هغه په ساقط کولو سره به ساقط کیږی، او تر څو پورې چه په دواړو کښې څوک هم موجود نه شي، هغه به د مکلّف په ذمه باندې باقی وی،

(تشریح) د قضاء بمثل معقول مثال د روژې قضاء ده، او د روژې قضاء روژه مقرر کول دا یو امر معقول دے، ځکه چه کوم څیز په ذمه باندې واجب کیږی، هغه به ذمه نه د اداء په ذریعه باندې ساقط کیږی، یا چه د حق وی د هغه په ساقط کولو سره به ساقط کیږی، او تر څو چه په دې دواړو طریقو کښې یو هم موجوده نه شي،

نو دا به د مکلّف په ذمه باندې باقي پاتې دي، پس چونکه واداء د روژو او د قضاء د روژو په خپل مينځ کښې صورةً هم مماثلت موجود دے او معنیً هم مماثلت موجود دے، دې وجه نه عقل د دې مماثل ادراک کولے شي، او دکوم مماثلت ادراک چه د عقل په ذريعه باندې ممکن وي، هغه ته مثل معقول ويلے شي، د دې وجه نه د روژې قضاء په روژې سره مقرر کول دا مثل معقول دے،

وَالْفِدْيَةُ لَهُ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ فَاِنَّ الْفِدْيَةَ بِمُقَابَلَةِ الصَّوْمِ لَا يُدْرِكُهُ عَقْلٌ اِذْ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَهُمَا صُوْرَةً وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا مَعْنًى لِاَنَّ الصَّوْمَ تَجْوِيْعٌ لِلنَّفْسِ وَالْفِدْيَةَ اِشْبَاعٌ وَهٰذِهِ الْفِدْيَةُ بِكُلِّ يَوْمٍ هُوَ بِنِصْفِ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ اَوْ دَقِيْقِهٖ اَوْ سَوِيْقِهٖ اَوْ زَبِيْبٍ اَوْ صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ اَوْ شَعِيْرٍ لِلشَّيْخِ الْفَانِيْ الَّذِيْ يَعْجِزُ عَنِ الصَّوْمِ لِاَجْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ عَلٰى اَنْ تَكُوْنَ كَلِمَةُ لَا مُقَدَّرَةً اَيْ لَا يُطِيْقُوْنَهٗ اَوْ تَكُوْنَ الْهَمْزَةُ فِيْهِ لِلسَّلْبِ اَيْ يَسْلُبُوْنَ الطَّاقَةَ لِيَدُلَّ عَلَى الشَّيْخِ الْفَانِيْ وَاَمَّا اِذَا حُمِلَتْ عَلٰى ظَاهِرِهَا فَهِيَ مَنْسُوْخَةٌ عَلٰى مَا قِيْلَ اِنَّ فِيْ بَدْءِ الْاِسْلَامِ كَانَ الْمُطِيْقُ مُخَيَّرًا بَيْنَ اَنْ يَصُوْمَ وَبَيْنَ اَنْ يَفْدِيَ ثُمَّ نُسِخَ بِدَرَجَاتٍ عَلٰى مَا حَرَّرْتُهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ۔

(ترجمہ) او د روژې د پاره فديه ده دا د قضاء بمثل غير معقول مثال دے، ځکه چه فديه په مقابله د روژې کښې د دې ادراک عقل نشي کولے، ځکه چه د دې دواړو په مينځ کښې نه صورةً مماثلت نشته او دا ظاهره ده او نه معنیً مماثلت نشته ځکه روژه نفس لره د وږې ساتلو نوم دے، او د فديه معنی ده ګېډه مړول او دا فديه د هرې ورځ په بدله کښې غنم يا د دې وړه يا د دې ستوان يا د وچو انګورو نيم صاع دے يا يو صاع چوارې يا وربشې دي، د هغه بوډه د پاره کوم چه د روژې نيولو نه عاجز او مجبوره وي ځکه باري تعالیٰ فرمايلي وي وعلى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ۔ په دې بناء باندې چه کلمه د لا د لته کښې مقدر ده، يعنی لا يُطِيْقُوْنَهٗ يا په دې کښې همزه د سلب ماخذ د پاره ده، يعنی يسلبون الطاقة د پاره دې چه دا ايت په شيخ فاني باندې دلالت وکړي،

اوکله چه دا آیت په خپل ظاهر باندی محمول وی، نو منسوخ به وی، ځکه د یلے شوی دی، چه په شروع د اسلام کښی د روژی طاقت لرلو والا د پاره اختیار ورکړے شوے وو، چه دے دِ یا روژه ونیسی یا د فدیه ورکړی، بیا دا حکم په تدریج سره منسوخ شو، ما د دی بیان په تفسیر احمدی کښی کړے دے،

(**تشریح**) په دی عبارت کښی د قضاء بمثل معقول مثال ذکر کړے شوے دے، دی وجه نه فرمائی چه روژه نیول دیو روژی په عوض کښی یو فدیه ورکول د قضاء بمثل غیر معقول مثال دے، د روژی په عوض کښی فدیه مثل غیر معقول حکم دے، چه د روژی په مقابله کښی فدیه یو داسی څیز دے دکوم ادراک چه عقل نشی کولے، ځکه د روژی او د فدیه په مینځ کښی نه صورةً مماثلت شته دے، نه معنیً مماثلت شته دے، د صورت د مماثلت نشولے خو ظاهر دے، او معنی مماثلت دی وجه نه نشته دے، چه د روژی معنی د ه نفس لره وږے ساتل ولږه که ډکیدلی وی اوکه د شرمګاه وی، او متعارفه ولږه وی یا د لږه د تندی په معنی سره وی، بهرحال نفس لره مطلقاً د ولږی ساتلو نوم روژه د ه، او د فدیه معنی د ه ګیډه مړول او چونکه نفس لره وږی ساتل و نفس لره موړ ساتلو کښی د مینځ کښی تضاد دے دی وجه نه د دی دواړو په مینځ کښی مماثلت نشته دے، صاحب نور الانوار وائی چه شیخ فانی او هغه بوډا د پاره څوک چه د روژی نیولو نه عاجزه او مجبوره وی د فدیه مقدار دا دے، چه هره ورځ دِ یو مسکین ته نیم صاع غنم یا د دی وړه یا ستوان، یا وچ انګور (کشمش) ورکړی، یا دیو صاع چواری یا وربشی ورکړی، او د دی دلیل د الله تعالی دا قول دے، وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ ۔ او وجه د استدلال دا ده چه په آیت کښی کلمه د لَا مقدّره ده، او تقدیر د عبارت داسی دے، لَا يُطِيْقُوْنَهٗ لکه څرنګه چه په قول د باری تعالی کښی يبين الله لكم ان تضلوا کښی لا مقدّر دے، او تقدیر د عبارت داسی دے لان لا تضلوا او په قول د باری تعالی وَاَلْقٰى فِي الْاَرْضِ رَوَاسِيَ اَنْ تَمِيْدَ بِكُمْ کښی چه لا مقدّره ده، یعنی لان لا تميد بکم په دی صورت کښی به ترجمه داسی وی چه کوم خلق د روژو طاقت نه لری هغوی دِ فدیه ورکوی مسکین ته،

دویم احتمال دا دے چه په يطيقون کښی د همزه د سلب ماخذ د پاره شی، او د طاقت نه دِ ماخذ شی، یعنی هغه خلق چه د چا طاقت سلب شوے وی، هغوی دِ روژو فدیه

ورکړی ، په دی دواړو صورو تو نو کښی به د آیت مصداق شیخ فانی وی، ځکه شیخ فانی روژی نیولونه عاجزاو مجبور وی ، او که چرته داآیت په خپل ظاهر باندی محمول شی ، یعنی نه لا مقدر شی او نه همزه د باب افعال د سلب ماخذ د پاره شی ، نو په دی صورت کښی به داآیت منسوخ وی او دابه ویلے شی چه د اسلام په شروع کښی د روژی د طاقت لرلونه باوجود اختیار وو ، که زړه د غواړی روژه د ونیسی او که نه غواړی نه د نیسی ، د دی په بدل کښی د فدیه ورکړی ، لیکن د دینه پس په آیت د فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ سره دا اختیار دا حکم منسوخ کړے شو، په دی صورت کښی د شیخ فانی په حق کښی د فدیه وجوب په اجماع د صحابه کرامو سره ثابتیږی -

صاحب نورالانوار د فرمائیل چه روژه تدریجی طور باندی فرض شوی ده، دی وجه نه باربار منسوخ شوی ده، د کوم تفصیل چه په حواله د تفسیر احمدی دا دے ، په شروع کښی په کال کښی یوه ورځ یعنی د عاشوری د ورځے روژه فرض شوی وه، بیا په هره میاشت کښی د ایام بیض د ریو روژو (۱۳-۱۴-۱۵) سره د دی فرضیت منسوخ شولو، بیا د دی ایامو فرضیت په میاشت د روژی سره منسوخ شولو، لیکن د رمضان روژی په اختیار سره فرض کړے شوی که زړه د غواړی خو ونیسه که نه غواړی مه نیسه ، لیکن د هر یے روژی فدیه به ورکوی -لکه څرنګه چه وعلی الذین یطیقونه په خپل ظاهر باندی حمل کولو سره په دی ګواهی ورکوی ، بیا الله پاک خبر ورکړو چه نه نیولو او نیولو کښی خو اختیار دے خو روژه نیول ډیر بهتردی، دی وجه نه ارشاد دے ، وان تصوموا خیرالکم بیا په آیت د فمن شهد منکم الشهر سره دا اختیار هم منسوخ شو، او د شپی او د ورځے روژه مقرر شوه ، دی وجه نه د نمر پریوتو نه پس به د ماسخوتن د مانځه پوری د خوراک څښاک اجازت وو - د دینه پس به بیلے ورځے د نمر پریوتو پوری د خوراک څښاک او جماع نه ممانعت وو - دا به حرام وو- بیا د الله قول علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر - سره د شپی روژه منسوخ شوله ، او د صبح صادق د ختلونه پس د نمر پریوتلو پوری روژه فرض شوه

او تر قیامته پورې دا فرض دی،

وَقَضَاءُ تَكْبِيْرَاتِ الْعِيْدِ فِي الرُّكُوْعِ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ الَّذِيْ هُوَ شَبِيْهٌ بِالْأَدَاءِ يَعْنِيْ اَنَّ مَنْ اَدْرَكَ الْإِمَامَ فِيْ صَلٰوةِ الْعِيْدِ فِي الرُّكُوْعِ وَ فَاتَتْهُ التَّكْبِيْرَاتُ الْوَاجِبَةُ فَاِنَّهٗ يُكَبِّرُ فِي الرُّكُوْعِ عِنْدَنَا مِنْ غَيْرِ رَفْعِ يَدٍ لِاَنَّ الرُّكُوْعَ فَرْضٌ وَالتَّكْبِيْرَاتُ وَاجِبَةٌ فَيُرَاعِيْ حَالَهُمَا عَلٰى حَسَبِ مَا يُمْكِنُ وَاَمَّا رَفْعُ الْيَدِ فِي التَّكْبِيْرَاتِ وَوَضْعُهُمَا عَلَى الرُّكْبَتَيْنِ فِي الرُّكُوْعِ فَكِلَاهُمَا سُنَّةٌ فَلَا يُتْرَكُ اَحَدُهُمَا بِالْاٰخَرِ وَهٰذَا قَضَاءٌ مِنْ حَيْثُ الذَّاتِ لِاَنَّ مَحَلَّهَا الْقِيَامُ قَبْلَ الرُّكُوْعِ وَقَدْ فَاتَ لٰكِنَّهٗ شَبِيْهٌ بِالْاَدَاءِ لِاَنَّ الرُّكُوْعَ يُشْبِهُ الْقِيَامَ لِقِيَامِ النِّصْفِ الْاَسْفَلِ عَلٰى حَالِهٖ وَلِاَنَّ مَنْ اَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي الرُّكُوْعِ فَقَدْ اَدْرَكَ الرَّكْعَةَ مَعَ جَمِيْعِ اَجْزَائِهَا مِنَ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ تَقْدِيْرًا فَالْاِحْتِيَاطُ اَنْ يُؤْتٰى بِهَا فِيْهِ وَعِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ رح لَا تُقْضٰى هٰذِهِ التَّكْبِيْرَاتُ فِي الرُّكُوْعِ لِاَنَّهٗ قَدْ فَاتَ مَحَلُّهَا كَمَا لَا تُقْضَى الْقِرَاءَةُ وَالْقُنُوْتُ فِيْهِ۔

(ترجمہ) او د اخترونو د تکبیراتو قضاء په رکوع کښې، دا د قضاء مشابه بالاداء نظیر دے، یعنې کوم سړی چه د اختر په مانځه کښې امام په رکوع کښې وموندلو، او د ده واجب تکبیرونه فوت شول، نو دے دې زمونږ په نزد بانديې بغیر د لاس پورته کولو نه په رکوع کښې دا اووائي ځکه رکوع فرض ده او تکبیرونه واجب دی، لهٰذا ترڅو چه ممکنه وی د دواړو رعایت به ساتلے شی، او په تکبیراتو کښې لاسونه پورته کول او په رکوع کښې په ګونډو باندې ایښودل دواړه سنّت دی، لهٰذا په دوی کښې یو د بل د وجې نه نشی ترک کیدلے، دا د ذات په لحاظ سره قضاء ده، ځکه چه د تکبیراتو محل د رکوع نه وړاندې د قیام حالت دے، او دا فوت شوے دے، لیکن دا د اداء سره مشابهت لري، ځکه چه رکوع د قیام مشابه ده، ځکه د جسم لاندې حصه په خپل حالت باندې قائمه ده او دوی وجه نه هم چه چا امام لره په رکوع کښې وموندلو ده رکعت لره په خپل پوره حصو سره یعنې قیام او قراءت سره بیاموندلو حکماً۔ لهٰذا احتیاط

دادے چہ فوت شدہ تکبیرات دِ پہ رکوع کښې ادا ، کړی ،
او دَ امام ابو یوسف رح پہ نزد باندې پہ رکوع کښې ددې بیرونو قضاء پہ نشي کیدلے ، ځکہ چہ محل د تکبیراتو فوت شوے دے ، لکہ څرنګ چہ پہ رکوع کښې قراءت او قنوت قضاء نشي کیدلے ،
(تشریح) د قضاء مشابہ بالاداء نظیر دادے چہ یو کس داختر پہ موقع کښې دامام سرہ پہ حالت رکوع کښې شریک شولو ، او دہ واجب تکبیرونہ فوت شول داکس دِ زموږه پہ نزد باندې بغیر دلاسونو پورتہ کولو نہ پہ حالت د رکوع کښې تکبیرونہ وائی خو شرط پہ کښې دادے کہ دده دا یرہ وی چہ پہ ولاړه سرہ ئے تکبیر دایم نو امام بہ رکوع نہ وړاندې خپل سر پورتہ کړی او کہ دا یرہ ورسرہ نہ وی نو پہ ولاړه دِ تکبیرونہ وائی ، بیا د تکبیر ویلو سرہ رکوع تہ لاړ شي ، بهرحال کہ چرتہ دَ امام دسر د چتولو یرہ وی نو داکس دِ پہ رکوع کښې تکبیرات وائی ، ځکہ رکوع فرض دہ او تکبیرات داختر واجب دی ، لهذا تر څو چہ ممکنہ وی د دواړو لحاظ بہ ساتلے شي ، یعنی فعل د رکوع بہ هم کولے شي او داختر تکبیرات بہ هم پہ کښې ویلے شي ، او پاتې شو د رکوع تسبیحات نو دمستحب کیدلو پہ وجہ باندې د واجب تکبیرونو د وجهې نہ داپریخودلے شي ، او داختر پہ تکبیرونو کښې لاسونہ دَ غوږونو پورې پورتہ کول هم چونکہ سنّت دی او دَ رکوع د حالت د وجهې نہ داپہ کښلو باندې کینودل هم سنّت دی ، دی وجهې نہ یو بل د وجهې نہ نشي پریخودل کیدلے ، یعنی پہ کښلو باندې د کیښودلو سنّت پہ تکبیرونو کښې د پورتہ کولو دَ سنت د وجهې نہ نشي پریخودل کیدے او پہ حالت د رکوع کښې داختر تکبیرات ویل د ذات پہ لحاظ سرہ قضاء دہ ، ځکہ دَ تکبیراتو موقع د رکوع نہ وړاندې د قیام حالت دے ، او دَ قیام حالت فوت شوے دے کو یا داختر تکبیرات د خپل وخت نہ پس ویلے شوی دی ، او د وخت نہ پس د تعمیل کولو نوم قضاء دہ ، لهذا د رکوع پہ حالت کښې تکبیرات ویل بہ قضاء دہ ، لیکن دا قضاء د اداء مشابہ دہ ، ځکہ چہ رکوع د قیام مشابہ دہ ، او رکوع د قیام ځکہ مشابہ دہ چہ د رکوع پہ حالت کښې د بدن نصف اسفل علی حالہ قائم دی ، پس د نصف اسفل د قیام دَ وجهې نہ پہ حالت د رکوع کښې هم من وجہ قیام ګڼلو ، او کلہ چہ پہ یو وجہ سرہ

نیام را اخللونو د قیام سره ئے مشابهت پیدا شو، دویمه وجه دا ده چه څوک د امام سره په رکوع کښې شرکت کوی، هغه ځکه رکعت لره د خپلو تمامو اجزا، سره یعنی قیام او قرارت سره موندونکوی، پس په رکوع کښې دامام سره شرکت کولو والا لره پوره رکعت موندونے شامل ددی خبری علامه ده، چه رکوع ته هم دقیام حکم حاصل دے او کله چه رکوع د قیام مشابه شوله، نو د رکوع په حالت کښې تکبیرات داختر ویل من وجه د قیام په حالت کښې ویل دی، پس هر کله چه من کل وجه د قیام په حالت کښې تکبیرات ویل دا ادا، ده، نو من وجه د قیام په حالت کښې تکبیرات ویل دا ادا، خو نه ده، لیکن تکبیرات دا دا، سره ضرور مشابهت لری، پس احتیاط دا دے چه کوم تکبیرات فوت شوی دی، هغه د په رکوع کښې قضاءً ویلے شی،

حضرت امام ابو یوسف رحمة الله علیه فرمائی چه ددی تکبیراتو قضاء به په رکوع کښې نشی کیدلے، ځکه ددی تکبیرا تو محل یعنی قیام تیر شوے دے، لکه څرنګه چه قرارت او دعائے قنوت ر فوت کیدلو په وجه باندی په رکوع کښې قضا ونشی ویلے کیدلے،

وَوُجُوْبُ الْفِدْيَةِ فِي الصَّلٰوةِ لِلْاِحْتِيَاطِ جَوَابُ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهٗ اَنَّ الْفِدْيَةَ فِي الصَّوْمِ لِلشَّيْخِ الْفَانِيْ لَمَّا كَانَتْ ثَابِتَةً بِنَصٍّ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ يَنْبَغِيْ اَنْ تَقْتَصِرُوْا عَلَيْهِ وَلَمْ تُقِيْسُوْا عَلَيْهِ مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلٰوةٌ مَعَ اَنَّكُمْ قُلْتُمْ اِنَّهٗ اِذَا مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلٰوةٌ وَاَوْصٰى بِالْفِدْيَةِ يَجِبُ عَلَى الْوَارِثِ اَنْ يُّفْدِيَ بِعِوَضِ كُلِّ صَلٰوةٍ مَا يُفْدٰى بِكُلِّ صَوْمٍ عَلَى الْاَصَحِّ فَاَجَابَ بِاَنَّ وُجُوْبَ الْفِدْيَةِ فِيْ قَضَاءِ الصَّلٰوةِ لِلْاِحْتِيَاطِ لَا لِلْقِيَاسِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ نَصَّ الصَّوْمِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَخْصُوْصًا بِالصَّوْمِ وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ عَامَّةٍ تُوْجَدُ فِي الصَّلٰوةِ اَعْنِي الْعَجْزَ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ اَهَمُّ مِنْهُ فِي الشَّاْنِ وَالرُّتْبَةِ فَاَمَرْنَا بِالْفِدْيَةِ عَنْ جَانِبِ الصَّلٰوةِ فَاِنْ كَفَتْ عَنْهَا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى فَبِهَا وَاِلَّا فَلَهٗ ثَوَابُ الصَّدَقَةِ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ تُجْزِئُهٗ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَالْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَّةُ لَا تُعَلَّقُ بِالْمَشِيْئَةِ قَطُّ كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ

بِهِ الْوَارِثُ فِیْ قَضَآءِ الصَّوْمِ مِنْ غَیْرِ اِیْصَاءٍ نَرْجُوا الْقَبُوْلَ مِنْهُ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ فَکَذَا هٰذَا ۔

**(ترجمہ)** او په موږ کښې د فديه واجب کيدل د احتياط په وجه باندې دي دا ديو مقدّر سوال جواب دے او تقرير ئے دا دے چه په روژه کښې فديه د شيخ فاني د پاره چونکه په نص غير معقول سره ثابته ده، دې وجه نه مناسبه دا ده چه تاسو صرف په دغه کښې اختصار وکړې او په دغه باندې هغه کس قياس نه کړې کوم چه په داسې حالت کښې وفات وي، چه په هغه باندې د موږ ذمّه لازمه وي حالانکه تاسو دا ويلې دي چه کله څوک مړ شي او په هغه موږ واجب وي او هغه د فديه وصيّت کړے وي نو په وارث باندې واجبه ده چه هغه د ده د اصح قول موافق هغه فديه ورکړي، کومه چه د هرې روژې په عوض کښې ورکولے کيږي، پس مصنفؒ جواب ورکړو، چه په قضاء د موږ کښې د فديه وجوب د احتياط په بناء دے، نه د قياس د وجهې نه او د دې وجه دا ده چه د روژې نص دا احتمال لري چه د دې اختصاص د صرف په روژه پورې وي او دا احتمال هم لري چه دا د داسې عام علّت معلول شي کوم چه په موږ کښې هم موندل کيږي يعنې عاجز کيدل او موږ د روژه نظير دے بلکه په رفعت او پورته والي کښې د روژې نه هم اهم دے لهٰذا مونږ د مانځه د طرف نه هم د فديه حکم ورکړو۔ پس که فديه د الله په در کښې د موږ د طرف نه کافي شوه، نو ښه ده ورنه د ده د پاره د صدقه ثواب خو به شي، دې وجه نه امام محمدؒ په زيادات کښې ويلي دي چه ان شآء الله فديه به د مړي نه کافي کيږي حالانکه په قياسي مسائلو باندې مشيّت نه معلق کيږي، لکه څرنګه چه وارث په قضاء د صوم کښې بغير د وصيّت نه تبرعًا فديه ورکړي، نو مونږه که الله وغواړي د ده د طرف نه د قبليدو اميد کوو، د هغه شان په دې مسئله کښې هم زمونږه اُميد دے،

**(تشريح)** د ماتن رحمه الله تعالىٰ دا عبارت د يو مقدّر سوال جواب دے، سوال دا دے چه د شيخ فاني د پاره د روژې عوض فديه د عقل خلاف او د قياس خلاف په نص يعنې د باري تعالىٰ دې قول وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ سره ثابته ده، لکه چه په تفصيل سره دا وړاندې تېر شوي دي او کوم څيز چه خلاف قياس په نص سره

ثابت ېږي په هغې باندې نور څیزونه نشي قیاس کیدلے، لهذا د روژې په فدیه باندې قیاس
کول او د مونځ فدیه واجب کول صحیح نه دي، حالانکه ستاسو د احنافو داوینا ده که یو کس
مړشي او د هغه په ذمه باندې فرض مونځونه وي او داسې ئې د فدیه د رکولو وصیت
وکړي، نو په وارث باندې واجب ده چه د ده د مړي د طرف نه هر مونځ په بدله
کښې یو فدیه ادا کړي، صحیح قول دا دے او بعض حضراتو داویلي دي چه د لوے ورځې
او یوے شپې د تمامو مونځونو نه دے یوه فدیه ادا کړي، حاصل دا چه د اصح قول په
بناء باندې یو مونځ د یوے روژې برابر دے، او د بعضو په نزد باندې پنځه مونځونه
د یوے روژے برابر دي، بهرحال تاسو په روژې باندې د مونځ قیاس کړے دے
او د مونځ هغه فدیه واجب کړې ده کومه فدیه چه په شیخ فاني باندې د روژې
واجب ده، حالانکه د روژې فدیه خلاف القیاس ثابته ده او په خلاف القیاس امر
باندې چالره قیاس کول نشي، ددې جواب دا دے چه د قضاء مونځ فدیه د احتیاط
د وجهې نه واجب شوې ده، نه د قیاس د وجهې نه، او دا احتیاط په دې بناء دے چه کوم
نص د شیخ فاني د فدیه په سلسله کښې وارد شوے دے، یعنې وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ
فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ، په دې کښې دا احتمال هم شته دے چه دا د روژې سره خاص وي،
یعنې د فدیه حکم داسې علت سره معلول وي کوم علت چه د روژې سره خاص وي یعنې د
فدیه د حکم خاص طور باندې د روژې نه عاجز کیدل وي، او دا هم احتمال شته دے چه
د فدیه حکم دِ داسې علت لره معلول وي کوم چه عام وي، یعنې هغه علت په روژه کښې
هم موجود ېږي او په مانځه کښې هم، دې نه مراد مطلقاً عجز دے، لهذا هر کله چه
د روژې نه د عاجز کیدلو په صورت کښې فدیه مشروع شوې ده، نو د مانځه نه د عاجز
کیدلو په صورت کښې به هم فدیه مشروع وي،
خلاصه دا چه د اوّلني احتمال په بناء باندې د مونځ فدیه واجبېږي نه، او د دویم
احتمال په بناء باندې د مونځ فدیه هم واجبېږي، لهذا په احتیاط باندې عمل وکړے شو
او د مونځ فدیه واجب کړے شوه، شارح د احتیاط پهلو چه داسې طریقه وړاندې
کړو، چه مونځ د روژې نظیر دے، ځکه په دواړو کښې بدني عبادت مقصود دے، بلکه
مونځ د خپل رفعت او وچت والي په وجه باندې د روژې نه اهم دے، ځکه مونځ بلا واسطه

حسن دے، او روژه خپل نفس امّاره لره کوم چه دالله دښمن دے مغلوب او مقهور کولو واسطه سره حسن ده، ورنه روژه فی نفسه قبیحه ده، ځکه روژه نوم دے چپل نفس لره وږے ساتل، او دَ الله تعالیٰ انعاماتو نه منع کول، پس هرکله چه دیو غیراهم عبادت یعنی روژی نه دعاجزکیدلو په صورت کښی فدیه واجبه ده لهٰذا مونځ چه اهم دے ددی د فدیه حکم خو په درجه اولیٰ سره ورکولے شی، پس که چرته دمانځ فدیه دالله په دربار کښی دمونځ دطرف نه کافی شوه، خوښه ده، ګکنی دهٔ ته خو به دصدقه ثواب ملاؤ شی، دمونځ فدیه چونکه دقیاس په وجه باندی نه ده واجبه بلکه داحتیاط په بناء واجبه ده، دی وجه نه امام محمّد رحمة الله علیه په زیادات کښی فرمائیلی دی، چه الله وغواړی نو دمونځ فدیه به ددی مړی نه کفایت وکړی، حالانکه قیاسی مسائل په مشیت باندی کله هم نه معلق کیږی، پس دامام محمّدؒ دمونځ فدیه لره په مشیت باندی معلق کول دادی خبری دلیل دے چه دمونځ فدیه په احتیاط باندی بناء ده نه په قیاس باندی،

ددی مثال داسی دے لکه وارث دمړی د وصیّت نه بغیر د هغه د قضاء روژو فدیه ورکړی نو زمونږ ه داامید دے که الله وغواړی نو دافدیه به د ده طرف نه قبول کیږی. دغه شان په دی مسئله کښی هم زمونږه د فدیه د قبلیدو مکمل امید دے،
جمیل احمد عفی عنہ،

كَالتَّصَدُّقِ بِالْقِيْمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ اَيَّامِ التَّضْحِيَةِ اَىْ كَوُجُوْبِ التَّصَدُّقِ بِقِيْمَةِ الشَّاةِ اِنْ نَذَرَهَا الْفَقِيْرُ اَوِاشْتَرَاهَا وَاسْتَهْلَكَهَا اَوْ بِعَيْنِ الشَّاةِ اِنْ بَقِيَتْ حَيَّةً عِنْدَ فَوَاتِ اَيَّامِ التَّضْحِيَةِ اَيْضًا لِلْاِحْتِيَاطِ كَالْفِدْيَةِ لِلصَّلٰوةِ فَهُوَ تَشْبِيْهٌ بِالْمَسْأَلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَجَوَابٌ عَنْ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهٗ اَنَّ مَالَا يُعْقَلُ شَرْعًا لَا يَكُوْنُ لَهٗ قَضَاءٌ وَخَلَفٌ عِنْدَ الْفَوَاتِ وَالتَّضْحِيَةُ اَىْ اِرَاقَةُ الدَّمِ فِىْ اَيَّامِ النَّحْرِ غَيْرُ مَعْقُوْلَةٍ لِاَنَّهٗ اِتْلَافُ الْحَيْوَانِ فَيَنْبَغِىْ اَنْ لَا يَجُوْزَ قَضَاءُهَا بِالتَّصَدُّقِ بِعَيْنِ الشَّاةِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ بَعْدَ فَوَاتِ اَيَّامِهَا فَاَجَابَ بِاَنَّ وُجُوْبَ التَّصَدُّقِ بِالْقِيْمَةِ اَوْ بِالشَّاةِ بَعْدَ فَوَاتِ الْاَيَّامِ لِلْاِحْتِيَاطِ لَا لِلْقَضَاءِ وَذَالِكَ لِاَنَّ

التَّضْحِيَةَ فِي أَيَّامِهَا تَحْتَمِلُ أَنْ تَكُوْنَ أَصْلاً بِنَفْسِهَا وَتَحْتَمِلُ أَنْ تَكُوْنَ خَلَفاً
بِأَنْ يَكُوْنَ التَّصَدُّقُ بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِقِيْمَتِهَا أَصْلاً وَإِنَّمَا انْتَقَلَ إِلَى التَّضْحِيَةِ
بِعَارِضِ الضِّيَافَةِ لِأَنَّ النَّاسَ أَضْيَافُ اللهِ تَعَالَى فِي هٰذِهِ الْأَيَّامِ وَالضِّيَافَةُ إِنَّمَا
تَكُوْنُ بِأَطْيَبِ الطَّعَامِ وَهُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ اللَّحْمُ الْمُذَكَّى الْمُرَاقُ مِنْهُ الدَّمُ
لِيَكُوْنَ أَوَّلَ تَنَاوُلِ النَّاسِ مِنْ طَعَامِ الضِّيَافَةِ الْمُكَرَّمَةِ فَمَا دَامَ كَانَتِ الْأَيَّامُ
مَوْجُوْدَةً قُلْنَا إِنَّ التَّضْحِيَةَ أَصْلٌ بِرَأْسِهَا وَعَمِلْنَا بِالْمَنْصُوْصِ وَإِذَا فَاتَتِ الْأَيَّامُ
صِرْنَا إِلَى الْأَصْلِ وَقُلْنَا إِنَّ التَّصَدُّقَ بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِالْقِيْمَةِ هُوَ الْأَصْلُ فَحَكَمْنَا بِهٖ
ثُمَّ إِذَا جَاءَ الْعَامُ الثَّانِي لَمْ نَنْتَقِلْ مِنْ هٰذَا الْحُكْمِ وَلَمْ نَقُلْ بِقَضَائِهَا عَلَى
مَا كَانَ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ ۔

(ترجمہ) نکه د قربانی د ځناور قیمت صدقه کول د قربانی د ورځو تیریدلو نه پس یعنی ځکه چه د چیلی قیمت صدقه کولو وجوب که چرته فقیر ددی نذر منلے وی یا دی لره ئے اغستی وی او هلاکه کړی ئے وی یا د نفس چیلی صدقه کولو وجوب که چرته دا چیلئ ژوندئ پاتی شی د قربانی د ورځو تیریدلو نه پس د موځ د فدیه په شان د احتیاط په وجه باندے دی، پس دا مسئله د اوّلنی مسئلے سره مشابه ده، او د یو مقدر سوال جواب دے چه تقریر ئے دا دے چه کوم څیز شرعی طور باندی غیر معقول وی د هغے د پاره د فوت کیدلو نه پس څه قضا او خلیفه نه وی او تضحیه یعنی په ایام نحر کښی وینه تیول یو غیر معقول امر دے، ځکه د حیوان لوه ضائع کول دی، پس مناسبه ده چه د نحر د ورځو تیریدلو نه پس نفس چیلی یا د دی قیمت صدقه کولو واجب کیدل، د احتیاط په وجه دی، نه د قضا په وجه، او دا احتیاط د دی وجه نه چه په ایام نحر کښی قربانی کول بذاتِ خود د اصل کیدلو احتمال لری او د خلیفه یعنی نائب احتمال هم لری په دی طور چه نفس چیلی یا د دی قیمت صدقه کول د اصل وی، او د قربانی په طرف باندی د انتقال محض د ضیافت په بنا عارضی وی، ځکه خلق په دی ورځو کښی د الله تعالی میلمانه وی، او میلمستیا په بهترین طعام سره کیدلے شی، او بهترین طعام د الله په نیز د هغه پاکه غوښه ده، چه د هغه نه وینه تویه شوی وی، د پاره د دی خبری چه د میلمنو د ولنے طعام د ضیافت مکرّم طعام دی پس تر څو پوری چه د

قربانی ورځی موجود ے وی، نو مونږ به وایو چه قربانی کول بذات خود اصل دے او مونږ به په منصوص باندی عمل کوو، او کله چه دا ایام تیر شی، نو مونږه به اصل طرف ته رجوع کوو، او مونږه به وایو چه نفس چیلی یا د دی قیمت صدقه کول هم اصل دی، لهٰذا مونږه به هم د دی اصل حکم کوو، بیا چه کله د دیم کال راشی نو مونږ به د دی حکم نه، نه منتقل کیږو، او نه به د دی په قضاء قول کوو، د هغه مطابق کوو چه په اوّل کال باندی وو،

**تشریح:-** صاحب منارؒ وفرمائیل چه څرنګه د قضاء موځ د یاره فدیه د احتیاط په وجه ده، د غه شان که چرته یو داسی سړی چه هغه باندی قربانی کول واجب نه وی، د یو معیّن څناور د قربانی کولو نذر ئے ومنلو یا د قربانی په نیت سره ئے یو څناور واغستلو، مګر د قربانی ورځے تیری شوی او دی سړی قربانی و نه کړله، نو هغه څاروے د کوم چه نذر شوے دے، یا د قربانی په نیت سره اغستے شوے وو، که چرته ژوندے وی نو احتیاط په وجه بعینہٖ د غه څاروی لری صدقه کول واجب دی، او که د غه څاروے ژوندے نه وی، نو بیا د هغه قیمت صدقه کول واجب دی د احتیاط په وجه،

صاحب د نورالانوارؒ وائی چه دا مسئله یعنی د قربانی ورځو تیریدلو نه پس بعینہٖ د څاروی صدقه واجب کیدل یا د دی د قیمت د صدقه واجب کیدل د وړاندی مسئلہ یعنی د قضاء لمونځ د فدیه واجب کیدلو سره مشابهت لری، ګویا د مصنّفؒ قول کالتصدق بالقیمة کښی کاف په مشبه باندی داخل دے، لیکن محشّیؒ وائی چه بنه دا ده چه دا کاف صرف د قرآن د یاره دے، او تشبیه د پاره نه دے، یعنی د دواړو مسئلو بنیاد په احتیاط باندی دے، نه په قیاس باندی بهرحال د ماتنؒ دا عبارت هم د یو مقدّر سوال جواب دے د کوم تفصیل چه دا دے چه کوم څیز شرعی طور باندی غیر معقول وی، د فوت کیدلو نه پس د دهٔ د پاره څه قضاء او نائب نشته دے، او په دی مسئله کښی یعنی د څر په ورځو کښی د وینه تیول هم خلاف عقل څیز دے، ځکه دا یو ذی روح لره ضائع کول دی، او ذی روح لره ضائع کول دهٔ لره عذاب ورکول دی، او ذی روح لره په عذاب ورکولو، د ثواب څه سوال نه پیدا کیږی، پس معلومه شوه چه په ورځو د څر کښی قربانی کول یو د عقل خلاف څیز دے، د دی د عقل نه خلاف کیدل یو اردو شاعر داسی بیان کړے دے، ے

ے یہ عجیب ماجرا ہے کہ بروزِ عیدِ قربان ... وھی قتل بھی کرے وہی لے ثواب الٹا۔

بھرحال ھر کله چه قربانی کول د عقل خلاف دی نو مناسبه ده چه د دی د ورځو تیریدلو نه پس د دی قضاء بعینه څاروے یا د دی قیمت صدقه کول دِ جائز نه وی، فاضل مصنف رح د دی جواب داورکړے دے چه د نحر ورځے تیریدلو نه پس بعینه څاروے یا د دی قیمت صدقه کولو وجوب د احتیاط په وجه باندی دے، نه د قضاء په طور باندی او د قیاس په طور او د احتیاط وجه دا ده چه د نحر په ورځو کښی قربانی کول د دی خبری هم احتمال لری چه هم دا اصل وی، او د دا احتمال هم موجود دے چه قربانی کول خلیفه او نائب وی، او بعینه څاروے یا د دی قیمت صدقه کول د اصل وی، او د قربانی طرف ته دا انتقال محض د اضافت په خاطر وی ځکه خلق په دی ورځو کښی د الله پاک میلمانه دی، او دا خو تاسو حضراتو ته معلومه ده چه کریم چه کله اضیافت کوی، نو عمده قسم طعام سره ئے کوی، او د الله پاک په نزد عمده قسم طعام د ذبیحے پاکیزه غوښه ده، ځکه چه د صدقه مال د صدقے ورکونکی د گناهونو د زائل کیدو په وجه باندی خیرن دے، دی طرف ته د باری تعالیٰ دا قول اشاره کوی، خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ د دِی وجه نه د صدقے مال په نبیؐ باندی او د نبیؐ په منبی رشته دارو باندی او د دوی په موالی باندی د دوی د کرامت د وجې نه حرامه کړے شوی دی، او په مالدار باندی د دهٔ د نه محتاج کیدلو په وجه باندی حرام کړے شوے دے او الله پاک چه کوم کریم ذات دے، او غنی ذات دے، د هغه شایان شان بالکل دا خبره نه ده، چه هغه په یو خیرن او مردار مال سره د خپلو بندګانو ضیافت وکړی، لیس موبزه د څاروی یا د دی د قیمت صدقه کولو په ځائے باندی د قربانی کولو حکم وکړلو د د پاره د دی چه خباثت وینی طرف ته نقل شی او غوښه پاکیزه پاتی شی، او د دی په ذریعه د الله د طرف نه د خپلو بندګانو ضیافت محقق شی پس د دی خبری پیش نظر چه د الله پاک میلمانه د ټولو نه طعام وخوری، دا ویلے شو، چه ترڅو پوری د نحر ورځې موجودی وی، نو قربانی کول اصل دی، او په دی صورت کښی به په حدیث د رسول الله صلی الله علیه وسلم ضحوا فانها سنة ابیکم ابراهیم باندی به هم عمل راشی، او کله چه دا ورځې تیری شی نو موبزه به اصل طرف ته رجوع وکړو، او دا به وایو چه بعینه څاروے یا د دی قیمت صدقه کول اصل دی، لهذا د ورځې تیریدلو نه پس موبزه به هم د دی اصل حکم کوو، بیا که چرته

دا دویم کال د نحر د رځې نه اغلې او دې سرې د خاروی یا د دې قیمت صدقه د نه کړے
نو مونږ به د دې حکم لیعنې د صدقه د وجوب نه قربانی طرف ته ، نه منتقل کیږو ، او
دا د اېو چه د لړاندې کال باندې کوم حکم وو ، د هغه مطابق د قربانی قضاء و کړے
یعنی په دویم کال باندې به د تیرې شوې کال د خاروی د قضاء په طور د قربانی حکم
و نه کوو ، بلکه اوس به هم د هغه خاروی صدقه کول واجب وی ، بهرحال هر کله چه دا
احتمال دے ، چه د نحر په ورځ کښې قربانی کول اصل دی او دا هم احتمال دے چه
خاروے یا د دې قیمت صدقه کول دا اصل دی لوو نحر ورځې تیر یدلو نه پس دا اوّل احتمال
په وجه باندې خو خاروے یا د دې قیمت صدقه کول به قضاء او خلیفه وی ، لیکن په دویم
احتمال به خلیفه نه وی ، بلکه اصل به وی ، پس دا اوّل احتمال په وجه باندې خو یقینی طور
باندې خاروی یا د دې د قیمت صدقه کول ناجائز دی ، ځکه چه دا قربانی کوم چه د خلاف
عقل غیر دے ، د دې قضاء ده ، او د خلاف عقل د پاره قضاء او خلیفه نه وی ، لیکن د
دویم احتمال په وجه باندې صدقه کول واجب دی ، ځکه چه د کوم خاروی د قربانی کولو نذر
کړے وو ، یا د قربانی په نیّت سره اغستے وو ، د هغه صدقه اصل وو ، د حلاله د لو حکم خو
صرف د ضیانت په وجه باندې ور کړے شوے وو ، پس په دې صورت کښې چونکه د خاروی
یا د دې قیمت صدقه کول واجب دی ، ا د دې وجه نه د احتیاط په وجه باندې د صدقے کولو
حکم ور کړے شو ، حاصل دا چه د نحر د ورځو تیریدلو نه پس د نفس خاروی یا د ده قیمت
صدقه کول د قضاء او قیاس په طور باندې نه دی بلکه د احتیاط په طور باندې دی -

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ مِنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْقَضَاءِ فِي حُقُوقِ اللهِ تَعَالَى شَرَعَ فِي بَيَانِ أَنْوَاعِهِ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ فَقَالَ وَمِنْهَا ضَمَانُ الْمَغْصُوبِ بِالْمِثْلِ وَهُوَ السَّابِقُ أَوْ بِالْقِيمَةِ أَيْ أَنْوَاعِ الْقَضَاءِ ضَمَانُ الشَّيْءِ الْمَغْصُوبِ بِالْمِثْلِ فِيمَا إِذَا غَصَبَ مِثْلِيًّا وَاسْتَهْلَكَهُ وَوُجِدَ الْمِثْلُ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ أَوْ بِالْقِيمَةِ فِيمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مِثْلٌ أَوْ كَانَ لَهُ مِثْلٌ وَلٰكِنْ انْصَرَمَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ فَهٰذَا نَظِيرُ الْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُولٍ لِأَنَّ الْمِثْلَ وَالْقِيمَةَ كِلَاهُمَا مِثْلٌ مَعْقُولٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَظَاهِرٌ إِذْ هُوَ مِثْلٌ صُورَةً وَمَعْنًى

وَاَمَّا الثَّانِیْ فَهُوَ اَیْضًا مِثْلٌ مَعْنًی وَاِنْ لَمْ یَکُنْ صُوْرَةً وَلٰکِنَّ الْاَوَّلَ کَامِلٌ وَ الثَّانِیْ قَاصِرٌ وَلِهٰذَا قَالَ وَ هُوَ السَّابِقُ اَیِ الْمِثْلُ الصُّوْرِیُّ سَابِقٌ عَلَی الْمِثْلِ الْمَعْنَوِیِّ فَمَا دَامَ وُجِدَ الْمِثْلُ الصُّوْرِیُّ لَمْ یُنْتَقَلْ اِلَی الْمِثْلِ الْمَعْنَوِیِّ فَفِیْهِ تَنْبِیْهٌ عَلٰی اَنَّ الْقَضَاءَ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ نَوْعَانِ کَامِلٌ وَقَاصِرٌ لَا یُقَالُ مِثْلُ هٰذَا مُتَحَقِّقٌ فِیْ حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَیْضًا فَاِنَّ قَضَاءَ الصَّلٰوةِ بِالْجَمَاعَةِ کَامِلٌ وَقَضَاءَهَا مُنْفَرِدًا قَاصِرٌ فَلِمَ لَمْ یَتَعَرَّضْ لَهٗ لِاَنَّا نَقُوْلُ عِنْدَهُمْ قَضَاءُ الصَّلٰوةِ مُنْفَرِدًا کَامِلٌ وَبِالْجَمَاعَةِ اَکْمَلُ وَیَقِیْسُوْنَ حَالَ الْقَضَاءِ عَلٰی حَالِ الْاَدَاءِ۔

**ترجمہ:-** بیا هرکله چه مصنفؒ د قضاء د هغه اقسامو د بیان نه فارغ شولو کوم تعلق چه د حقوق الله سره دے نو د هغه اقسامو بیان ئے شروع کړلو کوم تعلق چه د بندګانو د حقوقو سره دے، دی وجه ئے وفرمائیل چه بعض د جملے د اقسامو د قضاء نه د غصب شوی تاوان د هغه په مثل سره دے او د امقدم دے یا د نسبت سره دے، یعنی د قضاء په اقسامو کښې د غصب شوی څیز تاوان د هغه مثل سره دے، په هغه صورت کښې چه کله غاصب مثلی شی غصب کړے وی، او بیائے هغه هلاک کړے دی او مثل په خلقو کښې موجود وی، یا د غصب شوی څیز د قیمت سره وی، په هغه صورت کښې چه کله ئے مثل موجود نه وی، یا مثل خو وی لیکن د خلقو د لاسو نه ختم شوے وی یا ناپید وی، پس دا د قضاء بمثل معقول مثال دے، ځکه چه مثل او قیمت دواړو لحاظ سره مثل دے، هر چه ثانی دے نو دا هم معنیً مثل دے، اګر چه صورةً مثل نه دے، لیکن اوّل کامل دے او ثانی قاصر دے، دی وجه نه مصنفؒ وَهُوَ السَّابِقُ وفرمائیل یعنی مثل صوری په مثل معنوی باندې مقدم دے، لهٰذا تر څو پورې چه مثل صوری موجود دی، مثل معنوی طرف ته به انتقال نه کیږی، پس په دې بیان کښې دې طرف ته تنبیه ده، چه د قضاء بمثل معقول دوه قسمونه دی، کامل او قاصر دا اعتراض د ونه کړے شی چه د دې مثال خو په حقوق الله کښې هم موجود دے، ځکه چه قضاء د مونځ په جماعت سره کول کامل دی، او قضاء د مونځ یوازې کول دا قاصر دی، پس مصنفؒ د دې نه ولے بحث ونه کړلو وجه دا ده چه مونږ به وایو د اصولیینو په نزد باندې د مونځ قضاء یوازې کامل ده او

په جماعت سره کول اکمل دی او دا حضرات د قضاء حالت لره په اداء باندی نه قیاس کوی،

تشریح :- شارح نورالانوار فرمائی چه د قضاء اقسام (۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول، (۳) قضاء مشابه بالاداء، خرنګه چه حقوق الله کښی موجود دی د غه شان په حقوق العباد کښی هم موجود دی، د حقوق الله متعلق بیان خوشوے دے د لته نه د حقوق العباد سره متعلق اقسامو د قضاء بیان شروع کیږی، دی وجه نه فاضل مصنف د فرمائیل چه د قضاء په اقسامو کښی یو قسم یعنی د قضاء بمثل معقول مثال دا دے چه یو کس په ذوات الامثال کښی څه خیز غصب کړے وی، او بیائے هغه هلاک کړے وی او هغه خیز په بازار کښی موجود وی، نو په غاصب باندی به د د غه خیز د مثل تاوان واجب وی، او که یو خیز که د ذوات القیم نه وی او که د ذوات الامثال نه وی، خو په بازار کښی د هغه مثل موجود نه وی نو په غاصب باندی به د هغے قیمت واجب وی، بهرحال په اوّل صورت کښی د مثل او په دویم صورت کښی د قیمت واجب کیدل په حقوق العباد و کښی د قضاء بمثل معقول مثال دے ځکه مثل او قیمت دواړه د غصب شوی خیز مثل معقول دے، په ذوات الامثالو کښی خو د غصب شوی خیز د مثل معقول کیدل خو بالکل واضح دی، ځکه چه په ذوات الامثال کښی د مغصوب خیز تاوان صورةً هم د مغصوب په مثل دے، او معنیً هم صورةً خو داسی چه په تاوان کښی کوم خیز ورکړے شوے دے، هغه د مغصوب هم جنس دے مثلاً د غنمو تاوان غنموسره اداء کړے شوے دے او معنیً ځکه مماثل دے چه غصب شوے خیز او په تاوان کښی ورکړے شوے خیز دواړه د قیمت په لحاظ سره نه وی نزدی مثلاً مغصوب یو، غنم وی او ددی تاوان هم دومره اندازه کښی غنم وی نو دا دواړه په مالیّت کښی نزدی نزدی دی، ګویا د یو جنس دوه خیزونه د مالیّت په لحاظ سره نزدی نزدی کیدل مثل معنوی دی، بهرحال په تاوان کښی ورکړے شوے خیز چه کله د غصب شوی خیز سره صورةً هم، هم مثل وی، او معنیً هم نو ددی مثل معقول کیدل ښکاره دی، او باقی شو ثانی یعنی په تاوان کښی ورکړے شوے قیمت اګرچه صورة مثل نه دے لیکن معنیً مثل دے صورت مثل خو ځکه نه دے چه کوم قیمت د غصب شوی خیز په تاوان کښی ورکړے

نو بے دے هغه د دۀ هم جنس نه دے او معنی مثل ځکه دے چه د غصب شوی څیز وده قیمت په مالیّت کښې نزدې نزدې دی، هاں دومره خبره ضرور ده چه مثل صوری او مثل معنوی اګر چه دواړه مثل معقول دی، لیکن مثل صوری په مماثلت کښې کامل دے، او مثل معنوی په مماثلت کښې قاصر دے، ددې فرق دوجهې نه مصنّف رحمة الله علیه و هوالسابق و فرمائیل چه مطلب ئې دا دے چه مثل صوری د مثل معنوی نه مقدّم دے، لهذا تر څو پورې چه غاصب مثل صوری سره په تاوان ورکولو باندې قدرت لری نو هغه ته به مثل معنوی سره د تاوان ورکولو اجازت نه وی، ځکه چه تاوان سره د مالک یعنی چه چا نه غصب شوے وی د هغه حق پوره والے مقصود وی، او د مالک د غصب شوی څیز د صورت او قیمت دواړو سره تعلق لری، پس څه خومره پورې چه ممکنه وی نو د دواړو و لحاظ به ساتلے شی، لهذا که غاصب مثلی څیز غصب کړے وی، او بیائې هلاک کړے وی، نو په غاصب باندې به په صورت د مثل صوری کښې تاوان ورکول واجب وی په دې شرط که پردې قدرت لری، حتیٰ که چرته په مثل صوری باندې د قدرت لرلو نه باوجود دۀ په مثل معنوی سره یعنی قیمت سره تاوان کړلو، نو مالک به ددې په قبلولو باندې مجبوره نه وی، الغرض په دې خبره سره په دې باندې تنبیه ده، چه په حقوق العباد و کښې د قضاء بمثل معقول دوه قسمه دی، (۱) مثل کامل (۲) مثل قاصر۔ یعنی مثل صوری مثل کامل دے، او مثل معنوی مثل قاصر دے،

لا یقال سره یو اعتراض دے حاصل ئې دا دے چه د قضاء بمثل معقول تقسیم کامل او قاصر طرف ته چه څرنګه په حقوق العباد و کښې موجود دے لکه چه بس ذکر شول، د غه شان په حقوق الله کښې هم موجود دی ځکه چه په جماعت سره قضاء مونځ کول دا مثل معقول کامل دے او یوازې قضاء مونځ کول دا مثل معقول قاصر دے، پس هر کله چه خبره داسې ده نو مصنفؒ دینه بحث ولے ونه کړلو،

ددې جواب دا دے چه د کمال معنی ده د شرع مطابق عمل کول او جبرئیل علیه السلام په قضاء سره د جماعت کولو تعلیم نه دے فرمائیلے بلکه د جماعت سره ئې دا داء تعلیم فرمائیلے دے لهذا اداء خود جماعت سره کامل او فیه د جماعت نه قاصر کیدے

شي لیکن قضاء کامل او قاصر نشي کیدلے بلکه قضاء که د جماعت سره وي نو بیا هم کامل دے، او که بغیر د جماعت نه وي بیا هم مثل کامل دے، زیات نه زیات ویلے شي، چه جماعت سره قضاء کول اکمل دي، او بغیر د جماعت نه قضاء کول ... دي، بهر حال هر کله چه اداء په جماعت سره مشروع شوي ده، او قضاء په جماعت سره نه ده مشروع شوي نو د قضاء حالت په اداء باندي بیا قیاس کول څرنګه صحیح شي،

وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْاَطْرَافِ بِالْمَالِ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ فَاِنَّ ضَمَانَ النَّفْسِ الْمَقْتُوْلَةِ خَطَاءً بِكُلِّ الدِّيَةِ وَالْاَطْرَافِ الْمَقْطُوْعَةِ خَطَاءً بِكُلِّ الدِّيَةِ اَوْ بَعْضِهَا غَيْرُ مُدْرَكٍ بِالْعَقْلِ اِذْ مُمَاثَلَةَ بَيْنَ الْاَدَمِيِّ الْمَالِكِ الْمُتَبَذِّلِ وَبَيْنَ الْمَالِ الْمَمْلُوْكِ الْمُتَبَذِّلِ وَاِنَّمَا شَرَعَهَا اللّٰهُ تَعَالٰى لِئَلَّا تُهْدَرُ النَّفْسُ الْمُحْتَرَمَةُ مَجَّانًا اِذِ الْقِصَاصُ اِنَّمَا شُرِعَ اِذَا كَانَ عَمْدًا لِتَحْصُلَ الْمُسَاوَاةُ۔

**ترجمه:**- او د نفس او اعضاء تاوان په مال سره دا د قضاء بمثل غیر معقول مثال دے، ځکه چه کوم نفس په خطاء سره قتل شوے وي د دي تاوان په پوره دیت سره او چه کوم اندامونه کټ شوي وي د دي تاوان په پوره دیت سره یا بعض دیت سره غیر مدرك بالعقل (خلاف عقل) دے، ځکه چه یو سړي چه مالك او متصرف کونکے وي او د مال مملوکه متصرفه په مابین کښي څه مماثلت نشته دے صرف دي وجه نه الله تعالیٰ دیت لره مشروع کړے دے، چه یو عزت والا نفس په مفتو کښي ضائع نه شي ځکه قصاص په دي صورت کښي مشروع شوے دے، کله چه قتل په قصد سره شوے وي، د پاره د دي چه مساوات حاصل شي،

**تشریح:**- د قتل دوه قسمونه دي (۱) قتل عمد (۲) قتل خطاء بیا د قتل خطاء دوه قسمونه دي (۱) خطاء في ظن الفاعل (۲) خطاء في نفس الفعل قتل دیته وائي چه چا لره په تیز دهار والا اله سره قتل کړے شي په قتل عمد کښي په قاتل باندي

صرف قصاص واجب کیږی ، مګر دا چه که قاتل او د مقتول د وارثانو په مینځ کښی په څه مقدار دَ مال باندی صلح وکړے شی ، قتل خطاء فی ظنّ الفاعل دیته وائی چه یو کس لره د ښکار ګڼنا و رخیال کړے شی او نشانه جوړ و لو سره قتل کړے شی او قتل خطاء فی نفس الفعل داد ے چه چا په ښکار باندی غشے ویشتلو خو نا ساپه په سړی باندی ولګی او هغه مړ شی په قتل خطاء کښی په قاتل باندی دیّت واجب کیږی او دیّت هغه مال ته وائی کوم چهٔ نفس بدل واقع شی، او دَ نفس نه چه کم دځه اندام په ضائع کولو باندی چه کوم مال بدل واجب کیږی، هغه ته ارش ویلے شی د حضرت ابوحنیفه رحمه الله تعالیٰ په نزد باندی د دیّت مال یو سل اوښان په دی تفصیل سره دی، (۱) شل بنت مخاض ، (۲) شل بنت لبون (۳) شل ابن مخاض (۴) شل حقّے (۵) شل جذعے ددی تعریفات دِ په اشرف الهدایه جلد ۳ صفحه ۳۰ کښی ملاحظه کړے شی، یا د سرو زرو زرد ینارہ اود یا دَ سپینو زرو لس زره درهم خو ځینو نه داسی دی چه په هغے کښی یو هم په خطاء کښی ضائع کړے شی، نو پوره دیت به واجب کیږی، (۱) نفس .(۲) پوزه (۳) دواړه غوږونه ، (۴) دواړه سترګے (۵) دواړه لاسونه (۶) دواړه خپے (۷) ذکر (۸) ژبه (۹) دواړه شونډی ، (۱۰) دواړه اګی (۱۱) دواړه روزی ، (۱۲) د ښځے دواړه سینے (۱۳) د دواړو سترګو پوره کسی (۱۴) د دواړو لاسونو پوره ګوتے (۱۵) د دواړو خپو پوره ګوتے او بعض اندامونه داسی دی که خطاء کښی ضائع کړے شی نو پوره دیّت په نه واجب کیږی، مثلاً یو لاس یا یو خپے سره نیم دیّت واجبیږی، او دَ لاس ګوته یا د خپے ګوته ضائع کولو سره د دیّت لسمه حصّه واجب کیږی، او د یو سترګے برو یا لاندے، ضائع کولو سره د دیّت څلورمه حصه واجبیږی،

بهرحال نفس لره یا اندامونو لره په خطاء کښی ضائع کولو صورت کښی دیّت یعنی مال سره تاوان واجب کیدل د قضاء بمثل غیر معقول مثال دے، ځکه چه کوم نفس په خطاء کښی قتل شوے دے دهٔ تاوان په پوره دیّت سره او کوم اندامونه چه په خطاء کښی ضائع شوے وی، د هغه تاوان په پوره یا څه حصّے سره اداء کول د عقل خلاف دی، او د عقل د خلاف کیدلو وجه ئے داده چه د یو داسی سړی په مینځ کښی چه هغه مال او تصرّف کونکے وی، او د مال چه مملوک دی او په کښی تصرّف کید ے شی، هیڅ طور باندی څه

مماثلت نشته دے، هاں البته الله پاک دیت لره صرف دی وجه نه مشروع کړے دے
چه یو عزت والا نفس په مفتوکیدو ضائع نشی ځکه قصاص په هغه صورت کښې مشروع
شوے دے چه کله قتل قصد سره وی، دپاره ددی چه د قاتل د فعل د قتل او د وارثانو
د مقتول د فعل د قتل په مابین کښې برابر والے راشی پس په خطاء قتل کښې قصاص
نه دے مشروع شوے لیکن که چرته دیت هم نه دے مشروع شوے نو یو عزت من
نفس به په مفتوکیدو ضائع شوے وے، حالانکه اسلامی شریعت ددی اجازت نه ورکوی
بهر حال هر کله چه د مقتول نفس، او کټ شوی اندام او د مال په مابین کښې په ظاهره
باندې څه مماثلت نه دے، موجود نو "مَال" د مقتول د نفس سره او کټ شوی اندام سره
مماثل کیدل هم غیر معقول او خلاف عقل دی،

وَاَدَاءُ الْقِيْمَةِ فِيْمَا اِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ الَّذِىْ فِىْ مَعْنَى الْاَدَاءِ وَلِهٰذَا عُبِّرَ عَنْهُ بِلَفْظِ الْاَدَاءِ اَىْ اِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ اِمْرَاَةً عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ فَحِ اِنِ اشْتَرٰى عَبْدًا وَسَطًا وَسَلَّمَهٗ اِلَيْهَا فَلَاخِفَاءَ اَنَّهٗ اَدَاءٌ وَاِنْ اَدّٰى اِلَيْهَا قِيْمَةَ عَبْدٍ وَسَطٍ فَهٰذَا قَضَاءٌ لٰكِنَّهٗ فِىْ مَعْنَى الْاَدَاءِ لِاَنَّ الْعَبْدَ مَعْلُوْمُ الذَّاتِ مَجْهُوْلُ الصِّفَةِ فَلَابُدَّ فِىْ قَطْعِ الْمُنَازَعَةِ بَيْنَهُمَا مِنْ اَنْ يُّسَلِّمَهَا عَبْدًا وَسَطًا وَالْوَسَطُ لَا يَتَحَقَّقُ اِلَّا بِالتَّقْوِيْمِ لِيَكُوْنَ قَلِيْلُ الْقِيْمَةِ اَدْنٰى وَكَثِيْرُ الْقِيْمَةِ اَعْلٰى وَاَوْسَطُهَا بَيْنَ وَبَيْنَ فَكَانَ الْمَرْجِعُ اِلَى التَّقْوِيْمِ فَلِهٰذَا كَانَتِ الْقِيْمَةُ فِىْ مَعْنَى الْاَدَاءِ حَتّٰى تُجْبَرُ عَلَى الْقُبُوْلِ كَمَا لَوْ اَتَاهَا بِالْمُسَمّٰى تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهَا فِىْ مَعْنَى الْاَدَاءِ اَىْ تُجْبَرُ الْمَرْاَةُ عَلٰى قُبُوْلِ الْقِيْمَةِ كَمَا لَوْ اَتَاهَا بِالْعَبْدِ الْمُسَمّٰى تُجْبَرُ عَلٰى قُبُوْلِ الْعَبْدِ فَكَذَا تُجْبَرُ عَلٰى قُبُوْلِ الْقِيْمَةِ:

**ترجمه:**- او په هغه صورت کښې قیمت ادا کول کله چه په یو غیر معین
غلام باندې نکاح شوے وی، دا د هغه قضاء نظیر دے کوم چه د اداء په معنی کښې ده
او دی وجې نه ئے دی لره د اداء په لفظ سره تعبیر فرمایلی ده، یعنی کله چه یو سړے یو

ښځې سره په غیر معیّن غلام باندې نکاح اوکړي نو په دغه وخت کښې که دا سړے
دیو درمیانه درجے غلام که داخلي اوده دغې ښځې حواله ئے کړي، نو بغیر د څه خفاء
نه دا ادا ده او که د درمیانه درجے غلام قیمت ئے ورله سره ورکړو، نو دا قضاء ده
لیکن په معنی دا ادا ، کښې ده ، ځکه چه غلام د ذات په اعتبار سره معلوم او د صفت
په اعتبار سره مجهول دے ، لهٰذا د ښځې او خاوند په مینځ کښې جنګ ختمولو دپاره
دا ضروري ده ، چه خاوند دیو درمیانه درجے غلام له د ښځې حواله کړي او درمیانه
درجه هم د قیمت سره متحقق کیدلے شي، چه قیمت والا ادنیٰ وي او زیات قیمت والا
اعلیٰ وي او اوسط قیمت والا درمیانه وي، پس د هغوی مرجع قیمت لګول دي،
لهٰذا قیمت د ادا ، په معنیٰ کښې شو ، تر دې چه ښځه به په قیمت قبلولو باندې داسې
مجبوره کولے شي، لکه څرنګه که ده ذکر شوے غلام ورکولو، دا مسئله د قیمتِ ادا،
په معنیٰ کیدلو باندې تفریع ده ، یعنې ښځه به په قیمت قبلولو باندې هغه شان
مجبوره ولے شي ، څرنګه چه خاوند که چرته ښځې ته ذکر شوے غلام ورکولو نو
ښځه به په قبلولو باندې مجبوره کیدلے ، پس دغه شان به په قیمت قبلولو باندې
هم مجبوره کولے شي ،

تشریح :- صاحب منار وویل که چرته یوکس یو غیر معیّن غلام له دَ نکاح
په وخت کښې د خپلې ښځې مهر مقرر کړلو ، خو بیائے د غلام قیمت په مهر کښې ورکړلو
نو دا قیمت ادا کول دا ادا ، مشابه بالاداء مثال دے ، چونکه د غلام قیمت اداء کول دا ادا،
مشابه دي ، د دې وجه نه فاضل مصنّفؒ دې قسم له دا ادا په لفظ سره تعبیر کړو ، او ادا،
القیمة ئے وویل مطلب دا دے چه کله یوکس یوې ښځې له غیر معیّن غلام د مهر په طور
باندې ورکولو شرط سره نکاح وکړي نو په دغه وخت کښې دا خاوند یو درمیانه درجے غلام
واخلي او دې ښځې ته ئے حواله کړي، نو بلا شبه چه دا صورت د ادا دے ځکه چه کوم څیز
د مهر په طور باندې لازم شوے وو ، بعینه هغې له حواله کړے شو ، او عین واجب
له حواله کولو ته ادا ، ویلے شي ، لهٰذا درمیانه درجے غلام ښځې ته حواله کول دا ادا ،
ده او که د درمیانه درجے غلام قیمت هغې ته ورکړي نو دا د قضاء صورت دے ځکه
چه قیمت عین واجب نه دے ، بلکه د واجب مثل دے ، او مثل د واجب له حواله

کول ددی نوم قضاء ده، لهٰذا د غلام قیمت لره بنځې ته حواله کول دا به قضاء وی لیکن دا قضاء دا داء په معنیٰ کښې ده ځکه چه غلام د ذات په لحاظ سره معلوم دے، او د صفت په لحاظ سره مجهول دے، ځکه چه دا خو معلومه ده چه مهر غلام دے لیکن دا معلومه نه ده چه دا به د کوم وصفا نو حامل وی، پس هرکله چه غلام د ذات په لحاظ سره معلوم دے او د صفت په لحاظ سره مجهول دے، نو د بنځې او د خاوند په مینځ کښې جنګ ختمولو د پاره چه بنځه به د اعلیٰ درجه غلام لره د اداء کولو مطالبه کوی او خاوند به د ادنیٰ درجے غلام حواله کولو کوشش کوی، دا ضروری ده چه بنځې ته د درمیانه درجے غلام حواله کړے شی، مګر د درمیانه درجے غلام پته به د قیمت د تګیدلو نه لګی چه کم قیمت والا غلام به ادنیٰ وی، او زیات قیمت والا به اعلیٰ وی، د اعلیٰ ادنیٰ او اوسط د ټولو رجوع او دار و مدار په قیمت باندی دے، هم ددی نه د اوسط پته لګی، پس چونکه هم قیمت د ټولو مرجع دے، لهٰذا هم قیمت اصل شو، پس قیمت لره حواله کول ګویا عین واجب لره حواله کول دی، او هرکله چه قیمت لره حواله کول ګویا عین واجب لره حواله کول شول، نو د قیمت اداء کول دا داء په معنیٰ کښې شول،

صاحب المنار په دی قول باندی چه قیمت د اداء په معنیٰ کښې دے، تفریع کولو سره بیان فرمائی که خاوند چرته د غلام په ځائے باندی قیمت بنځې ته حواله کړو، او بنځه د قیمت اغستلو نه انکار وکړی نو قاضی به دا بنځه به قیمت قبلولو باندی مجبوره کوی، لکه څرنګه چه خاوند د نکاح په وخت کښې ذکر شوے غلام حواله کوی نو بنځه به قبلولو باندی مجبوره کولے شی، پس د غه شان به په قیمت قبلولو باندی هم مجبوره ولے شی، الغرض دا چه بنځې لره د غلام په قیمت باندی مجبورول ددی خبرې علامه ده چه قیمت دا داء په معنیٰ کښې دے، ځکه چه دا داء په صورت کښې موديٰ له ر د چاد پاره چه اداءیګی کیږی) مجبوره ولے شی، د قضا په صورت کښې نشی مجبور کولے،

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ تَفْرِيعَيْنِ لِاَبِيْ حَنِيْفَةَ عَلٰى قَوْلِهٖ وَهُوَ السَّابِقُ فَقَالَ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ فِي الْقَطْعِ ثُمَّ الْقَتْلِ عَمْدًا اِلْوَلِيِّ فَعَلَهُمَا اَيِ الْاَجَلِ

اَنَّ الْمِثْلَ الْکَامِلَ سَابِقٌ عَلَی الْمِثْلِ الْقَاصِرِ قَالَ اَبُوْحَنِیْفَۃَ فِیْ صُوْرَۃِ قَطَعَ رَجُلٌ یَدَ رَجُلٍ عَمَدًا ثُمَّ قَتَلَہٗ قَبْلَ اَنْ یَبْرَأَ یَنْبَغِیْ لِلْوَلِیِّ اَنْ یَّفْعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْقَاتِلُ فَیَقْطَعُہٗ اَوَّلًا ثُمَّ یَقْتُلُہٗ لِیَکُوْنَ جَزَاءُ الْفِعْلِ بِالْفِعْلِ اِذِ الْفِعْلُ مُتَعَدِّدٌ مِنَ الْقَاتِلِ فَیَنْبَغِیْ اَنْ یَّکُوْنَ کَذَالِکَ مِنَ الْوَلِیِّ رِعَایَۃً لِلْمِثْلِ الْکَامِلِ وَلَوِ اقْتَصَرَ عَلَی الْقَتْلِ جَازَ لَہٗ اَیْضًا لِاَنَّہٗ عَفَا عَنْ بَعْضِ مُوْجِبِ قِصَاصٍ کَمَا اِذَا عَفَا عَنْ کُلِّہٖ وَعِنْدَ ھُمَا لَا یَقْتَصُّ الْوَلِیُّ اِلَّا بِالْقَتْلِ لِاَنَّ مُوْجَبَ الْقَطْعِ دَخَلَ فِیْ مُوْجَبِ الْقَتْلِ اِذَا اَفْضٰی اِلَیْہِ وَلَمْ یَبْرَأْ بَیْنَھُمَا وَھٰذِہِ الْمَسْاَلَۃُ عَلٰی ثَمَانِیَۃِ اَوْجُہٍ وَالْمَذْکُوْرُ فِی الْمَتْنِ وَاحِدٌ مِنْھَا وَذَالِکَ لِاَنَّہٗ لَا یَخْلُوْ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ الْقَطْعُ وَالْقَتْلُ عَمَدَیْنِ وَخَطَأَیْنِ اَوِ الْاَوَّلُ عَمَدًا وَالثَّانِیْ خَطَأً اَوْ بِالْعَکْسِ فَھِیَ اَرْبَعَۃٌ وَعَلٰی کُلِّ تَقْدِیْرٍ مِنْھَا اِمَّا اَنْ یَّتَخَلَّلَ بَیْنَھُمَا بُرْءٌ اَوْ لَا فَاِنْ کَانَ الثَّانِیْ بَعْدَ الْبُرْءِ فَھُمَا جِنَایَتَانِ اِتِّفَاقًا لَا یَتَدَاخَلَانِ سَوَاءٌ کَانَا عَمَدَیْنِ اَوْ خَطَأَیْنِ اَوْ کَانَ اَحَدُھُمَا عَمَدًا وَالْاٰخَرُ خَطَأً وَاِنْ کَانَ قَبْلَ الْبُرْءِ فَاِنْ کَانَ اَحَدُھُمَا عَمَدًا وَالْاٰخَرُ خَطَأً لَا یَتَدَاخَلَانِ اِتِّفَاقًا وَاِنْ کَانَا خَطَأَیْنِ یَتَدَاخَلَانِ اِتِّفَاقًا وَاِنْ کَانَا عَمَدَیْنِ فَھُوَ الْمَسْاَلَۃُ الْخِلَافِیَّۃُ الْمَذْکُوْرَۃُ فِی الْمَتْنِ یَتَدَاخَلَانِ عِنْدَ ھُمَا لَا عِنْدَہٗ وَھٰذَا کُلُّہٗ اِذَا صَدَرَا عَنْ شَخْصٍ وَاحِدٍ فَاِنْ صَدَرَا عَنْ شَخْصَیْنِ فَالْکَلَامُ فِیْہِ طَوِیْلٌ یُعْرَفُ فِیْ مَوْضِعِہٖ۔

**ترجمہ:-** بیا مصنفؒ پہ خپل قول "وھوالسابق" باندی دوہ تفریعی مسئلے ذکر کړی دی، دی وجہ نہ فرمائی، او پہ دی وجہ باندی فرمائی امام ابوحنیفہؒ د قصداً قطع کولو نہ پس پہ قتل کښی فرمائی چہ د مقتول د ولی د پارہ دا دواړه جائز دی، یعنی دی وجہ نہ چہ مثل کامل پہ مثل قاصر باندی مقدم دے، امام ابوحنیفہؒ پہ دی صورت کښی فرمائیلی دی چہ کہ یو سړی د بل سړی پہ قصداً سرہ لاس پرې کړلو بیا نے د سینہ کیدلو نہ وړاندی قتل کړلو، نو د مقتول د ولی د پارہ دا مناسب دہ، چہ هم د غه شان د کړی څرنګه چه قاتل کړی دی، یعنی اوّل د دهغه لاس کټ کړی بیا د

هغه قتل کړی د پاره د دی چه د فعل بدله په فعل سره ملاؤ شی، ځکه د قاتل د طرف نه فعل متعذر دے لهٰذا د مثل کامل رعایت کولو پیش نظر د ولی د طرف نه هم د غه شان دی او که ولی په قتل باندی اکتفاء وکړله نو دهٔ د پاره دا هم جائز دی ځکه دهٔ د قاتل د فعل بعض موجب لره معاف کړی، پس دا داسی شوه لکه چه دهٔ د قاتل د فعل تمام موجب لره معاف کړی،

او د صاحبینو په نزد باندی د مقتول وارث او ولی به صرف په قتل سره قصاص اخلی ځکه چه د قطع مُوجَبْ په مُوجَبْ د قتل کښی داخل دے، کله چه قطع قتل ته ورشی، او دوی دواړه د په مینځ کښی تندرستی حاصله نه شی، او دا مسئله په اتو صورتو نو باندی ده، او په قتل کښی په دی آتهٔ کښی صرف یوه ذکر ده، او هغه داسی چه دا به د دوه حالاتو نه خالی نه دی، یا به دواړه قصداً وی (قطع او قتل) او یا به دواړه په خطاء سره وی، او یا به قطع په قصداً سره دی، او قتل په خطاء سره او یا به عکس د دی وی، پس څلور صورتو نه خو دا شول، او په دی کښی په هر صورت کښی یا خو به د قطع او قتل په مینځ کښی تندرستی حاصله وی، او یا به نه وی، پس که چرته قتل د تندرستی نه پس وی نو اتفاقی طور باندی دا دوه جنایتونه وی په دی کښی به بیا تداخل نه راځی، خواکه دواړه په قصد سره یا خطاء سره وی یا په دی کښی یو په قصد سره دی او بل په خطاء سره وی او که قتل د تندرستی نه وړاندی وی نو په دی کښی که یو په قصد سره وی او بل په خطاء سره نو بالاتفاق به تداخل نه راځی او که دواړه په خطاء سره وی نو تداخل به راځی، او که دواړه په قصد سره وی نو بیا دا مسئله مختلف فیه ده، کومه چه متن کښی ذکر ده،

د صاحبینو په نزد باندی به تداخل راشی، د امام ابوحنیفه رحمة الله تعالی په نزد باندی به تداخل نه وی، او دا تمام تفصیل په هغه صورت کښی دے چه کله قتل او قطع د یو کس نه وی، او که د دوه کسانو نه صدور راغلے وی، نو په دی صورت کښی بحث کافی طویل دے، چه پیژندنه به ئے په خپل مقام کښی وشی،

**تشریح:-** مصنف رح د وړاندی د فرمائیل وهو السابق یعنی مثل صوری (مثل کامل) په مثل معنوی (مثل قاصر) باندی مقدم دے، په دی قول باندی دَ

امام ابو حنیفہؒ د وه جزی مسئلے تفریعی طور باندی بیان کړے شوی دی،

اوّلہ مسئلہ دا ده چه امام ابو حنیفہؒ فرمایلی دی کہ چرته یو سړی د بل سړی لاس په قصد سره کټ کړلو او بیائے د زخم بنه کیدلو نه د وړاندی ئے هم د غه مقطوع الیدلره قتل کړلو، نو د مقتول وارثانو لره پکار دی چه د قاتل سره هم د غه شان معامله وکړی، څرنګه چه قاتل کړی وه، یعنی اوّل دِ دَ قاتل لاس کټ کړی، بیا دِ قتل کړی، د پاره د دی چه د فعل بدله په فعل سره ملاؤ شی او دَ قاتل د طرف نه هوچونکه فعل متعدّد دے، لهٰذا د مثل صوری (مثل کامل) لحاظ ساتلو سره د مقتول وارثانو ته هم د غه شان کول پکار دی، لیکن که چرته د مقتول وارثانو داسی و نه کړل او اکتفا، وکړله صرف په قتل کولو باندی بغیر د لاس کټ کولو نه نو دا هم جائز دی، او د دی د جواز دلیل دا دے چه د مقتول وارثانو د قتل دَ فعل بعض موجبٌ چه قطع دید ده معاف کړله او که د مقتول وارثانو تمام موجب لره یعنی قطع او قتل د داړو لره معاف کول نو دا هم جائز وو، لهٰذا چه کله بعض موجب لره معاف کوی لو دا به هم جائز وی،

صاحبینو فرمایلی دی چه په مذکوره صورت کښی به قاتل لره صرف قتل کولے شی او د هغه لاس به نشی کټ کولے، د صاحبینوؒ دلیل دا دے چه هر کله د لاس زخم د بنه کیدلو نه بغیر قطع قتل ته ورسیدله، یعنی دَ قطع نه پس ئے قتل هم کړلو نو قطع موجب یعنی د لاس قصاص به د قتل موجب یعنی د نفس په قصاص کښی داخل شی او دَ قتل او قطع د داړو جنایتونو لره به یو جنایت قرار کړے شی، او دا داسی ده لکه یو کس بل لره لس ګوزارونه وهی او قتل ئے کړی، نو قاتل به صرف قتل کولے شی، د ګوزارونو وهلو بالکل ضرورت نشته دے، د دی وجه نه په حدیث کښی دی لَا قَوَدَ اِلَّا بِالسَّیف، بهرحال هر کله چه د قطع مُوجَبُ د قتل په موجب کښی داخل شولو، نو قاتل لره به صرف قتل کولے شی، د ده لاس به نشی کټ کولے،

صاحب نورالانوار د فرمائیلی چه د دی مسئلے آته صورتونه راوځی او په متن کښی صرف یو ذکر دے، (۱) قطع او قتل به د داړه قصداً وی، (۲) د داړه به په خطاء سره وی، (۳) یا به قطع قصد سره وی، او قتل به په خطاء سره وی، (۴) یا به قطع په قصد سره وی او قتل به په قصد سره وی دا څلور صورتونه شول او په دی کښی به

دھر یو دوہ دوہ صورتونہ دی ځکہ د قطع او د قتل په مینځ کښې به یا تندرستی حاصل وی او یا به نه وی حاصله ، په څلورو کښې چه څلورو لره ضرب ورکړې نو لاندې اته صورتونه ترینه راوځی (۱) قطع او قتل به دواړه قصد سره وی او دوی په مینځ کښې به تندرستی حاصله وی ، (۲) دواړه به چه قصد سره وی او په مینځ کښې به ئے تندرستی نه وی حاصله (۳) دواړه به په خطاء سره وی او په مینځ کښې به ئے تندرستی حاصله وی ، (۴) دواړه په خطاء سره دی او ددی په مینځ کښې به تندرستی حاصله نه وی ، (۵) قطع به په قصد سره وی او قتل په خطاء سره ، او په مینځ کښې به ئے تندرستی حاصله وی ، (۶) قطع به قصدا او قتل به خطاء سره وی ، او په مینځ کښې به ئے تندرستی حاصله نه وی ، (۷) قطع به خطاء سره وی او قتل به قصد سره وی او په مینځ کښې بدئے تندرستی حاصله وی ، (۸) قطع به خطاء سره او قتل به په قصد سره وی او په مینځ کښې به ئے تندرستی حاصله نه دی ، ددی اته (۸) صورتونو حکم دادے که تندرستی حاصلیدلو نه پس دویم جنایت وی یعنی قتل ثابت وی په دی وخت کښې به قطع او قتل بالاتفاق دوه جنایتہ شمارل کیږی او یو جنایت به په بل جنایت کښې نه داخلیږی خواکه دواړه په قصد سره وی او که دواړه په خطاء سره وی ، یا یو په قصد سره وی او بل په خطاء سره وی ، ځکه چهٔ قطع موجب د تندرستی حاصلیدلو سره ثابت شوے وے لهذا په قطع او قتل کښې به دواړه مستقل فعل شمارل کیږی ، لهٰذا که دواړه په قصد سره وی نو د مقتول وارثانو لره پکار دی چه اوّل دِ د قاتل نه روس کټ کړی بیا دِ قتل کړی ، او که دواړه په خطاء سره وی نو په قاتل باندې به یو نیم دیت واجب وی ، یو دیت به د قتل په بدله کښې او نیم دیت د قطع دید په بدله کښې ، او که قطع قصد سره وی او قتل په خطاء سره وی نو په لاس کښې به قصاص وی او په قتل د نفس کښې به دیّت وی ، او که قطع په خطاء سره او قتل په قصد سره وی نو په قتل کښې به قصاص وی او په بدله د قطع دید کښې به نیم دیت واجب وی ، او که د تندرستی حاصلیدلو نه وړاندې دویم جنایت یعنی قتل ثابت وی ، نو که په دی کښې یو په قصد سره وی او بل په خطاء سره وی نو بالاتفاق یو به په بل کښې نه داخلیږی ، ځکه د قصد او د خطاء په وجه باندې دواړه جنایتونه دیو

بل نه مختلف دی، او په دوه مختلف خیزونو کښې تداخل نه راځي. لهٰذا دلته کښې به هم تداخل نه وی، بلکه خطا کښې به دیت واجب وی او په قتل کښې قصاص واجب وی او که دواړه په خطا سره وی نو بالاتفاق یو جنایت به په بل جنایت کښې داخلیږی او دواړو مجموعه به جنایت واحده شمارل کیږی پس هرکله چه د دواړو مجموعه جنایت واحده دے نو یو دیت به واجب کیږی او که دواړه په قصد سره وی نو دا هغه اختلافی مسئله ده دکومے ذکر چه په متن کښې شوے دے، په دی صورت کښې به د صاحبینو په نزد باندی یو جنایت په بل جنایت کښې داخلیږی او د امام ابوحنیفهؒ په نزد باندی به نه داخلیږی، د دواړو فرقو دلائل وړاندی تیر شوی دی،

شارح نور الانوار ملا جیونؒ دفرمائیل چه دا تمام تفصیل په هغه صورت کښې دے، چه کله قطع او قتل دواړه د یو کس نه صادر شوی وی، او که دا دواړه فعلونه د دوه کسانو نه صادر شوی وی نو په دی صورت کښې بحث کافی طویل دے د هغے نه خبرداری به په خپل مناسب مقام کښې وشی،

وَلَا يُضْمَنُ الْمِثْلِيُّ بِالْقِيْمَةِ إِذَا انْقَطَعَ الْمِثْلُ إِلَّا يَوْمَ الْخُصُوْمَةِ تَفْرِيْعٌ لِأَبِيْ حَنِيْفَةَؒ عَلٰى قَوْلِهٖ وَهُوَ السَّابِقُ يَعْنِيْ إِذَا غَصَبَ شَخْصٌ مِنْ اٰخَرَ مِثْلِيًّا ثُمَّ انْقَطَعَ الْمِثْلُ وَانْصَرَمَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ فَلَا جَرَمَ تَجِبُ قِيْمَتُهٗ فَقَالَ أَبُوْحَنِيْفَةَؒ لَا يُضْمَنُ هٰذَا الْمِثْلِيُّ بِالْقِيْمَةِ إِلَّا بِقِيْمَةِ يَوْمِ الْخُصُوْمَةِ لِأَنَّهٗ مَالَمْ تَقَعِ الْخُصُوْمَةُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَّقْدِرَ عَلَى الْمِثْلِ الصُّوْرِيِّ وَهُوَ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَإِذَا وَقَعَتِ الْخُصُوْمَةُ فَحِ لَابُدَّ أَنْ يَّأْخُذَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ فَيُقَدَّرُ الضَّمَانُ بِقِيْمَةِ يَوْمِ الْخُصُوْمَةِ وَعِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَؒ تُعْتَبَرُ قِيْمَتُهٗ يَوْمَ الْغَصَبِ لِأَنَّهٗ لَمَّا انْقَطَعَ الْمِثْلُ الْتَحَقَ بِمَا لَا مِثْلَ لَهٗ مِنْ ذَوَاتِ الْقِيَمِ وَفِيْهَا تَجِبُ قِيْمَةُ يَوْمِ الْغَصَبِ بِالْاِتِّفَاقِ قُلْنَا الْأَصْلُ ثَمَّةَ كَانَ رَدَّ الْأَصْلِ وَإِذَا عَجَزَ عَنْهُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ تَجِبُ فَلِذَا قِيْمَةُ ذٰلِكَ الْيَوْمِ وَهٰهُنَا الْأَصْلُ أَيْضًا رَدُّ الْعَيْنِ وَإِذَا عَجَزَ عَنْهَا يَجِبُ رَدُّ الْمِثْلِ فَإِذَا عَجَزَ عَنِ الْمِثْلِ وَظَهَرَ عِنْدَ الْقَاضِيْ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيْمَةُ ذٰلِكَ الْيَوْمِ

وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيْمَتُهُ يَوْمَ الْاِنْقِطَاعِ لِاَنَّ الْعَجْزَ عَنِ الْاَصْلِ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِي هٰذَا الْيَوْمِ قُلْنَا نَعَمْ وَلٰكِنْ يَظْهَرُ ذَالِكَ الْعَجْزُ وَقْتَ الْخُصُوْمَةِ.

**ترجمہ** :- او کله چه مثل منقطع شی، نو د مثلی څیز تاوان به قیمت سره لشی ورکولے کید ے، مګر د جنګ به ورځ دا د مصنف په قول وهوالسابق باندی دامام ابوحنیفه د ویمه تفریع ده، یعنی کله چه یو سړے د بل سړی یو مثلی څیز غصب کړو بیا دا مثلی څیز منقطع شی، او د خلقو د لاسو نو نه ختم شی، نو لا محاله د دی قیمت به واجب کیږی، دی وجه نه امام صاحبؒ فرمائی چه د دی مثلی څیز تاوان به صرف د جګړی په ورځ په قیمت سره ادا کولے شی، ځکه چه تر څو پوری جګړه نه وی واقع شوی نو هغه وخت پوری دا احتمال شته دے، چه غاصب به مثل صوری باندی قدرت حاصل کړی او مثل صوری چونکه په مثل معنوی باندی مقدّم دے، پس کله چه خصومت واقع شی نو د غه وخت مالک (مغصوب منه) لره تاوان ادا کول ضروری دی، لهٰذا د خصومت د ورځے قیمت سره به تاوان مقدّر کړے شی او د امام ابو یوسفؒ په نزد د غصب د ورځے قیمت معتبر دے ځکه چه مثل منقطع شو نو دا دَ غیر ذوات الامثال یعنی ذوات القیم سره پیوسته شو او په ذوات القیم څیزونو کښی په اتفاق سره د غصب د ورځے قیمت واجب کیږی، د دی جواب دا دے چه اصل په ذوات القیم کښی اصل شی لره واپس کیدل دی، لیکن کله چه دَ هلاکولو د وجه نه دی لره د پیش کولو نه عاجزه شو، نو د غه ورځ (د غصب د ورځ) قیمت به واجب کیږی، او د لته کښی هم اصل شی لره واپس کیدل دی، او کله چه دېنه عاجزه شی نو مثل به واپس کول وی لیکن کله چه د مثل واپس کولو نه هم عاجزه شی او دا عجز د قاضی په خواه کښی ښکاره شی نو په دی باندی به دَ غه ورځ یعنی د خصومت د ورځے قیمت واجب کړی او د امام محمدؒ په نزد باندی به د انقطاع د ورځ قیمت واجب وی ځکه چه اصل کم (یعنی مثل) لره د پیش کولو نه عاجز والے د انقطاع په ورځ متحقق شوے دے مونږ وایو صحیح ده لیکن دا عجز به د انقطاع په ورځ ظاهریږی.

**تشریح** :- په دی عبارت کښی د ماتن رح په قول وهوالسابق (مثل صوری په مثل معنوی باندی مقدّم دے،) دویمه تفریعی مسئله ذکر ده) د کومے تفصیل چه داد ے

چه که یو کس د بل کس یو مثلي څیز غصب کړلو، بیا دد غه مثل د بازار نه ختم شو، او د خلقو د لاسه ناپید شو، نو په غاصب باندې یقیناً د غصب شوي څیز قیمت واجب وي، لیکن سوال دا دے چه دا قیمت به د کومے ورځے معتبر وي،

د امام ابوحنیفه رح په نزد باندې د حصومت د ورځے قیمت به معتبر وي یعني په کوم ورځ چه د غصب دا مقدمه د قاضي په عدالت کښې پیش کړے شوه، او قاضي په فیصله وکړه نو د دغه ورځے قیمت به واجب شي، او د امام ابویوسف رح په نزد باندې د غصب د ورځے قیمت به معتبر وي، یعني غاصب چه په کومه ورځ څیز غصب کړے وو، په دغه ورځ چه د غصب شوي څیز کوم قیمت وو، هغه به واجب کولے شي، او د امام محمد رح په نزد باندې د انقطاع د ورځے قیمت به معتبر وي یعني په کومه ورځ چه د غصب شوي څیز مثل د بازار نه منقطع شولو په د غه ورځ باندې چه مغصوب څیز په بازار کښې کوم قیمت وي هغه واجب کولے شي،

د امام ابوحنیفه رح دلیل دا دے چه ترڅو پورې په عدالت د قاضي کښې مقدمه نه وي وړاندې کړے شوې د غه وخته پورې د احتمال موجود دے، چه غاصب به په مثل صوري باندې قادر شي، ځکه کوم څیز چه بازار نه ختم شي کله نه کله هغه په بازار کښې پیدا کیږي هم، پس هر کله چه په مثل صوري باندې د قدرت لرلو احتمال شته دے او مثل صوري په مثل معنوي باندې مقدم هم دے، نو د خصومت د ورځے نه وړاندې به په غاصب باندې قیمت نه واجب کیږي، لیکن هر کله چه خصومت واقع شو او مغصوب منه یعني مالک په عدالت د قاضي کښې مقدمه وړاندې کړله نو مالک به د غاصب نه لازمي طور باندې د قدرت لرلو احتمال موجود وو او مثل نوري په مثل معنوي باندې مقدم دے نو د خصومت د ورځے نه وړاندې مثل معنوي طرف ته یعني قیمت طرف ته د رجوع کولو د سره نه سوال نه پیدا کیدلو، لیکن هر کله چه د خصومت ورځ راغله او په غاصب باندې تاوان ادا کول ضروري شول، او غصب شوي څیز او س هم په بازار کښې نه دے موجود نو نن یعني د خصومت په ورځ به قیمت طرف ته رجوع وکړے شي، او کله چه هم نن یعني د خصومت په ورځ قیمت طرف ته د رجوع کولو ضرورت راغلو نو هم د نن یعني د خصومت د ورځ د قیمت اعتبار به وي، او د خصومت د ورځ چه د تاجرانو په نزد باندې د غصب شوي

خیز د قیمت کوم اعتبار وی هم هغه به په غاصب باندی واجب دی، د امام ابویوسفؒ دلیل دا دے چه کله دَ مغصوب خیز مثل د بازار نه ختم شو او د خلقو د لاسه ناپید شو نو مغصوب خیز به د ذوات القیمه خیزونو سره پیوسته شی، یعنی څرنګه چه د ذوات القیم څه مثل نه وی، هم د غه شان په دی وخت کښی د مغصوب خیز هم څه مثل نشته دے او په ذوات القیم اتفاقی طور باندی د غصب د ورځے قیمت واجبیږی، یعنی که په ذوات القیم کښی غاصب څه خیز غصب کړلو او بیلئے هلاک کړلو، نو د غصب په ورځ چه دَ شی مغصوبه کوم قیمت دی هغه به بالاتفاق په غاصب باندی واجب کیږی پس د غه شان د لته کښی به هم د غصب د ورځے قیمت واجب کیږی لیکن زمونږ د طرف نه جواب دا دے چه مثلی خیز لره په ذوات القیم باندی قیاس کول او هغه سره لاحق کول دا درست نه دی، ځکه چه په ذوات القیم کښی اصل دا ده چه غاصب اصل خیز لره او عین شی لره مالک طرف ته واپس کړی، لیکن هرکله چه د هلاک کیدلو په وجه باندی عین شی لره دَ واپس کیدلو نه عاجزه شو، نو د غه ورځے د غصب د ورځے قیمت به واجب شی او په دی صورت کښی چونکه غصب شوے خیز د ذوات الامثال نه نه دے دی وجه نه د غصب شوی خیز مثل به واپس کول واجب نه وی،

او په ذوات الامثال کښی ترتیب دا دے چه غاصب عین شی لره واپس کړی او کله چه د عین شی واپس کولو نه عاجزه شی، او د دهٔ عاجز کیدل د قاضی په خوا کښی بنکاره هم شی، نو د خصومت د ورځ قیمت به معتبر وی، په کومه ورځ چه د دهٔ د قاضی په خوا کښی عاجز کیدل بنکاره شوی دی، د امام محمدؒ دلیل دا دے چه په ذوات الامثال کښی په غاصب باندی په قیمت سره د تاوان وجوب په هغه وخت کښی کیږی کله چه غاصب د مثل اداء کولو نه عاجزه شی، او د غاصب د مثل اداء کولو نه عاجز کیدل هم د انقطاع د ورځے نه متحقق کیږی، نو هم د انقطاع د ورځے قیمت به معتبر وی، او دا واجب به وی، یعنی په بازار کښی د موجودیدلو د آخری تاریخ قیمت به معتبر وی زمونږ د طرف نه جواب دا دے چه ستاسو وینا صحیح ده چه عجز هم د انقطاع په ورځ متحقق کیږی لیکن د دی اظهار خود خصومت په ورځ باندی کیږی لهذا په کومه ورځ چه د عجز اظهار شوے دے یعنی دَ خصومت په ورځ هم په د غه ورځ به د قیمت اعتبار او وجوب کیږی

ثُمَّ اَنَّهٗ لَمَّا نَشَأَتْ مِنْ هٰذَا كُلِّهٖ مُقَدَّمَةٌ وَهِيَ اَنَّ الضَّمَانَ لَا يَجِبُ اِلَّا
وُجُوْدِ الْمُمَاثَلَةِ سَوَاءٌ كَانَتْ كَامِلَةً اَوْ قَاصِرَةً صُوْرَةً اَوْ مَعْنًى فَرَّعَ عَلَيْهَا
الْمُصَ ثَلٰثَ مَسَائِلَ عَلٰى طِبْقِ مَذْهَبِهٖ مُخَالِفًا لِلشَّافِعِيِّ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْمُقَدَّمَةُ
مَذْكُوْرَةً فِي الْمَتْنِ فَقُلْنَا وَقُلْنَا جَمِيْعًا الْمَنَافِعُ لَا تُضْمَنُ بِالْاِتْلَافِ وَهُوَ عَطْفٌ
عَلٰى قَوْلِهٖ قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ اَيْ وَمِنْ اَجْلِ اَنَّ مَا لَا يُعْقَلُ لَهٗ مِثْلٌ لَا يُضْمَنُ
شَرْعًا قُلْنَا جَمِيْعًا يَعْنِيْ اَبَا حَنِيْفَةَ وَاَبَا يُوْسُفَ وَمُحَمَّدًا بِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ
لَا يُضْمَنُ مَنَافِعُ مَا غَصَبَهٗ رَجُلٌ بِالْاِتْلَافِ وَكَذَا بِالْاِمْسَاكِ وَصُوْرَتُهَا رَجُلٌ
غَصَبَ فَرَسًا لِاَحَدٍ وَرَكِبَهٗ عِدَّةَ مَرَاحِلَ اَوْ حَبَسَهٗ فِيْ بَيْتِهٖ وَلَمْ يَرْكَبْ وَلَمْ
يُرْسِلْ فَقَالَ عُلَمَاؤُنَا جَمِيْعًا اَنَّهٗ لَا تُضْمَنُ هٰذِهِ الْمَنَافِعُ بِشَيْءٍ اَمَّا بِالْمَنَافِعِ
لِاَنَّهٗ لَوْ ضَمِنَ بِالْمَنَافِعِ لَكَانَ بِاَنْ يَرْكَبَ الْمَالِكُ دَابَّةَ الْغَاصِبِ قَدْرَ مَا رَكِبَ الْغَاصِبُ
اَوْ يَحْبِسُهٗ قَدْرَ مَا حَبَسَهُ الْغَاصِبُ وَذَالِكَ بَاطِلٌ لِلتَّفَاوُتِ بَيْنَ رَاكِبٍ وَرَاكِبٍ وَبَيْنَ
سَيْرٍ وَسَيْرٍ وَحَبْسٍ وَحَبْسٍ وَاَمَّا بِالْاَعْيَانِ وَالْمَالِ فَلِاَنَّ الْمَنَافِعَ عَرْضٌ لَا يَبْقٰى
زَمَانَيْنِ وَغَيْرُ مُتَقَوِّمٍ بِخِلَافِ الْمَالِ فَلَا تَمَاثُلَ بَيْنَهُمَا وَاِنَّمَا ضَمَّنَّاهَا بِالْمَالِ
فِي الْاِجَارَةِ لِاَنَّ لِلرِّضَا تَاثِيْرًا فِيْ اِيْجَابِ الْاُصُوْلِ وَالْفُصُوْلِ جَمِيْعًا وَلَا تَاثِيْرَ
لِلْعُدْوَانِ فِيْهِ وَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ بِضَمَانِهَا بِالْمَالِ بِقَدْرِ الْعُرْفِ فِيْ كِرَايَتِهَا
اِلٰى ذَالِكَ الْمَنْزِلِ قِيَاسًا عَلَى الْاِجَارَةِ وَالْوَجْهُ مَا قُلْنَا وَلَا بُدَّ لَكَ مِنَ
الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَنَافِعِ وَالزَّوَائِدِ فَالْمَنَافِعُ كَرُكُوْبِ الدَّابَّةِ وَالْحَمْلِ عَلَيْهَا وَالزَّوَائِدُ
كَالنَّسْلِ لِلدَّابَّةِ وَاللَّبَنِ لَهَا وَالثَّمَرَةِ لِلشَّجَرَةِ وَنَحْوِهَا فَالْمَغْصُوْبُ بِنَفْسِهٖ
يُضْمَنُ بِالْهَلَاكِ وَالْاِسْتِهْلَاكِ جَمِيْعًا وَالزَّوَائِدُ تُضْمَنُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ
دُوْنَ الْهَلَاكِ وَالْمَنَافِعُ لَا تُضْمَنُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ وَالْهَلَاكِ فَعَبَّرَ الْمُصَ
عَنِ الْاِسْتِهْلَاكِ بِالْاِتْلَافِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْهَلَاكَ وَهُوَ الْحَبْسُ وَهُوَ غَيْرُ
مَضْمُوْنٍ قِيَاسًا عَلَى الزَّوَائِدِ فَاِنَّ الزَّوَائِدَ لَمَّا لَمْ تُضْمَنْ بِالْهَلَاكِ فَالْمَنَافِعُ
اَوْلٰى اَنْ لَا تُضْمَنَ بِهٖ وَهٰذَا الْفَرْقُ مِمَّا يَتَخَبَّطُ فِيْهِ كَثِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ

ترجمہ :- بيا هر كله چه ددى تمامو امورونه يو قاعده كليه پيدا شوله او هغه

دا ضمان به نه وا جب کیږی مګر د مماثلت د موجودګی په وخت کښی خو اه مماثلت کامل وی او که قاصر وی صورةً وی او که معنیً وی نو په دی باندی مصنفؒ د خپل مذهب مطابق او د امام شافعیؒ خلاف دری مسئلے متفرع کړے ۲ اګرچه هغه قاعده کلیه په متن کښی ذکر نه ده ، دی وجه نه فرمائی ، او مونږه تهولو خلقو ویلی چه دَ منافعو تاوان به هلاک کیدلو سره لښی ورکولے کیدے ، او دا عبارت د مصنفؒ قول په قال ابوحنیفہ باندی عطف دے ، لیعنی دی وجه نه چه د کومو څیزونو مثل غیر معقول دے د هغه شرعًا تاوان نشی ورکولے کیدے ، مونږه تهولو ویل لعنی امام ابو حنیفہؒ ، امام ابویوسفؒ او امام محمدؒ په خلاف د امام شافعیؒ باندی چه د هغه څیز د منافعو تاوان نه په هلاک کولو سره ورکولے کیدلے شی او نه په منع کولو سره لکه چه یو سړی غصب کړے دی صورت د دی دادے چه یو کس دَبل کس اَس غصب کړلو ، او څو منزله پوری ئے په سورلئ وکړله ، یا دی غاصب په خپل کور کښی ایسار کړلو ، او په دی باندی سور نه شولو ، او نه ئے پریخودلو ، نو زمونږه تمامو علماؤ فرمایلی دی ، چه د دی منافعو به په هیڅ یو څیز سره ضمان لښی ورکولے کیدے ، بهرحال د منافعو سره خو بالکل ظاهره ده ځکه که د منافعو سره تاوان اداء کړے شی ، نو د دی صورت به دا وی چه مالک به دَ غاصب په خاروی باندی هم د ومره مقدار سورلئ کوی څومره مقدار چه غاصب سورلی کړی دی ، یا د ومره مقدار به دَ غاصب خاروی لره بند ساتی څومره مقدار چه غاصب بند ساتلے وی او دا باطل دی ، ځکه د دوه سوریدو نکو د دوه رفتار و نو دَ دوه تیدو نو په مابین کښی واضحه جدا والے موجود دے ، او دا عیا نَ او مال سره هم تاوان نشی اداء کولے ، ځکه چه منافع د مال په خلاف اعراض وی او د وه زملنے باقی نشی پاتی کیدلے ، او غیر متقوّم دی لهذا دَ دوی د دواړو په مینځ کښی مماثلت نشی ماتلے ، البته مونږ به اجاره کښی په مال سره تاوان ورکړے دے ځکه په اصول او فضول تهولو واجب کولو د رضا مندی تاثیر دی ، لیکن د ظلم په دی کښی تاثیر لښی کیدلے ، او امام شافعیؒ په اجاره باندی قیاس کوی ، د ومره قدر مال سره د منافعو د تاوان قائل دے څومره چه هغه منزله پوری د خلقو په منا ورو باندی د کرا یه عرف وی او وجه هغه د کومه چه مونږه بیان کړی ده ، او په دی وخت کښی ستاد یاره

د منافعو او د زوائدو په مابین کښې فرق کول ضروري دي، پس منافع لکه په خاروي سورلۍ کول او بوج په را وړل او زوائد لکه د خاروي بچے او د هغه پیٔ او د ونے میوه وغیره، پس مغصوب که په خپله هلاک شي، او که هلاک کړے شي، دوا ړه صورتونو کښې به ضمان ورکولے شي، او زوائد به هلاک کولو سره مضمون وي، په خپله هلاک کیدلو سره به نه وي، او منافع به نه هلاک کولو سره او نه هلاک کیدلو سره مضمون وي، دې وجه نه مصنف رح استهلاک لره اتلاف سره تعبیر کړے دے، او هلاک کیدل یعنې حبس کوم چه غیر مضمون دے په زوائد باندې ئے قیاس کولو سره ذکر نه کړل، ځکه چه هرکله زوائد په هلاک کیدلو سره مضمون نه وي نو منافع به په درجه اولی سره په هلاک کیدلو سره مضمون نه وي، او دا داسې فرق دے چه په دې کښې اکثر بے لارے کړي ـ

**تشریح:-** شارح د نورالانوار ملا جیون رح فرمایلي چه د سابقه تفصیل یو قاعده کلیه په لاس باندې راغلہ، قاعده کلیه دا ده چه د یو څیز تاوان به په هغه وخت کښې واجب کیږي کله چه د هغه مماثل موجود وي، مماثل خوا که کامل وي او که قاصر وي، صورةً وي او که معنًی که یو طریقې سره هم مماثلت نه وي نو د تاوان وجوب به نه راځي، فاضل مصنف رح دې مسئلے د خپل مذهب موافق او د امام شافعي رح د مذهب خلاف په دې قاعده کلیه باندې متفرع کړې دي، اګر چه دا قاعده کلیه صراحةً په متن کښې ذکر نه ده، په دې کښې اوّل له مسئله دا ده چه د حنفي علماء په نزد باندې د منافعو د هلاک کولو په صورت کښې د دې تاوان نه واجب کیږي، لیکن د امام شافعي رح په نزد باندې د دې تاوان واجب کیږي، د دې مسئلے صورت دا دے چه یو کس د بل کس اس غصب کړلو، او څو منزله پورې په دې باندې سور شولو، یا دې غاصب دې اس لره په خپل کور کښې ایسار کړلو او د نه په دې باندې سور شولو، او نه ئے پریخودلو،

نو په دې صورت کښې احناف علماء وائي چه د دې منافعو تاوان به هیڅ څیز سره نه شي ورکولے کیدے، د منافعو تاوان خو منافعو سره نه ورکول خو ظاهر دي، ځکه که د منافعو سره تاوان ورکول وي، نو د دې صورت به دا وي چه مالک یعنې مغصوب منه د غاصب په اس باندې هم هغه منزله پورې سورلۍ وکړي یا مالک به د غاصب اس هغه مقداره پوره بند ساتي څومره مقدار چه غاصب د مالک اس بند ساتلے وو، او دا

خیز باطل دے، ځکه د مالک د اس نه چه غاصب کوم منافع حاصل کړی دی یا کوم منافع ئے بند ساتلی وو، ددی په منځ کښی او د هغه منافعو په منځ کښی چه کوم مالک د غاصب د اس نه واخلی او یا ئے منع کړی هیڅ مماثلت نه دے موجود ځکه چه د دوه سوریدونکو په منځ کښی لوی تفاوت موجود دے، په دی طور باندی چه یو سورلئ کونکے خو داسی وی چه د سوریدلو پوره قوانین او ضابطے ورته معلوم وی او بل داسی وی چه هغه ته هیڅ قاعده او ضابطه نه وی معلوم لیس د اوّلنی سورلئ کونکی په وجه خاروی ته ستړے والے او تکلیف نه وی، او بل سورلئ کونکے به په خپل هم مرشی او د خاروی به هم بیخ وُباسی۔ د غه شان په دوه رفتار ونو کښی هم لوی تفاوت دے ځکه د خاروی یو رفتار خو داسی دے چه په هغه سره خاروے ته ستړے والے نه محسوس وی او یو رفتار داسی دے چه خاروے ستړے والے محسوس وی او ولاړ رودا ختلاف په وجه هم په رفتار کښی تفاوت راځی، او په دوه قید ونو کښی هم لوی تفاوت موجود وی مثلاً یو قید خانه خو داسی وی چه ډکیا، اوبو، هوا وغیره پوره آسانی په کښی موجود ے وی، او بله قید خانه داسی ده چه دا آسانی په کښی نه وی موجود ے لیس په ویلو کښی خو دا دواړه قید خانے دی، لیکن په دواړو کښی د ځمکے او د آسمان فرق دے، بهرحال د دوه سورلئ کونکو، د دوه رفتار ونوا و د دوه قید خانو په منځ کښی د واضح فرق موجود یدلو نه لیس د غاصب په حاصل کړے شوی منافعو کښی او د مالک په حاصل کړے شوی منافعو کښی په یو طریقه هم مماثلت نه دے موجود، او کله چه د دی په منځ کښی هم مماثلت نشته دے، نو کوم منافع چه غاصب هلاک کړی وی، په غاصب باندی به د هغے تاوان د منافعو په شکل کښی واجب نه وی، ځکه چه تاوان د هغه خیز واجب کیږی چه هم مثل ئے موجود دی، خو که کامل مثل دی او که قاصر دی او که صورةً دی او که معنیً دی، او اعیان او مال سره مالک ته تاوان نشی ورکولے کیدے، ځکه چه غاصب منافع هلاک کړی وی او منافع عرض دے، یعنی په غیر پوری قیام لری، او عرض په دوه زمانو کښی باقی نشی پاتی کیدلے، او کوم خیز چه په دوه زمانو کښی نشی پاتی کیدے هغه محرز نه وی، یعنی د هغه ضرورت د وخت د پاره نشی ذخیره کیدلے او کوم خیز چه محرز نه وی هغه متقوّم نه وی، لیس نتیجه ئے دا وتله چه منافع متقوّم نه وی او مال او اعیان

متقوّم دی، او په متقوّم او غیر متقوّم کښې څه مماثلت نه وی موجود، لهٰذا دمنافعو او مال په مابین کښې به هم څه مماثلت نه دی موجود، او هرکله چه د مال او منافعو په مابین کښې څه مماثلت نه دے موجود، او غاصب چه کوم منافع هلاک کړی دی، په غاصب باندی به په مال او اعیان سره ددی تاوان هم نه واجب کیږی، ځکه چه تاوان په هغه وخت کښې واجب کیږی چه کله د هلاک کړه شی څه مثل موجود وی، برابره خبره ده که مثل کامل وی او که مثل قاصر وی، او که صورةً دی، او که معنیً وی،

وانّما ضمنّا ها بالمال فی الاجارة الخ سره د یو مقدّر سوال جواب دے، سوال مقدّره داده چه منافع بلا شبه اعراض دی، او غیر باقی دی، او غیر متقوّم دی لیکن په اسلامی شریعت کښې ددی دپاره د اعیان باقیه حکم حاصل دے ځکه چه په منافعو باندی عقد اجاره وارد یږی، یعنی د اجاری په وجه باندی منافع د مال سره مضمون کیږی تر دی که یو سړی د بل کس اُس لره لسو میلو نو پوری د سورلیٔ دپاره د دوه روپو په عوض کښې په اُجرت باندی واخستلو نو مستاجر چه کله د لسو میلو نو سورلیٔ وکړی یعنی منافع وصول کړی نو په دی باندی به دوه روپیٔ د عوض په طور باندی واجب شی، پس څرنګه چه په اجاره کښې منافع د مال سره مضمون دی، د غه شان د غصب په صورت کښې په غاصب باندی د منافعو تاوان د مال سره واجب کیدل پکار دی،

د دی جواب داد ے چه په اجاره کښې منافع خلاف القیاس د یو بل په رضا سره متقوّم دی مطلب دا چه د یو بل په رضا سره اصل او فضل (نفع) د دواړه واجب کیږی، مثلاً د زر روپیٔ غلام په لس زره روپیٔ باندی خرخ کړی نو مشتری باندی اصل یعنی یو زر روپیٔ واجب دی، او فضل (نفع) نهه زره روپیٔ به هم واجب دی، د غه شان په باهمی رضامندی سره د غیر مال په مقابله کښې هم مال واجب کیږی،

څرنګه چه د دم عمد د صلح په صورت کښې په قاتل باندی مال واجب کیږی، حالانکه دا مال د قصاص یعنی غیر مال په مقابله کښې دے او که د د غه زر روپو مالیّت غلام چا غصب کړلو نو غاصب باندی به صرف اصل قیمت یعنی زر روپیٔ واجب کیږی او فضل یعنی نفع نهه زره روپیٔ به نه واجب کیږی ځکه چه په غصب کښې باهمی رضامندی نشته دے، او ظلم او ستم موجود دے، او په صورت د ظلم کښې د اصل ضمان خو واجب کیږی

لیکن د منافع ضمان نه واجب کیږی،
خلاصه دا چه په اجاره کښې منافع چونکه خلاف قیاس په رضا دیو بل سره متقوّم وی او په خلاف قیاس څیز باندې بل څیز ننشي قیاس کیدلے لهٰذا په اجاره کښې د منافو په متقوّم کیدلو او مضمون کیدلو باندې په د ظلم او عدوان ضمان ننشي قیاس کولے، دی لره ملا جیون رحمة الله علیه په خپل انداز کښې داسې فرمایلي دی چه رضامندی لره په اصول او فضول واجب کولو کښې لوئی دخل دے، لیکن عدوان لره په دې کښې څه دخل ننشته دے، او امام شافعي رحمة الله علیه دی مسئله لره په اجاری باندې قیاس کولو سره فرمائی چه په مال سره د منافعو تاوان په غاصب باندې دومره قدر رواجب کول پکار دی، څومره چه په عرف کښې هغه منزل پورې د سورلئ کرایه وی، لیکن زمونږه د طرف نه د اجاری او غصب په مینځ کښې د فرق وجه بیان شوی ده، هغه لره ملاحظه کړی،
صاحب نور الانوار وائی چه په منافع او زوائدو کښې فرق کول ضروری دی، تاسو دی لره داسې وپیژنئ چه یو خو اصول وی او یو زوائد وی، او یو منافع وی مثلاً میخه اصل شئ دے او د دی پیئ او بچی زوائد دی، او په غاروی باندې سورلئ کول او وزن په راوړل د منافع دی او د ونے میوه هم د زوائدو څخه تعلق لری د تولو نه زیات قوت خو په اصولو کښې وی بیا په منافعو کښې بیا په زوائدو کښې، د دې دری واړو حکم هم مختلف دے، دی وجه مغصوب بنفسه (اصول) یعنی هغه اصول کوم چه غصب شوی وی، د هغې هلاک کیدلو سره هم ضمان لازمیږی، او هلاک کولو سره هم یعنی که دغه اصل په خپله باندې هلاک شی خو هم په غاصب باندې په تاوان لازمیږی او که غاصب ئے هلاک کړی نو هم په غاصب تاوان به واجبیږی، او په زوائدو کښې په هلاک کولو سره خو ضمان واجبیږی په هلاک کیدلو سره نه واجبیږی مثلاً یو سړی میخه غصب کړله او د هغې سره بچے پیدا کړلو، بیا که غاصب دی بچی لره هلاک کړلو نو بیا خو په دی باندې ضمان واجبیږی او که په خپله باندې هلاک شو نو په غاصب باندې څه ضمان ننشته، او منافع کښې نه په هلاک کولو سره او نه په هلاک کیدلو سره ضمان واجب کیږی، لکه چه غاصب د سورلئ غاروی لره غصب کړی او بیا په دی باندې سورلئ وکړی او یائے داسې د

ځان سره ایسار کړی، په دواړو صورتونو کښې په غاصب باندې د دې منافعو ضمان واجب نه دے
مُترجم وئیلي چه مصنف رحمة الله علیه وفرمایل چه مصنفؒ استهلاک (هلاک کول) لره په خپل
عبارت کښې په اتلاف سره تعبیر کړے دے، او هلاک کیدلو لره یې یعنې حبس (خپل ځان
سره قید کول) په کوم کښې چه تاوان نشته دے په زوائدو باندې د قیاس کولو د وجهې
نه یې ذکر نه کړل ځکه چه زوائد کوم چه د منافعو په مقابله کښې قوي دي، د هلاک کیدلو
په صورت کښې په دې کښې تاوان نشته دے، نو د منافع په هلاک کیدلو کښې به په طریقه
اولیٰ سره تاوان نه وي، شارحؒ وفرمایل چه په منافع او زوائدو کښې داسې فرق دے په
کوم کښې چه د یر خلق سرګردانه کړې. د دې وجهې نه دې لره ضرور په ذهن کښې وساتئ.

وَالْقِصَاصُ لَا يَضْمَنُ بِقَتْلِ الْقَاتِلِ تَفْرِيْعٌ ثَانٍ لَنَا عَلٰى اَنَّ مَالَا مِثْلَ لَهٗ لَا يَضْمَنُ
اَصْلًا يَعْنِيْ اَنَّ مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ قِصَاصٌ لِغَيْرِهٖ فَقَتَلَ الْقَاتِلَ اَجْنَبِيٌّ غَيْرُ وَرَثَةِ
الْمَقْتُوْلِ فَلَا يَضْمَنُ هٰذَا الْاَجْنَبِيُّ لِاَجْلِ وَرَثَةِ الْمَقْتُوْلِ شَيْئًا مِّنَ الدِّيَةِ وَالْقِصَاصِ
عِنْدَنَا وَاِنْ كَانَ يَضْمَنُ لِاَجْلِ وَرَثَةِ هٰذَا الْقَاتِلِ اَلْبَتَّةَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْقِصَاصَ مَعْنًى
غَيْرُ مُتَقَوِّمٍ فِيْ نَفْسِهٖ لَا يُعْقَلُ لَهٗ مِثْلٌ حَتّٰى تَقُوْلَ اِنَّ الْاَجْنَبِيَّ ضَيَّعَ قِصَاصَهٗ فَتَجِبُ عَلَيْهِ
الدِّيَةُ كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ وَاِنَّمَا يَتَقَوَّمُ فِيْ حَقِّ الدِّيَةِ فِيْمَا لَا يُمْكِنُ اَلْمُمَاثَلَةُ
فِيْهِ لِئَلَّا يَلْزَمَ اِهْدَارُ الدَّمِ بِالْكُلِّيَّةِ ضَرُوْرَةً وَهٰهُنَا الْاَجْنَبِيُّ مَا ضَيَّعَ لِاَوْلِيَاءِ
الْمَقْتُوْلِ شَيْئًا بَلْ قَتَلَ عَدُوَّهُمْ فَكَاَنَّهٗ اَعَانَهُمْ نَعَمْ يَضْمَنُ ذٰلِكَ لِاَجْلِ اَوْلِيَاءِ
هٰذَا الْقَاتِلِ اِمَّا قِصَاصًا وَاِمَّا دِيَةً عَلٰى حَسَبِ مَا تَحَقَّقَ۔

**ترجمه:-** او د قاتل په قتل کولو سره به د قصاص تاوان نشي ورکولے کیدے
دا زمونږه دویمه تفریعي مسئله ده، په دې اصولو باندې چه د کوم څیز مثل نه وي،
د هغې کله هم تاوان نشي ورکولے کیدے، یعنې هغه کس چه په هغه باندې د بل قصاص
واجب وي، بیا د مقتول د وارثانو نه علاوه یو په دې کس قاتل لره قتل کړے وي نو
زمونږه په نزد باندې دا پردے او اجنبي به د اوّل مقتول وارثانو ته په دیت او په قصاص
کښې د هیڅ شي تاوان نه ورکوي، اګرچه دا اجنبي به د دې قاتل د وارثانو ته تاوان ورکوي،

او دا دی وجه نه چه قصاص فی نفسه یو غیر متقوم معنی ده دکوم د پاره چه خر داسی مثل معقول نشته دے، چه تر دوائی چه دی اجنبی د مقتولِ اوّل قصاص لره ضائع کړے دے لهذا په دی اجنبی باندی به دیّت واجب شی لکه چه امام شافعیؒ ویلی دی البته د نفس قصاص د دیّت په حق کښی په هغه صورت کښی متقوم دے چه کوم کښی چه مماثلت ممکن نه وی، د پاره د دی چه بالکل د دم ضائع کیدل لازم نه شی، او دلته کښی اجنبی د اول مقتول د وارثانو خه خیز نه دے ضائع کړے، بلکه دے خو د هغوی د دشمن قتل کړے دے گویا ده د هغوی مدد کړے دے، هاں البته دا اجنبی به د دی قاتل وارثانو لره ضمان ورکوی، د قصاص په طور باندی یا د دیّت په طور باندی کوم یو چه متحقق وی،

**تشریح:-** دلته اندی بیان شوی اصول چه دکوم خیز مثل نه وی د هغه ضمان نه واجب کیږی، په دی عبارت کښی په دی باندی بله تفریعی مسئله بیان شوی ده، د دی حاصل دا دے چه یو کس مثلاً شاهد عارف لره په قصد سره قتل کړو، پس د دی قصداً قتل په وجه باندی په قاتل یعنی په شاهد باندی قصاص واجب شو، لیکن د مقتول یعنی عارف د وارثانو نه علاوه یو اجنبی کس مذکوره قاتل یعنی شاهد لره قتل کړلو، نو په دی قاتل باندی به د مقتول یعنی د عارف وارثانو د پاره قصاص یا دیت هیڅ تاوان به نه واجب کیږی، البته په دی اجنبی باندی به د مقتول اوّل یعنی عارف قاتل شاهد د وارثانو د پاره تاوان واجب وی، د دی دلیل دا دے چه د قاتل نفس فی نفسه یو غیر متقوّم معنی ده د دی خه داسی مثل معقول نشته دے، چه د هغے په وجه باندی تر دوائی چه اجنبی اوّل مقتول یعنی عارف قصاص لره ضائع کړے دے لهذا په دی اجنبی باندی د اوّل مقتول یعنی عارف وارثانو د پاره دیّت لازم کول پکار دی، لکه څرنګه چه امام شافعیؒ فرمایلی دی، د امام شافعیؒ د قول خلاصه دا ده چه مذکوره اجنبی چا چه قاتل (شاهد) لره قتل کړے دے، په ده باندی به د اوّل مقتول (عارف) ورثه د پاره دیّت واجب وی، ځکه چه په قاتل (شاهد) باندی واجب شده قصاص (نفس) د اوّل مقتول (عارف) وارثانو د پاره ملک متقوّم دے، لکه څرنګه چه په قتلِ خطاء کښی د نفس تاوان په مال سره ورکولے شی، پس څرنګه چه په قتلِ خطاء کښی نفس د قاتل متقوّم دے، د غه شان په قتلِ عمد کښی به هم نفس د قاتل متقوّم وی، او په قتل عمد کښی د قاتل نفس د اوّل مقتول (عارف) د وارثانو

ملک دے، او هغه لره دی اجنبی ضائع کړلو، لهٰذا اجنبی سړی باندی به داوّل مقتول (عارف) دارثانو دپاره ددی تاوان یعنی دیّت لازم دی،

(وانّما یتقوّم فی حق الدیة) سره ددی جواب ذکردے، د جواب حاصل دادے چه قتل خطاء په کوم کښی چه مماثلت ممکن نه دے، په دی کښی نفس د دیّت په حق کښی خلاف قیاس ددی وجه نه متقوّم دے، چه په ظاهره باندی کلی طور باندی دیو محترم نفس ضائع کیدل او باطل کیدل لازم نه شی، پس هرکله چه په قتل خطاء کښی نفس لره دیو ضرورت په وجه باندی خلاف قیاس متقوم مسئلے شوے دے، نو په دی باندی هیڅ غیر لره نشی قیاس کیدے، او هرکله چه په دی باندی څه شئ نشی قیاس کیدلے نو قصاص به یو متقوّم معنی نه وی، او هرکله چه قصاص متقوّم معنی نه ده، نو دی اجنبی داوّل مقتول یعنی عارف د وارثانو هیڅ شئ لره ضائع نه کړلو، بلکه دهغوی د دښمن لره ختم کولو سره ئے یو قسم ته دهغوی امداد وکړلو، او په مدد کونکی باندی څه تاوان نه لازمیږی، لهٰذا داوّل مقتول (عارف) د وارثانو دپاره په اجنبی باندی هیڅ څیز تاوان نه لازمیږی، هاں البته په دی اجنبی باندی به د قاتل (شاهد) د وارثانو تاوان لازمیږی، پس که چرته دی اجنبی دی قاتل لره په قصد سره قتل کړے وی نو بیا خو به په اجنبی باندی قصاص واجب کیږی او که په خطاء سره ئے قتل کړے وی نو بیا دیّت واجب کیږی،

وَمِلْكُ النِّكَاحِ لَا يُضْمَنُ بِالشَّهَادَةِ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ دُخُوْلٍ نَفْرِيْعٌ ثَالِثٌ لَنَا عَلَى اَنَّ مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا يُضْمَنُ يَعْنِيْ اِذَا شَهِدَ الرَّجُلَانِ بِاَنَّهُ طَلَّقَ اِمْرَأَتَهُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ فَحَكَمَ الْقَاضِيْ عَلَيْهِ بِاَدَاءِ الْمَهْرِ وَالتَّفْرِيْقِ ثُمَّ رَجَعَ الشَّاهِدَانِ فَعِنْدَنَا لَا يُضْمَنَانِ لِلزَّوْجِ شَيْئًا لِاَنَّ الْمَهْرَ كَانَ وَاجِبًا عَلَيْهِ بِسَبَبِ الدُّخُوْلِ سَوَاءٌ كَانَ طَلَّقَهَا اَوْ لَا فَمَا اَتْلَفَا عَلَيْهِ شَيْئًا اِلَّا حِلَّ اِسْتِمْتَاعِهِ بِالْمَرْأَةِ وَهُوَ الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِمِلْكِ النِّكَاحِ وَلَيْسَ لَهُ مِثْلٌ لَا صُوْرَةً مُمَاثَلَةَ الْبُضْعِ بِبُضْعٍ اٰخَرَ فَاِنَّ ذٰلِكَ فِي الشَّرِيْعَةِ حَرَامٌ وَلَا مُمَاثَلَةَ بِالْمَالِ لِاَنَّ تَقَوُّمَهُ بِالْمَالِ لَا يَظْهَرُ اِلَّا عِنْدَ النِّكَاحِ ضَرُوْرَةً لِشَرْفِهِ وَلَا يَظْهَرُ

عِنْدَ التَّفْرِيْقِ اَصْلاً وَلِهٰذَا صَحَّتْ اِزَالَتُهٗ بِالطَّلَاقِ بِلَا بَدَلٍ وَلَا شُهُوْدٍ وَلَا وَلِيٍّ وَلَا اِذْنٍ وَاِنَّمَا تَصِيْرُ مُتَقَوَّمَةً فِي الْخُلْعِ .... بِالنَّصِّ عَلٰى خِلَافِ الْقِيَاسِ وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ لِاَنَّهٗ اِذَا شَهِدَ بِالطَّلَاقِ قَبْلَ الدُّخُوْلِ ثُمَّ رَجَعَا يَضْمَنَانِ بِنِصْفِ الْمَهْرِ لِلزَّوْجِ لِاَنَّ قَبْلَ الدُّخُوْلِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْمَهْرُ اِلَّا عِنْدَ الطَّلَاقِ لِاَنَّهَا تَحْتَمِلُ اَنْ تَرْتَدَّ اَوْ طَاوَعَتْ اِبْنَ الزَّوْجِ فَحِيْنَئِذٍ يَبْطُلُ الْمَهْرُ اَصْلاً وَاِنَّمَا اَكَّدَ نِصْفُ الْمَهْرِ بِالطَّلَاقِ فَكَانَ الشَّاهِدَيْنِ اَخَذَا نِصْفَ الْمَهْرِ مِنْ يَدِ الزَّوْجِ وَاَعْطَاهَا فَيَضْمِنَانِ مَا اَعْطَاهَا۔

**ترجمہ:۔** او دَ دخول نه پس د طلاق ګواهی ورکولو سره د نکاح د مِلک تاوان نشي ورکولے کيدے، دا زمونږه د پاره په دې اصولو باندې چه د غير مثلي څيز تاوان نشي ورکولے کيدے، دريمه تفريع ده يعنې کله چه دوه کسانو ددې ګواهي ورکړله، چه فلانی سړی دَ دخول نه پس خپلې ښځې له طلاق ورکړے دے، لپس قاضي په دې باندې د مهر ادا کيدلو او د جدائۍ حُکم ورکړلو، بيا دواړو ګواهانو دَ خپلې ګواهي نه رجوع وکړله، نو زمونږه په نزد به دا دواړه ګواهان د خاوند د پاره د څيز ضامن نه جوړيږی حُکه چه مهر خو په خاوند باندې د دخول د وجې نه واجب شوے وو، خواکه خاوند ورلره طلاق ورکړی اوکه ورنه کړی، لپس ګواهانو د خاوند هيڅ نه دی ضائع کړی، مګر صرف د ښځې سره د خوندا غستلو جواز، او دا هغه دے کوم چه دَ نکاح په ملك سره تعبير کولے شي او د نکاح د ملک څه مثل نشته دے، نه يو بضع د بلے بضع سره مماثلت لری، حُکه چه په شريعت کښې دا حرام دی، او نه د مال سره مماثلت لری حُکه چه د نکاح د ملك په مال سره متقوم کيدل ظاهر نه دی مګر د نکاح په وخت کښې د دې د شرافت د وجې نه او د جدا والی په وقت کښې بالکل نه ظاهر يږی، دې وجې نه دې لره د طلاق په ذريعه باندې بغير د ګواهانو نه، بغير د ولی نه او بغير د اجازت نه زائله کول صحيح دی، او د بضع د خلع په صورت کښې په مال سره متقوّم کيدل خلاف القياس په نصّ سره ثابت دی، او طلاق بعد الدخول سره ئے دې وجه نه مقيّد کړے دے چه کله ګواهان قبل الدخول ګواهی ورکړی، او بيا رجوع وکړی، نو د خاوند د پاره

به د نیم مهر ضامن گرځي - وجه دا ده چه قبل الدخول په خاوند مهر لازم نه وی، مگر د طلاق په وخت کښې وجه داده چه دا احتمال شته دے چه ښځه مرتده شي یا د خاوند د ځوی سره ملاؤ شي، نو په دغه وخت کښې مهر باطلیږی نیم مهر لره د طلاق په وجه باندی مضبوط کړے دے، گواهانو خاوند ته نیم مهر وا غستلو او ښځې لره ئے ورکړلو لهٰذا دادواړه به دغه څیز ضامن گرځي کوم چه دوی ښځې لره ورکړے دے،

**تشریح :-** دلته باندی چه کومه قاعده بیان شوی ده، که چرته یو څیز داسی وی چه د هغې څه مثل موجود نه وی نه کامل مثل او نه قاصر مثل نه مثل صوری او نه مثل معنوی، نو د هغه تاوان نه واجب کیږی، په دی عبارت کښې په هغې باندی د دی تفریع بیان شوی ده، حاصل د دی دا دے که چرته دوه کسانو گواهی ورکړله چه حامد د دخول او جماع نه پس خپلې ښځې ته طلاق ورکړے دے د دی گواهی په نتیجه کښې قاضی د ښځې او خاوند په مینځ کښې جدائی راوستله او په خاوند باندی ئے د مهر ادا کولو حکم وکړلو، بیا د دواړو گواهانو خپل شهادت نه رجوع وکړله او دا ئے ویل چه مونږه خلقو په دروغو گواهی ورکړې ده، نو زمونږ په نزد باندی به دا دواړه گواهان د خاوند د پاره د څه څیز ضامن نشي جوړیدے، او په دوی باندی به څه قسمه تاوان نه واجب کیږی، ځکه چه د جماع او دخول په وجه باندی خو هسے هم په خاوند باندی مهر واجب شوے دو، برابره ده که طلاق ئے ورکولو او که نه، لهٰذا دی گواهانو د خاوند څه څیز نه دے ضائع کړے، البته د ښځې سره د خوند اغستلو او د جماع چه کوم جواز وو چه د ملک نکاح ورته و یلے شي، هغه ئے ضائع کړلو یعنی د دوی په گواهی سره د نکاح ملک باقی نه شو، لیکن د نکاح ملک داسی څیز دے چه د هغه څه مثل نشته دے، ځکه چه نه خود نکاح د ملک یعنی بضع مماثلت د بضع سره دے او نه د بضع مماثلت د مال سره دے د بضع مماثلت خود بضع سره دی وجه نشته چه د ا تبادله په شریعت کښې حرامه ده یعنی په شریعت کښې دا خبره جائزه نه ده، که گواهانو د خاوند بضع لره ضائع کړله نو دوی د دے بدله کښې بله بضع د خوند اغستلو د پاره ورکړی، او د مال سره د بضع مماثلت د دی وجې نه نشته دے، چه ملک د بضع سره د مال سره متقوم نه دے یعنی د ملک

بضعی مال قیمت نه وی او باقی دا چه د نکاح په وخت کښې د مهر مال واجب کیدل نو دا د ملک بضعی قیمت نه دے، بلکه د محل یعنی بضع شرافت ظاهرولو د پاره بطور مهر مال واجب کولے شی ځکه که خاوند لره بضع د مفتو مال جوړ کړے شی نو د خلقو په زړونو کښې به د بضع شرافت او عظمت باقی پاتی نه شی، او د وجدا والی په وخت کښې بضع چونکه د چا په ملک کښې داخل نه وی، بلکه د خاوند نه ملک آزاد وی او آزاد کیدل په خپله باندی د شرافت او عظمت یو څیز دے، دی وجه نه د جدا والی په وخت کښې بضع کله هم متقوم نه پاتی کیږی، د غه وجه ده چه د طلاق په ذریعه باندی بضع لره ناثلکولو د پاره نه خو بدل ته ضرورت شته دے نه د ګواهانو او نه د ولی او نه د ښځی د اجازت،

انما تصیر متقومة فی الخلع الخ ده سره د یو اعتراض جواب دے او هغه دا چه د منافع د بضع د تفریق په وخت کښې د خلع په صورت کښې متقوم کیږی، یعنی ښځه په خلع کښې د بضع د منافعو بدله ورکړی او د خاوند د قید نه ځان خلاصه کړی، د دی نه معلومه شوه چه د تفریق په وخت کښې هم منافع د بضع متقوم بالمال ګرځی، د دی جواب دا دے چه په خلع کښې د منافعو د بضع متقوم بالمال کیدل خلاف القیاس په نص سره ثابت دی دی وجه نه د الله پاک ارشاد دے، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ " یعنی که تاسو خلق ددی خبری نه یریږی چه دوی دواړه به د الله حکم و نه ساتی نو څه ګناه نشته دے په دوی د واړو باندی که ښځه بدله ورکړی خلاصه شی، یعنی ښځه مال ورکړی او ځان د نکاح نه خلاصه کړی او خاوند د نه مال واخلی بهر حال په خلع کښې د بضع د منافعو متقوم بالمال کیدل خلاف القیاس په نص سره ثابت وی، او کوم څیز چه خلاف القیاس ثابت وی نو نه نو په هغې باندی بل څیز قیاس کولے شی او نه په اعتراض کښې وړاندی کولے شی، لهذا ستاسو دا اعتراض صحیح نه دے،

صاحب د نور الانوار وائی چه ماتن رح د طلاق بعد الدخول قید دی وجې نه لګولے دے چه کله د دواړو ګواهان طلاق قبل الدخول ورکړی او بیا د هغې نه رجوع اختیار کړی، نو دا دواړه به د خاوند د پاره د نیم مهر ضامن ګرځی، ځکه چه د دخول نه وړاندی په خاوند باندی صرف د طلاق په وخت کښې د مهر لزوم راځی ځکه چه ددی خبری احتمال شته دے چه (الله نه پناه غواړو) ښځه مرتده شی یعنی اسلام

نه واوري يا د خاوند دخوي سره (چه د بله ښځي نه دے) حرام کاري وکړي حالانکه په دې دواړو حالاتو کښي د ښځي د نافرماني د وجهي نه مهر مکمل باطلیږي، پس دغول نه وړاندي په طلاق باندي ګواهي ورکولو سره به طلاق واقع کیږي او د طلاق د وجهي نه به نيم مهر مضبوط شي،

حاصل دا چه د کوم مهر د ساقط کیدلو احتمال وو هغه مهر د ګواهانو ګواهي په وجه باندي لازم شو، لهٰذا داسي شوه چه لکه دې ګواهانو نيم مهر د خاوند نه غصب کړلو، او ښځي ته ئے ورکړلو او غاصب چونکه د غصب شوي څيز ضامن وي لهٰذا دا دواړه ګواهان به هم د نيم مهر تاوان ادا کوي،

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَ عَنْ بَيَانِ اَنْوَاعِ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ حُسْنِ الْمَامُوْرِ بِهٖ فَقَالَ وَلَا بُدَّ لِلْمَامُوْرِ بِهٖ مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْاٰمِرَ حَكِيْمٌ يَعْنِيْ لَا بُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَامُوْرُ بِهٖ حَسَنًا عِنْدَ اللهِ تَعَالٰى قَبْلَ الْاَمْرِ وَلٰكِنْ يُّعْرَفُ ذٰلِكَ بِالْاَمْرِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْاٰمِرَ حَكِيْمٌ وَالْحَكِيْمُ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَاكِمُ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ هُوَ الْعَقْلُ لَا دَخْلَ فِيْهِ لِلشَّرْعِ وَعِنْدَ الْاَشْعَرِيِّ الْحَاكِمُ بِهِمَا هُوَ الشَّرْعُ لَا دَخْلَ فِيْهِ لِلْعَقْلِ۔

**ترجمه:-** بیا هر کله چه مصنف د ادا او قضاء اقسام بیانولو سره فارغ شولو نو هغوي د مامور به د حسن بیان شروع کړلو، دې وجه نه فرمائي چه د مامور به د پاره د حسن صفت دې د پاره ضروري دے چه امر کونکے حکیم دے، یعني د امر کولو نه وړاندې د الله په نزد د مامور به حسن والے ضروري دے، لیکن د دې پیژندل په امر سره کیږي، ځکه امر کونکے حکیم ذات دے او حکیم د خرابو خبرو حکم نه ورکوي، او دا زمونږ د مسلك دے، د معتزله په نزد باندې د حسن او قبح فیصله کونکے عقل دے، د شرع په دې کښي څه دخل نشته دے او د اشعري په نزد باندې د دې دواړو خبرو فیصله به شریعت کوي په دې باره کښي د عقل څه دخل نشته دے،

**تشریح:-** مصنّف رحمه الله تعالیٰ و فرمائيل چه د مامور به د پاره د حسن

صفت ضروری دے لکه څرنګه چه د منهی عنه د پاره صفت د قبح ضروری دے، او دې وجه داده چه امر کونکے او نهی کونکے (الله) حکم دے او حکیم د بنده خبرو حاکوي، او د بد و خبرو نه منع کول کوي، لیس حکیم چه د کوم څیز امر وکړي هغه به یقیناً حسن وي او کوم څیز نه منع وکړي هغه به یقیناً قبیح وي، بهر حال د فعل مامور حسن والے او د فعل منهی عنه قبیح والے ضروری دے لیکن سوال دا دے چه حسن او قبح شرعي دي او که عقلي دي لیس دي باره کښې عرض دا دے چه د حسن او قبح څو معنې ګانې دي، (۱) د حسن د فعل یو معنی صفت د کمال دے لکه علم حَسَنٌ یعنی علم یو صفت د کمال دے او د قبح د فعل یو معنی صفت د نقصان هم دے، لکه جهل قبیح یعنی جهل صفت د نقصان دے، (۲) د حسن د فعل معنی ده د دنیاوي غرض سره موافق کیدل او قبح د فعل معنی ده د دنیاوي غرض سره مخالف کیدل، (په دې معنی سره د حسن مثال داسې جوړیږي موافقة السلطان الجائر حسن اي موافقة وملائمة لغرض الدنیا ویته او د قبح مثال مثال مخالفة السلطان الجائر قبیح اي مخالفة لغرض الدنیاویة - وحید الله حقانی)

(۳) د فعل د حسن معنی دا چه دې کونکے د تعریف او ثواب حقدار وګرځي او د فعل د قبح معنی دا چه د دې کونکے د ملامتیا او د عقاب مستحق وګرځي، د اول دوه معنو په اعتبار سره او د فعل په انکار سره عقل دي او اختلاف په دریمه معنی کښې دے،

د شیخ ابو الحسن اشعري په نزد باندي دواړه شرعي دي، یعنی د اشاعره په نزد باندي د شریعت د راتلو نه وړاندي تمام افعال ایمان، کفر، مونځ، زنا وغیره ټول برابر وو د دې کولو نه خود ثواب مستحق ووا ونه د عقاب لیکن هر کله چه شارع د بعض افعالو په باره کښې ووئیل چه د دې کونکے به د ثواب حقدار وي نو د دې په کولو امر وکړلو، او د بعضو په باره کښې ئے ووئیل چه د دې کونکے به د عقاب حقدار وي، نو د هغې نه ئے د منع کیدلو حکم وکړلو پس، شارع چه د کومو افعالو امر کړے دے هغه حسن دي او چه د کومو نه ئے منع فرمایلې ده هغه قبیح دي او زمونږ ه یعنی ماتریدیه او د معتزله په نزد باندي حسن او قبح دواړه عقلي دي، یعنی واقعي دي په شریعت باندي موقوف نه دي، دې وجه نه د شریعت

دا تلو نه وړاندې بعض افعال حسن وو، یعني کوم چې به ئې د ثواب حقدار وي او بعض افعال قبیح وو، لهٰذا کوم چې به ئې د عقاب او سزا حقدار وي پس کوم افعال چې په نفس الامر کښې حسن وو شارع دهغې امر وکړلو او چې کوم افعال قبیح وو دهغې ئې منع وفرمائله، غرض دا چې د شارع په امرکولو سره په یو فعل کښې حسن او په نهي کولو سره یو فعل کښې قبح نه پیدا کیږي بلکه په نفس الامر کښې چې په افعالو کښې کوم حسن او قبح وه شارع دهغې نه پرده پورته کړله لکه چې طبیب په دوائي کښې نه نفع پیدا کوي او نه نقصان بلکه په نفس الامر کښې چې په دوائي کښې کوم نفع او نقصان دے طبیب د هغې نه پرده پورته کوي او ښکاره کوي ئې باقي شو عقل نو کله خو دے نفس الامري حسن او قبح ته لار موندي لکه د نفع ورکونکي صدق حسن کیدل او د ضرر رسونکي کذب قبیح کیدل او کله لار نه موندي، لکه د رمضان دا خري لس ورځو د روژو حسن والے او د یکم شوال د روژې قبیح والے دا داسې څیز دے نه دې چې عقل د دې حسن او قبح ښکاره کړے دے، زمونږ او د معتزله خو په دې خبره کښې اتفاق دے چې حسن او قبح د فعل دا عقلي دي یعني واقعي او نفس الامري دي، په شریعت باندې موقوف نه دي لیکن په د واړو مذاهبو کښې بیا فرق دے د ماتریدیه په نزد باندې حسن د فعل مستلزم حکم لره نه دے او قبح د فعل مستلزم نهي لره نه دے یعني په الله پاک باندې نه خو د افعال حسنه امر کول واجب دي او نه په افعال قبیحه نهي کول لازم دي، او د معتزله په نزد باندې حسن او قبح حکم لره واجبوي، یعني کوم افعال چې حسن دي په الله باندې دهغې امر کول لازم دي او چې کوم قبیح دي دهغې نه منع کول لازم دي لهٰذا که شارع نه وے او افعال او د دې افعالو کولو والا وے، نو د عقل په ذریعه باندې احکام ثابتیدے او کوم فعل چې د مباح والي صلاحیت لرلو هغه به یقیناً مباح وے او چې کوم د حرمت هغه به حرام وے،

دویم فرق دا دے چې د معتزله په نزد باندې د نفس الامري حسن او قبیح فیصله کونکے به صرف عقل وي یعني عقل چې د کوم فعل حسن والے مقرر کړي دا به یقیناً حسن دي او چې د کوم فعل قبیح والے قرار کړي نو ما به یقیناً قبیح دي، ګویا دا افعال په نفس الامر کښې او قبیح دي- او زمونږ یعني د ماتریدیه په نزد باندې د دې فیصلې کولو والا شریعت

دے یعنی شریعت اسلامی چہ کوم فعل لرہ حسن وگنړی پوهه شه چه دا فعل حسن دے او چه کوم لره قبیح وگنړی نو پوهه شه چه دا فعل قبیح دے،
زموږ یعنی د ماتریدیه او اشاعره په مابین کښې دا فرق دے چه د اشاعره په نزد بانذی د شریعت نه پس حسن او قبیح ثابت شوی دی د شریعت وارد یدلو نه وړاندی نه حسن وو او نه قبح وه، او زموږ په نزد بانذی حسن د فعل او قبح وړاندی د شریعت نه ثابت وو خو اظهار ئے او ښکاره کول ئے اسلامی شریعت وکړل،

ثُمَّ شَرَعَ فِیْ تَقْسِیْمِ الْحُسْنِ اِلٰی عَیْنِهٖ وَاِلٰی غَیْرِهٖ وَتَقْسِیْمِ کُلٍّ مِّنْهُمَا اِلٰی اَقْسَامِهَا فَقَالَ وَهُوَ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ لِعَیْنِهٖ اَیِ الْحُسْنُ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ لِذَاتِ الْمَاْمُوْرِبِهٖ بِاَنْ یَّکُوْنَ حُسْنُهٗ فِیْ ذَاتِ مَا وُضِعَ لَهٗ ذٰلِكَ مِنْ غَیْرِ وَاسِطَةٍ وَهٰذَا ثَلٰثَةُ اَنْوَاعٍ مَا قَالَ وَهُوَ اِمَّا اَنْ لَّا یَقْبَلَ السُّقُوْطَ اَوْ یَقْبَلَهٗ اَیْ لَا یَقْبَلُ ذٰلِكَ الْحُسْنُ السُّقُوْطَ مِنَ الْمَاْمُوْرِبِهٖ بَلْ یَکُوْنُ دَائِمًا حَسَنًا وَمَاْمُوْرًا بِهٖ عَلَی الْمُکَلَّفِ وَوَاجِبًا عَلَیْهِ اَوْ یَقْبَلُ السُّقُوْطَ فِیْ حِیْنٍ مِّنَ الْاَحْیَانِ لِعُذْرٍ مِّنَ الْاَعْذَارِ اَوْ یَکُوْنَ مُلْحَقًا بِهٰذَا الْقِسْمِ لٰکِنَّهٗ مُشَابِهٌ لِمَا حَسُنَ لِمَعْنًی فِیْ غَیْرِهٖ اَنْ یَّکُوْنَ الْمَاْمُوْرُبِهٖ مُلْحَقًا بِالْحَسَنِ لِعَیْنِهٖ لٰکِنَّهٗ مُشَابِهٌ لِلْحَسَنِ لِغَیْرِهٖ فَهُوَ ذُوْ جِهَتَیْنِ وَاِنَّمَا جَعَلَهٗ مِنْ اَقْسَامِ الْحَسَنِ لِعَیْنِهٖ اِعْتِبَارًا لِلْاَصْلِ کَمَا سَتَقِفُ عَلَیْهِ فِیْمَا بَعْدُ وَلٰکِنْ فِی التَّقْسِیْمِ مُسَامَحَةٌ وَالْوَاجِبُ اَنْ یَّقُوْلَ وَهُوَ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ لِعَیْنِهٖ بِالذَّاتِ اَوْ بِالْوَاسِطَةِ وَالْاَوَّلُ اِمَّا اَنْ لَّا یَقْبَلَ السُّقُوْطَ اَوْ یَقْبَلَهٗ وَقَدْ وَقَعَ التَّسَامُحُ مِنْهُ فِیْ هٰذَا التَّقْسِیْمِ کَثِیْرًا۔

**ترجمہ:-** بیا مصنفؒ د حسن لعینہٖ او لغیرہٖ طرف تہ تقسیم وفرمائلو بیا یہ دی دواړو کښې د هر یو د دی اقسامو طرف تہ تقسیم فرمایلے دے، دی وجه فرمائی حسن یا بہ لعینہٖ وی یعنی حسن بہ د ذات د مامور بہ کوجهی نہ وی پہ دی طور بانذی چه دا حسن بہ د هغه څیز پہ ذات کښې وی د کوم د پاره چه مامور بہ وضع شوی وه بغیر د واسطہ نہ او د حسن لعینہٖ د مصنفؒ د بیان مطابق دری قسمونه دی او

هغه دا چه یا به سقوط قبلوی او یا به نه قبلوی ، یعنی د غه حسن به د مامور به نه سقوط نه قبلوی بلکه همیشه به حسن وی او مکلّف باندی به مامور به او واجب وی یا به په عذرونو کښی د یو عذر د وجهی نه په څه نه څه وخت کښی سقوط قبول کړی یا دا چه مامور به، به دی قسم سره ملحق وی لیکن د حسن لغیره سره به مشابهت لری یعنی مامور به حسن لعینه سره ملحق وی خو د حسن لغیره سره به مشابه وی، پس د ا قسم دوه جهتو والا دے ، مصنفؒ د اصل اعتبار کړے دے او دا قسم ئے د حسن لعینه په اقسامو کښی شمار کړے دے، لکه چه آئنده تلو کښی به معلومه شی، لیکن په دی تقسیم کښی مسامحه ده ، مصنفؒ باندی دا ویل ضروری وو چه حسن لعینه به یا بالذات وی یا بالواسطه وی او اوّل به یا سقوط قبلوی او یا به سقوط نه قبلوی ، په دی تقسیم کښی د مصنفؒ نه یره مسامحه شوی ده ،

**تشریح :-** صاحب د نورالانوار وائی چه د مامور به د پاره د حسن ثابتولو نه پس مصنفؒ د حسن دوه قسمه کړی دی، (۱) حسن لعینه (۲) حسن لغیره ، حسن لعینه خو دا دے چه حسن بغیر د څه واسطی نه د هغه ځیز په ذات کښی وی د کوم د پاره چه مامور به وضع شوی وی او حسن لغیره هغه دے چه حسن د مامور به نه د غیر د وجهی وی یعنی د حسن منشاء غیر وی ، بیا مصنفؒ و فرمائیل چه د حسن لعینه دری قسمونه دی، (۱) دا چه حسن د مامور به نه سقوط قبول نه کړی بلکه همیشه وی او په مکلّف باندی همیشه واجب وی، د عذر د وجهی نه په څه نه څه وخت سقوط قبلوی (۳) مامور به د حسن لعینه سره ملحق وی او د حسن لغیره مشابه وی، حاصل دا چه دا دریم قسم ذوجهتین دے ، یعنی په یو جهت سره حسن لعینه دے او په بل جهت سره حسن لغیره دے، لیکن دلته کښی دا اعتراض دے چه دا دریم قسم ئے د حسن لعینه سره ولے شمار کړے دے ، د حسن لغیره په اقسامو کښی ئے ولے شمار نه کړو،

نو د دی جواب دادے چه حسن لعینه اصل دے لهٰذا د اصل د اعتبار کولو په وجه باندی ئے په دی کښی شمار کړو ، شارحؒ ملاجیونؒ وائی چه په دی تقسیم کښی تسامح ده ، په دی طور باندی چه د یو تقسیم په اقسامو کښی تباین موجود وی، خو دلته کښی دریم قسم د اوّل دوه قسمونو مقابل او مباین نه دے ، ځکه چه دریم قسم به یا سقوط

قبلوی او یا به نه قبلوی، که سقوط نه قبلوی نو په اوّل قسم کښې داخلیږی او که سقوط قبلوی نو په دویم قسم کښې داخلیږی، بهرحال په دری واړو اقسامو کښې تقابل نشته دے، په مصنفؒ باندی دا قسمه بیان کول لازم وی چه دَ حسن لعینه دوه قسمه دی، (۱) حسن لعینه بالذات وبلاواسطه، (۲) حسن لعینه بالواسطه بیا د اوّل دوه قسمه دی، (۱) سقوط به قبلوی، (۲) سقوط به نه قبلوی، په دی طریقه تقسیم کښې به بیا اعتراض نه لازمیږی، شارحؒ فرمائی چه په دی تقسیم کښې د ماتنؒ په کثرت سره تسامح شوی ده لکه چه او س تیر شول او آئنده به هم راشی،

كَالتَّصْدِيْقِ وَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ نَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَالْاَوَّلُ لِمَا لَا يَقْبَلُ السُّقُوْطَ بِاَنَّ التَّصْدِيْقَ لَازِمٌ عَلَى الْمَرْءِ وَلَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَادَامَ عَاقِلًا بَالِغًا وَلِهٰذَا لَا يَزُوْلُ حَالَ الْاِكْرَاهِ فَاِنْ اُكْرِهَ عَلٰى اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ يَجُوْزُ لَهُ التَّلَفُّظُ بِاللِّسَانِ بِشَرْطِ اَنْ يَّبْقَى التَّصْدِيْقُ عَلٰى حَالِهٖ فَالْاِقْرَارُ يَقْبَلُ السُّقُوْطَ وَالتَّصْدِيْقُ لَا يَقْبَلُهٗ قَطُّ وَحُسْنُ التَّصْدِيْقِ ثَابِتٌ لِعَيْنِهٖ لِاَنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِاَنَّ شُكْرَ الْمُنْعِمِ الْخَالِقِ وَاجِبٌ۔

**ترجمہ:** لکه تصدیق کول، مونځ کول، زکوٰة ورکول، (دا) د لف په ترتیب باندی نشر دے، پس اوّل د هغه مامور به مثال دے چه حسن ئے سقوط نه قبلوی، ځکه چه تصدیق په انسان باندی لازم دے ترڅو پوری چه دے عاقل بالغ وی تصدیق به دده نه، نه ساقطیږی، د دی وجه نه تصدیق د اکراه په وخت کښې هم نه ساقطیږی لهٰذا که چرته یو انسان په کلمه کفر جاری کولو باندی مجبوره کړے شی نو دده دپاره په ژبه باندی دکفر په کلمه تلفظ کول جائز دی، په دی شرط که تصدیق په خپل حالت باندی باقی پاتی وی، پس اقرار سقوط لره قبلوی او تصدیق سقوط لره بالکل نه قبلوی، او د تصدیق حسن لعینه ثابت دے ځکه عقل دا حکم کوی چه د انعام کونکی او خالق شکر کول واجب دی،

**تشریح:** په دی عبارت کښې د لف نشر مرتب په طور باندی مثالونه بیان شوی دی، لهٰذا د ټولو نه وړاندی د هغه مامور به مثال بیان کړے شوے دے چه

حسن ئے د سقوط قابل نه دے ، د مصنف رحمه الله تعالیٰ په کلام څه حذف شته دے ، او تقدیر د عبارت دا سې دے ، کعدم سقوط حسن تصدیق ، یعنی د حسن لعینه داول قسم رچه د سقوط قابل نه دی) مثال د حسن د تصدیق نه ساقطیدل دی، وجه داده چه کوم څیزونه رسول الله صلی الله علیه وسلم راوړی دی، د هغه تصدیق کول په هر عاقل بالغ انسان باندې لازم او فرض دی، او ترڅو پورې چه دے عاقل او بالغ دی نو د وجوب نه پس به تصدیق دده د ذمې نه ، نه ساقطیږی چونکه تصدیق ناقابل سقوط دے ، دی وجه نه په صورت د اکراه یعنی د قتل یاد څاندام پریکولو دهمکی نه باوجود تصدیق نه زائله کیږی ، تردی که چرته یو مسلمان په کلمه د کفر ویلو باندې مجبوره کړے شو نو ده د پاره دا جائز دی چه دے په ژبه باندې د کفر کلمه وائی ، خو شرط دادے چه تصدیق به په خپل حال باندې باقی دی، بهرحال اقرار سقوط قبلوی او تصدیق په یو حال کښې هم سقوط نه قبلوی او د تصدیق حسن لعینه ثابت دے ځکه چه عقل د احکم کوی چه د انعام کونکی او پیدا کونکی یعنی د باری تعالیٰ شکر اداکول لازم دی ، او د الله تعالیٰ شکر اداکول دادی چه په زړه کښې د هغه د یو والی اعتراف وکړے شی ، او ومنل شی ، پس ثابته شوه چه حسن د تصدیق په ذات کښې موجود دے ، او تصدیق چونکه د سقوط قابل نه دے ، لهذا د تصدیق حسن به هم سقوط نه قبلوی ،

وَالثَّانِيْ مِثَالٌ لِمَا يَقْبَلُ السُّقُوْطَ فَإِنَّ الصَّلٰوةَ تَسْقُطُ فِيْ حَالِ الْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ كَالْإِقْرَارِ بِالْإِكْرَاهِ وَحُسْنُ الصَّلٰوةِ فِيْ نَفْسِهَا لِأَنَّهَا مِنْ أَوَّلِهَا إِلٰى اٰخِرِهَا تَعْظِيْمٌ لِلرَّبِّ بِالْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ وَثَنَاءٍ عَلَيْهِ وَخُشُوْعٍ لَهُ وَقِيَامٍ بَيْنَ يَدَيْهِ وَجَلْسَةٍ بِحُضُوْرٍ وَإِنْ كَانَتِ الْكَمِّيَّاتُ وَتَعْدَادُ الرَّكْعَاتِ وَالْأَوْقَاتُ وَالشَّرَائِطُ لَا يَسْتَقِلُّ بِمَعْرِفَتِهِ الْعَقْلُ وَمُحْتَاجًا إِلَى الشَّرِيْعَةِ وَقَدْ نَبَّهْتُ أَنَا لِأَسْرَارِهَا فِي الْمَثْنَوِيِّ الْمَعْنَوِيِّ ۔

**ترجمه:** او دوم د هغه ماموربه مثال دے چه د هغه حسن سقوط

قبلوی ځکه چه مونځ دَحیض او دنفاس په زمانه کښې (د ښځې د) ساقط کیږی، لکه څرنګه چه داکراه، اقرار او جبر په حالت کښې ساقط کیږی او مونځ کښې حُسن ددې په ذات کښې دے، ځکه چه مونځ دَاوّل نه واخلې تر اخره پورې د اقوالو او افعالو په ذریعه د باری تعالیٰ تعظیم دے، د هغه حمد او ثنا ده، د هغه په وړاندې دَعاجزۍ اظهار کول دی، د هغه وړاندې ودریدل دی او د هغه په وړاندې کیناستل دی اګرچه ددې مقدار او رکعتونو، وختونو او شرطونو تعداد په پیژندلو کښې عقل مستقل نه دے، او دا ټول څیزونه د شریعت محتاج دی، او ما ددې اسرار په مثنوی معنوی کښې بیان کړی دی،

**تشریح:-** شارحؒ وائی چه دوم یعنی مونځ دداسې مامور به مثال دے کوم چه سقوط قبلوی، ځکه چه مونځ د ښځې د ذمې نه د حیض او نفاس په زمانه کښې مکمل طور باندې ساقط کیږی او که دیو ورځ او شپې نه زیاته موده بے هوشی تیره شی نو په دې صورت کښې هم مونځ بالکلیه ساقط کیږی، د بالکلیه ساقط کیدو مطلب دا چه نه ئے اداء واجب وی او نه ئے قضاء واجب وی، لکه څرنګه چه دَ اکراه او اقرار په صورت کښې ساقط کیږی، او دَمونځ حسن ددې په ذات کښې دے یعنی مونځ بعینه او لذاته حسن دے، دلذاته حسن کیدلو وجه دا ده چه مونځ دَ اوّل نه واخلې تر اخره پورې اقوال تکبیرات، قرأت دقران او تسبیحاتو په ذریعه باندې او دا افعالو یعنی رکوع او سجدے په ذریعه باندې د باری تعالیٰ سرا سر تعظیم دے، دغه شان په مونځ کښې د باری تعالیٰ حمد او ثناء ده، د هغه په وړاندې عاجزی ظاهرول دی، د هغه په وړاندې لاس په لاس ودریدل دی او د هغه په وړاندې کیناستل دی، او دا ټول څیزونه د الله پاک په تعظیم باندې دلالت کوی، او الله پاک کوم چه خالق او منعم دے، د هغه تعظیم بلاشبه چه حسن دے، پس ثابته شوله چه مونځ بالذات حسن دے، په دې کښې دَغیر په وجه باندې حسن نه دے پیدا شوے او مونځ چونکه سقوط قبلوی، لکه چه وړاندې تیر شول لهٰذا ددې حسن به هم سقوط قبلوی،

شارحؒ نورالانوار وفرمائیل چه دَمونځ مقدار د رکعتونو تعداد د وختونو

مفرّ کول، او د شرطونو تعيين داسې څيزونه دي چه د عقل رسيدل د يته ممکن نه دي؛ بلکه دا تول د شرع محتاج دي، د کوموا سرار چه شارح په خپله مثنوي معنوي کښې بيان کړي دي، بعض حضرا تو ويلي دي چه مونځ بذاته حسن نه دے بلکه په مونځ کښې د کعبه د وجهې نه حسن را غلے دے، لهذا دا به د قبيلے د دريم قسم نه دي، يعنې ملحق خو به د حسن لعينه سره وي ليکن مشابه به وي د حسن لغيره سره مګر د دې جواب دا دے چه د مونځ په حسن کيدلو کښې د کعبه څه دخل لشته دے، ځکه چه کله بيت المقدس طرف ته مخ کول فرض وو، مونځ په هغه وخت کښې هم حسن وو. او د قبله د اشتباه په وخت کښې د کعبه جهت فوت کيدلو په صورت کښې هم مونځ حسن پاتې وي؛ بهرحال دا ثابته شوه چه د مونځ په حسن کيدلو کښې د کعبه څه دخل لشته دے،

وَالثَّالِثُ مِثَالٌ لِمَا يَكُوْنُ مُلْحِقًا لِعَيْنِهٖ وَمُشَابِهًا لِغَيْرِهٖ فَاِنَّ الزَّكٰوةَ فِي الظَّاهِرِ اِضَاعَةُ الْمَالِ وَاِنَّمَا حَسُنَتْ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ الَّذِيْ هُوَ مَحْبُوْبُ اللّٰهِ تَعَالٰى وَحَاجَتُهٗ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِهٖ بَلْ بِمَحْضِ خَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَذَالِكَ وَكَذَا الصَّوْمُ فِيْ نَفْسِهٖ تَجْوِيْعٌ وَاتْلَافٌ لِلنَّفْسِ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِقَهْرِ النَّفْسِ الْاَمَّارَةِ الَّتِيْ هِيَ عَدُوُّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهٰذِهِ الْعَدَاوَةُ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِلنَّفْسِ فِيْهَا وَكَذَا الْحَجُّ فِيْ نَفْسِهٖ سَعْيٌ وَقَطْعُ مَسَافَةٍ وَزِيَارَةُ اَمْكِنَةٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِشَرَفٍ فِي الْمَكَانِ الَّذِيْ شَرَّفَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى سَائِرِ الْاَمْكِنَةِ وَتِلْكَ الشَّرَافَةُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِ الْاَمْكِنَةِ بَلْ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَصَارَ كَاَنَّ هٰذِهِ الْوَسَائِطَ لَمْ تَكُنْ حَائِلَةً فِيْمَا بَيْنَ كَانَتْ حَسَنَةً لِعَيْنِهَا۔

**ترجمه:-** او دريم مثال د هغه مامور به دے چه حسن ئے ملحق لعينه او مشابه لغيره دے، ځکه چه زکوٰة په ظاهره باندې مال ضائع کول دي، او دا د هغه فقير د حاجت لرې کولو د وجهې نه حسن شولو کوم چه الله ته محبوب دے او د هغه حاجت د هغه په اختيار کښې نه دے بلکه صرف دی وجه نه چه الله داسې پيدا کړے دے، او د غه شان روژه في نفسه نفس لره وږے ساتل او ضائع کول دي،

او دا هغه نفس اماره دَ مغلوب کیدلو په وجه باندې حسن کرځیدلی ده کوم چه اللّٰه دښمن دے او دا عداوت دالله پیداکول دی نفس لره په دې کښې څه اختیار نشته دے، دغه شان حج فی نفسه منهې وهل دی، مسافت قطع کول دی او ځوتاماتو لیدل دی، او په دې کښې حسن د هغه شرافت د وجې نه راغلے چه کوم په هغه مکانونو کښې دے، چه الله ورلره په ټولو مکانونو باندې شرافت ورکړے دے او دشرافت هم ددې مقاماتو اختیار کښې نه دے بلکه الله د اسې پیدا کړې دی، پس ګویا دا واسطې په مینځ کښې حائله نه شوے لیس دا څیزونه په حسن لعینها دی،

**تشریح ۱:** دریم مثال یعنی زکوٰة دداسې مامور به دے کوم چه ملحق دے دحسن لعینه سره او مشابه دے دحسن لغیره سره او وجه ددې داده چه زکوٰة په ظاهره باندې مال ضائع کول دی او دخپل مال ضائع کول په شرع کښې حرام او په عقل کښې منع دی، او کوم څیز چه هم شرعاً حرام دی او هم عقلاً منع وی هغه فی نفسه خراب او قبیح وی، لهٰذا زکوٰة قبیح کیدل پکار دی، لیکن په زکوٰة کښې حسن ددې وجې نه راغلو چه ددې په ذریعه باندې دالله پاک دخوښې فقیر حاجت پوره کیږی، او دَ هغه حاجت په ختمیږی، او د الله د محبوب فقیر حاجت پوره کول حسن دی لهٰذا زکوٰة به هم حسن وی، دا هم خیال کښې وی چه دفقیر حاجت مند کیدل دهٔ په اختیار کښې نه دی، بلکه دا الله دا سې پیدا کړے دے، خلاصه دا چه په زکوٰة کښې حسن دفقیر دَ حاجت پوره کولو په وجه راغلے دے، لیکن دا واسطه یعنی حاجت دفقیر د بنده په اختیار کښې نه دی بلکه غیر اختیاری دی، دغه شان روژه فی نفسه نفس لره ورپسې ساتل او ضائع کول دی، حالانکه نفس لره ضائع کول او دَ الله د نعمتونو نه دهٔ لره منع کول په عقل کښې منع دی، لیکن په دې کښې حسن دې وجه نه راغلی دے چه بدی طرف ته امر کونکے نفس یعنی نفس امّاره په دې سره مغلوب کیږی او دا د الله دُښمن دے مګو دا دُښمنی هم دالله پیدا ئش دے، ورنه نفس ته په دې دُښمنی کښې څه اختیار نشته دے، حاصل دا چه روژه کښې دالله دُښمنی یعنی دَ نفس امّاره د مغلوب کیدو په وجه باندې حسن راغلے دے، لیکن دا واسطه یعنی عداوت دا دالله په اختیار کښې نه دی، دغه شان حج فی نفسه د مسافت قطع کولو او ځومکاناتو او مقاماتو لیدلو

نوم دے او دا داسې دے لکه د تجارت د پاره سفر یعنې په دې کښې څه حسن نشته دے
البته په حج کښې چه حسن راغلے دے نو د کعبه د شرافت په بناء باندې، کوم لره چه الله
پاک په تمامو مکاناتو باندې شرافت ورکړے دے، دا شرافت هم د یو مکان خپل اختیاري
څیز نه دے، بلکه د الله پیدا کړه دے، غرض دا چه په حج کښې حسن د کعبه د شرافت
د وجهې نه، راغلے دے، لیکن دا واسطه یعنې شرافت د کعبه هم اختیاري نه دے، بلکه
غیر اختیاري دے،

صاحب د نور الانوار د نتیجې په طور باندې فرمائي چه مذکوره دا درې واسطې چونکه
غیر اختیاري دي بنده لره په دې باندې څه اختیار نشته دے، لهذا د دې کیدل او
نه کیدل دوا په برابر دي، او هر کله چه د دې کیدل او نه کیدل برابر دي لهذا ګویا
دا واسطې د سره موجود نه دي، او هر کله چه دا موجود نه شوې نو زکوٰة حج روژه
کښې حسن ګویا بالذات راغلو، بلا واسطه، او هر کله چه دا درې واړه حسن دې بلا واسطه
نو الحاقًا راغلو په حسن لعینه پورې، مګر چه دې واسطو لره په زکوٰة روژې او حج
کښې د حسن ثابتولو کښې څه نه څه دخل ضرور شته دے دې وجه نه دا درې واړه د حسن
لغیره سره مشابه شولے، بهر حال دا خبره ثابته شوه چه زکوٰة روژه حج دا درې
واړه ملحق دي، د حسن لعینه سره او مشابه دي د حسن لغیره سره۔

أَوْ لِغَيْرِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِعَيْنِهٖ أَيِ الْحُسْنُ إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ لِغَيْرِ الْمَامُوْرِ بِهٖ بِأَنْ يَكُوْنَ مَنْشَأُ حُسْنِهٖ هُوَ ذٰلِكَ الْغَيْرُ وَالْمَامُوْرُ بِهٖ لَا دَخْلَ لَهٗ فِيْهِ وَهُوَ ثَلٰثَةُ أَنْوَاعٍ أَيْضًا عَلٰى مَا بَيَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ إِمَّا أَنْ لَا يَتَأَدّٰى بِنَفْسِ الْمَامُوْرِ بِهٖ أَوْ يَتَأَدّٰى أَوْ يَكُوْنَ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِيْ شَرْطِهٖ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ أَوْ مُلْحَقًا بِهٖ فِيْ هٰذَا التَّقْسِيْمِ وَأَمْثِلَتِهٖ مُسَامَحَاتٌ لِأَنَّ ضَمِيْرَ هُوَ رَاجِعٌ إِلَى الْغَيْرِ وَضَمِيْرُ يَكُوْنُ رَاجِعٌ إِلَى الْمَامُوْرِ بِهٖ وَفِيْهِ انْتِشَارٌ وَالْمَعْنٰى أَنَّ ذٰلِكَ الْغَيْرَ الَّذِيْ حَسُنَ الْمَامُوْرُ بِهٖ لِأَجْلِهٖ إِمَّا أَنْ لَا يَتَأَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْمَامُوْرِ بِهٖ بَلْ لَا بُدَّ أَنْ يُوْجَدَ الْمَامُوْرُ بِهٖ بِفِعْلٍ اٰخَرَ فَهُوَ كَامِلٌ فِيْ كَوْنِهٖ حَسَنًا لِلْغَيْرِ أَوْ

يَتَأَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ لَا يَحْتَاجُ إِلٰى فِعْلٍ اٰخَرَ فَهُوَ قَرِيْبٌ مِّنَ الْحَسَنِ لِعَيْنِهٖ أَوْ يَكُوْنُ ذٰلِكَ الْمَأْمُوْرُ بِهٖ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِيْ شَرْطِهٖ وَهُوَ الْقُدْرَةُ يَعْنِيْ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ تَعَالٰى لِاَحَدٍ بِاَيٍّ مِّنَ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ إِلَّا بِحَسَبِ طَاقَتِهٖ وَقُدْرَتِهٖ فَهٰذَا أَيْضًا حَسَنٌ ـ

**ترجمہ:** یا بہ لِغَیرِہٖ وی دا عطف دے پہ قول د مصنّفؒ لعینہٖ باندی یعنی دا حسن بہ یا د غیر مامور بہ د وجهی نہ وی پہ دی طور چہ د حسن منشا بہ غیر وی، او مامور بہ لرہ بہ پہ حسن کښی څہ دخل نہ وی، د دی هم دری قسمونہ دی، لکہ چہ مصنّفؒ پہ خپل قول سرہ د دی بیان کړے دے، او د غہ غیر یا خو بہ پہ نفس مامور سرہ ادا کیږی، او یا بہ ادا کیږی یا بہ حسن وی، د دا سی حُسن د وجهی نہ چہ د دہ پہ شرط کښی بہ وی پس د دینہ چہ هغہ معنی بہ فی نفسہٖ یا د فی نفسہٖ معنی سرہ د الحاق د وجهی نہ بہ حسن وی پہ دی تقسیم او پہ دی ټولو کښی څو مسامحہ دی او وجہ دا دہ چہ هو غیر طرف تہ راجح دے، او دیکونہ غیر مامور بہ طرف تہ راجع دے، او پہ دی کښی انتشار دے، او مطلب دا دے چہ هغہ غیر چہ د هغہ د وجهی نہ مامور بہٖ حسن شوے دے یا خو بہ د نفس فعل مامور بہ سرہ ادا کیږی نہ بلکہ ضروری بہ وی چہ مامور بہ پہ فعلِ اٰخر سرہ موجود شی پس دا حسن پہ للغیر کیدلو کښی کامل دے یا بہ د نفسِ فعل مامور بہ پہ ادا کیدلو سرہ ادا کیږی، د فعلِ اٰخر محتاج بہ نہ وی پس دا حسن لعینہٖ طرف تہ نزدی دے یا بہ دا مامور بہ حسن وی دی وجہ نہ چہ حسن د دی پہ شرط کښی دے، او هغہ شرط قدرت دے یعنی اللّٰہ پاکؔ چا لرہ هم مکلّف نہ کړوی مگر د هغہ طاقت او قدرت موافق پس دا هم حسن دے،

**تشریح:** د پاندی تیر شوی دی چہ حسن لغیرہ هغہ دے چہ پہ مامور بہ کښی د غیر د وجهی نہ حسن راغلے وی، یعنی د حسن منشاء غیر وی مطلب دا چہ بذاتِ خو هغہ غیر حسن دے، مگر د هغہ د حسن کیدلو پہ وجہ باندی پہ فعل مامور بہ کښی هم حسن راغلو، پہ حسن کیدلو کښی د فعل مامور بہ څہ دخل نشتہ دے، بہرحال

دحسن لغیره دری قسمونه دی، (۱) د غه غیر د فعل مامور به په اداء کولو سره نه اداء کولو سره نه اداء کیږی بلکه د اداء د مامور به د پاره به جدا فعل کول پکار وی او دغه غیر اداء کولو د پاره به جُدا- (۲) د فعل مامور به په اداء کولو سره به غیر هم اداء شی، یعنی مامور به او دغه غیر دواړه په یو عمل سره اداء کیږی او دواړو د پاره جُدا جُدا عمل کولو ته څه ضرورت نشته دے، (۳) مامور به حسن وی د هغه حُسن دوجهی چه کوم ئے په شرط کښی دے پس دوینه چه هغه ملحق وی په حسن لعینه پوری او که په لغیره پوری،

شارحؒ فرمائی چه په دی تقسیم او مثالونو کښی څو تسامح دی اوّل دا چه دهو ضمیر مرجع غیر دے او ډیکون ضمیر مرجع مامور به ده، او دا انتشار دضمائر دے یعنی په یو کلام کښی څو ضمیرو نو څو مرجعونه قرار کړے شوی دی، حالانکه په یو کلام کښی څو ضمائر واقع وی نو مرجع ئے یو پکار دے، بهرحال دمتن په عبارت کښی دا اوّلنئے تسامح دے، وَالمعنی ان ذالك الغیر الخ کښی واو د تعلیل د پاره دے او شارحؒ دهو ضمیر غیر کیدلو علت بیانولو کښی فرمائی چه دهو ضمیر مرجع غیر حُکه چه یا خو به غیر چه دده د وجهی به مامور به کښی حُسن راغلے دے، په نفس فعل د مامور به سره اداء کیږی، او یا به نه اداء کیږی، بلکه ضروری به وی، چه مامور به د په بل فعل سره موجود شی، په دی صورت کښی به مامور به په حسن لعینه کیدلو کامل وی، حُکه چه په دی صورت کښی د مامور به او د غیر په مینځ کښی فصل موجود دے، چه د مامور به د پاره د جدا عمل کولو ضرورت وی، او د غیر د پاره د جُدا عمل کولو ضرورت وی، یا به دا غیر په نفس فعل د مامور به سره اداء کیږی، او د بل فعل محتاج به نه وی، په دی صورت کښی به دَ مامور به حُسن د حسن لعینه سره نزدی وی، حُکه په دی صورت کښی د مامور به او دَ غیر په مینځ کښی هیڅ فعل نشته دے، په دی طور باندی چه د دواړو د پاره یو فعل کافی دے یا به دا مامور به د دی وجهی نه حسن وی چه حسن به د دی په شرط کښی وی، او هغه شرط قدرت دے چه مطلب ئے دا دے چه الله پاک یو بنده لره دَ یو فعل نه مکلّف کوی تر څو چه په کښی دهغے طاقت او قدرت نه وی پس

داهم دحسن یو قسم دے،

وَهٰذَا الْقِسْمُ لَيْسَ بِقِسْمٍ فِي الْوَاقِعِ وَلٰكِنَّهٗ شَرْطٌ بِلَا قِسْمِ الْخَمْسَةِ الْمُقَدَّمَةِ لِعَيْنِهٖ وَلِغَيْرِهٖ وَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرْهُ الْجُمْهُوْرُ بِعُنْوَانِ التَّقْسِيْمِ وَاِنَّمَا ذَكَرَهٗ فَخْرُ الْاِسْلَامِ مُسَامَحَةً وَسَمَّاهُ ضَرْبًا سَادِسًا جَامِعًا لِكُلٍّ مِنَ الْخَمْسَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَاِذَا كَانَ جَامِعًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَقُوْلَ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ حَتّٰى يَكُوْنَ الْمَعْنٰى اَنَّ الْمَامُوْرَ بِهٖ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ كَالتَّصْدِيْقِ وَالصَّلٰوةِ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ كَالزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ اَوْ لِغَيْرِهٖ كَالْوُضُوْءِ وَالْجِهَادِ صَارَ حَسَنًا لِمَعْنًى اٰخَرَ وَهُوَ كَوْنُهٗ مَشْرُوْطًا بِالْقُدْرَةِ فَلِهٰذِهِ الْقُدْرَةِ صَارَتْ اَوَامِرُ الشَّرْعِ كُلُّهَا حَسَنَةً وَلٰكِنَّ الْحَسَنَ لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ وَالْمُلْحَقَ بِهٖ صَارَ جَامِعًا لِكَوْنِهٖ لِعَيْنِهٖ وَلِغَيْرِهٖ وَلِهٰذَا قَيَّدَهٗ بِهِمَا بِخِلَافِ مَا كَانَ لِغَيْرِهٖ فَاِنَّهٗ اِجْتَمَعَ فِيْهِ الْحُسْنُ لِغَيْرِهٖ مِنْ جِهَتَيْنِ لِاَجْلِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ وَلِاَجْلِ الْقُدْرَةِ فَلَا يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهٖ لِغَيْرِهٖ وَلَعَلَّهٗ لِهٰذَا لَمْ يُقَيِّدْهُ بِهٖ -

**ترجمہ:-** او دا قسم په حقیقت کښې څه قسم نه دے لیکن دحسن لعینه او دلغیره وړاندینی پنځه اقسامو دپاره شرط دے دی وجه نه جمهورو دا په عنوان د تقسیم سره نه دے ذکر کړے ، البته فخرالاسلام ؒ لره مسامحةً ذکر کړے دے ، او دائی لره شپږم قسم سره مسمّٰی کړے دے کوم چه وړاندې پنځه اقساموکښې هر یو لره شامل دے، پس هر کله چه دا قسم ټولو لره جامع دے نو مناسب ده چه دا سې ئے ویلے وے بَعْدَ مَا نَ حَسَنًا لمعنی فی نفسه او ملحقًا به او لغیره دپاره ددې چه دا معنی ئے وه چه مامور به د حسن لمعنی فی نفسه کیدلو نه پس لکه تصدیق او مونځ یا دحسن لمعنی فی لنفسه سره د ملحق کیدلو جهاد د دویمے معنی د وجې نه حسن گرځیدلے دے، او هغه د قدرت سره مشروط کیدل دی ، پس ددې قدرت د وجې نه به د شریعت ټول اوامر حسن للغیر شی ، لیکن چونکه حسن لمعنی فی نفسه او ددې سره ملحق، لعینه

او لغیرہ دواړه ولی جمع کو ئکے دے، دی وجه نه مصنفؒ شپږم قسم لره دوا ړه قیدونه نوسره مقید کړے دے په خلاف د هغه مامور به باندی کوم چه حسن لغیرهٖ دے، حکه چه دی کښی حسن لغیرهٖ په دوه جهتو نوسره جمع شوے دے دَ غیر معین دوجهی نه او د قدرت دوجهی نه، لهٰذا دا به دحسن لغیره کید لو نه خارج نه وی، او کید ے شی چه دی وجه نه مصنفؒ شپږم قسم لره دحسن لغیره سره نه وی مقید کړے،

**تشریح:-** اوسه پورې ټول شپږ قسمونه ذکو شول، (۱) حسن لعینهٖ چه دکوم سقوط قابل نه وی۔ (۲) حسن لعینهٖ کوم چه سقوط قبلوی، (۳) کوم چه دحسن لعینه سره ملحق وی او دحسن لغیرهٖ سره مشابه دی، (۴) حسن لغیرهٖ کوم چه د نفس مامور به په اداء کیدلو سره نه اداء کیږی (۵) حسن لغیره کوم چه په نفس مامور به اداء کولو سره اداء کیږی، (۶) مامور به کوم چه دَ فضل شرط دحُسن دوجهی نه حَسَن وی،

صاحب نورالانوارؒ فرمائی چه دا شپږم قسم په حقیقت کښی څه قسم نه دے البته دحَسَن لعینهٖ او لغیرهٖ سابقه خمسه اقسامو دپاره شرط دے، شپږم چونکه په اصل کښی څه قسم نه دے، لهٰذا جمهورا صولیینو دی لره د تقسیم په عنوان سره نه دے ذکر کړے، یعنی دی لره ئے دحسن لغیره قسم نه دے جوړ کړے، البته فخرالاسلامؒ هسامحیؒ دا ذکر کړے دے، او شپږم قسم سره ئے مستٰی کړے دے حالانکه دا ما قبل پنځه اقسامو کښی هر یو قسم لره شامل دے، لیکن او س سوال دا پیدا کیږی چه هرکله دا قسم سابقه خمسه اقسامو لره شامل دے، نو ماتن رح لره په متن کښی د بعد ما کان حسنا لمعنیً فی نفسه او ملحقًا به نه پس او لغیره هم ویل پکار وو، یعنی پس د دینه چه مامور به حسن لعینهٖ وی یا ملحق لعینهٖ وی، یا حسن لغیرهٖ وی، دپاره ددی چه دهٔ پوره عبارت دا مطلب روا نے وے چه مامور به دحسن لعینه کیدلو نه پس لکه تصدیق او مونځ یا لعینه سره ملحق کیدلو نه پس لکه زکوٰة روژه او حج او دحسن لغیره کیدلو نه پس لکه وضوء او جهاد د دوی معنی د وجهی نه حسن گرځیدلے دے، او هغه د دیمه

کبنی هم تسامح کړے شے، په دی شان چه وائی لکه وضوء جهاد او دهغه قدرت وکوم په وجه چه بنده د هغه څیز په ادا کولو باندی قادر کیږی، چه کوم د هغه په ذمه باندی لازم وی، پس وضوء د هغه مامور به مثال دے چه د کوم په ادا کولو سره چه غیر نه ادا کیږی، ځکه چه وضوء فی نفسه اندامونو لره د یخولو، پاک ساتلو او د اوبو ضائع کولو نوم دے وضوء دَ ادا د صلوٰة د وجهی نه حسن ګرځیدلے شے او نځ داسی فعل دے کوم چه په نفس فعل د وضوء سره نه اداء کیږی، بلکه دی د پاره قصدًا بل فعل ضروری دے په کوم سره چه مونځ موجود کیږی، او کله چه په دی وضوء کښی نیّت وکړی نو وضوء مقصود وګرځی او قربت مقصوده به شی په دی باندی به ثواب ورکولے کیږی،

**تشریح:-** شارح نورالانوار وائی چه څرنګه د حسن لغیره د تقسیم په دوران کښی د ماتن ﷫ دری قسمه محشوی دی، (۱) د ضمائرو د انتشار په صورت کښی (۲) او یکون حسنا لحسن فی شرطه لره مستقل طور باندی د شپږم قسم شمارلو په صورت کښی، (۳) بعد ما کان حسنًا لمعنی فی نفسه او ملحقًا به نه پس د او لغیره قید نه ذکر کولو په صورت کښی د غه شان په مثالونو کښی هم دَ تسامح نه کار اغستے شوے دے، لکه چه وړاندی راځی بهرحال دَ حسن لغیره اوّل مثال وضوء دے ځکه چه وضوء داسی مامور به شے، چه بذات خود حسن نه دے بلکه په دی کښی دَ اداء دصلوٰة د وجهی نه حسن راغلے دے، وضوء بذات خود حسن ځکه نه دے، چه وضوء په حقیقت کښی د اندامونو یخولو، او د اعضاؤ پاک صاف کولو او اوبو ضائع کولو نوم دے، او په اندامونو یخولو او پاک، صاف ساتلو او اوبو ضائع کولو کښی شرعًا او عقلاً څه حسن نشته دے بلکه او بو ضائع کولو کښی یو قسم ته قباحت دے، لیکن هرکله چه وضوء د مونځ په ارادی سره وکړے شو، نو دا داسی مقصودی عبارت شو چه ثواب به پرے مرتب کیږی، او په کوم څیز چه ثواب مرتب کیږی هغه ته حسن ویلے شی، لهٰذا او وضوء به حسن وی خو د مانځه د وجهی نه او کوم څیز چه د غیر د وجهی نه، حسن وی، هغه ته حسن لغیره وائی لهٰذا وضوء به حسن لغیره وی، او د وضوء د فعل اداء کولو د وجهی نه چونکه مونځ نه ادا کیږی بلکه د مانځه د پاره د جدا فعل ضرورت

معنی د مامور به د قدرت سره مشروط کیدل دی، پس هر کله چه د قدرت د حسن کیدلو د وجهی نه په تمام و پراندې یعنی اقسامو کښې حسن را غلے دے، نو په دې اعتبار سره به دَ شریعت تمام احکام احسن لغیره قرار کړے شی، ځکه چه د تماماو احکامو د پاره شرط دے، د دې جواب داده چه کوم مامور به حسن لعینه دے، او یا ورسره ملحق دے په دې دواړو کښې ذاتی حسن هم وی او د غیر یعنی د قدرت د شرط د وجهی نه په کښې هم حسن را غلے دے، لهذا دا دواړه لعینه هم حسن شول او لغیره هم حسن وګرځیدل، پس دې وجه نه ماتن رح خپل قول حسن لحسن فی شرطه و حسن لعینه او ملحق بحسن لعینه سره مقید کړے دے، د پاره د دې چه دا دواړه دَ حسن لعینه سره حسن لغیره هم شی، او پاتې شو حسن لغیره نو هغه خو چونکه د پاندې نه د غیر مامور به د وجهی نه حسن ګرځیدلے دے، یو وجه خو غیر معیّن ده او بله وجه قدرت دے، دې وجه نه دا ویکون حسنا لحسن فی شرطه نه پس دَ لغیره ذکرکولو ته ضرورت نشته دے، دې لره شارح رح داسې ویلی دی چونکه د شرط د قدرت د وجهی نه حسن لغیره، لغیره پاتې کیږی او د حسن لغیره کیدلو نه، نه خارج کیږی، د دې وجه نه ماتن رح شپږم قسم لره یعنی حسنا لحسن فی شرط سره د حسن لغیره سره نه دے مقید کړے.

ثُمَّ بَعْدَ هٰذِهِ الْمُسَامَحَاتِ الثَّلٰثَةِ قَدْ تَسَامَحَ فِیْ اَمْثِلَتِہٖ حَیْثُ قَالَ کَالْوُضُوْءِ وَالْجِهَادِ وَالْقُدْرَةِ الَّتِیْ یَتَمَکَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ اَدَاءِ مَا لَزِمَهٗ فَالْوُضُوْءُ مِثَالٌ لِلْمَاْمُوْرِ بِهِ الَّذِیْ لَا یَتَاَدّٰی الْغَیْرُ بِاَدَائِہٖ فَاِنَّهٗ فِیْ نَفْسِہٖ تَبْرِیْدٌ وَتَنْظِیْفٌ لِلْاَعْضَاءِ وَاِضَاعَةٌ لِلْمَاءِ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِاَجْلِ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ وَالصَّلٰوةُ مِمَّا لَا یَتَاَدّٰی بِنَفْسِ فِعْلِ الْوُضُوْءِ بَلْ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ فِعْلٍ اٰخَرَ قَصْدًا لَوُجِدَ بِهِ الصَّلٰوةُ وَاِذَا نَوٰی فِیْ هٰذَا الْوُضُوْءِ کَانَ مَنْوِیًّا وَقُرْبَةً مَقْصُوْدَةً یُثَابُ عَلَیْهَا۔

ترجمہ :- او بیا د دې درې مسامحو نه پس مصنف رح د مامور به په مثالونو

وی، دی وجه نه وضوء به د حسن لغیره اوّل قسم ( لایتادّی بنفس المامور به) دی
په دی باندی بعضو خلقوا اعتراض کړے دے او وئیلی دی چه وضوء لره د حسن لغیره
په مثال کښې پیش کول مناسب نه دی، ځکه که وضوء د ماغځ د اراده نه بغیر وکړے شی
نو هم طهارت دے او طهارت فی نفسه حسن دے دی وجه نه شرع په وضوء باندی
همیشه والی نه مندوب دیلی دی او په شرع کښې چه کوم ځیز مندوب وی هغه حسن
وی، پس معلومه شوه چه وضوء ذاتی طور باندی حسن دے، د یره بهتره به دا وه که
د دی په مثال کښې ئے سعی الی الجمعة ذکر کړے وے، ځکه چه په سعی کښې قطعًا هم
حسن نشته دے بلکه د جمعے د مانځه د وجهی نه په کښې حسن راغلے دے، او په نفس
سعی سره چونکه د جمعے مونځ نه ادا کیږی، بلکه د جمعے مونځ ادا کولو د پاره
جُدا فعل ته ضرورت دے، دی وجه نه دا به د حسن لغیره د قسم اوّل (لایتادّی
بنفس المامور به) مثال وګرځی۔

وَالْجِهَادُ مِثَالٌ لِلْمَامُوْرِ بِهِ الَّذِیْ یَتَأَدَّی الْغَیْرُ بِاَدَائِهٖ فَاِنَّهٗ فِیْ نَفْسِهٖ
تَخْرِیْبُ عِبَادِ اللّٰهِ وَتَخْرِیْبُ بِلَادِ اللّٰهِ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِاَجْلِ اِعْلَاءِ
کَلِمَةِ اللّٰهِ وَالْاِعْلَاءُ یَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ فِعْلِ الْجِهَادِ لَا بِفِعْلٍ اٰخَرَ بَعْدَهٗ
وَکَذٰلِكَ اِقَامَةُ الْحُدُوْدِ فِیْ نَفْسِهَا تَعْذِیْبٌ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِزَجْرِ
النَّاسِ مِنَ الْمَعَاصِیْ وَالزَّجْرُ یَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ اِقَامَةِ الْحُدُوْدِ لَا بِفِعْلٍ
اٰخَرَ بَعْدَهٗ وَکَذٰلِكَ صَلٰوةُ الْجَنَازَةِ فِیْ نَفْسِهَا بِدْعَةٌ مُشَابِهَةٌ لِعِبَادَةِ
الْاَصْنَامِ وَاِنَّمَا حَسُنَتْ لِاَجْلِ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَهُوَ یَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ
صَلٰوةِ الْجَنَازَةِ لَا بِفِعْلٍ بَعْدَهَا فَهٰذِهِ الْوَسَائِطُ وَهِیَ کُفْرُ الْکَافِرِ وَ
اِسْلَامُ الْمَیِّتِ وَهَتْكُ حُرْمَةِ الْمَنَاهِیْ کُلُّهَا بِفِعْلِ الْعِبَادِ وَاخْتِیَارِهِمْ
فَلِهٰذَا اُعْتُبِرَتِ الْوَسَائِطُ هٰهُنَا وَجُعِلَتْ دَاخِلَةً فِی الْحَسَنِ لِغَیْرِهٖ
بِخِلَافِ وَسَائِطِ الزَّکٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ اَعْنِیْ فَقْرَ الْفَقِیْرِ وَعَدَاوَةَ
النَّفْسِ وَشَرْفَ الْمَکَانِ فَاِنَّهَا بِمَحْضِ خَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَلَا اخْتِیَارَ فِیْهَا لِلْعَبْدِ
اَصْلًا وَلِهٰذَا جُعِلَتْ مِنَ الْمُلْحَقِ بِالْحَسَنِ لِعَیْنِهٖ فَتَامَّلْ۔

**ترجمہ:-** او جهاد د هغه مامور به مثال دے دکوم په اداکولو سره چه غیر ادا کیږی حکم چه جهاد فی نفسه د الله بندګانو عذاب ورکول او د الله ښارونو لره ورانول دی ، او جهاد د الله کلمه لره د وچتولو په وجه باندی حسن ګرځیدلے دے ، او د الله کلمه وچتول صرف په فعل دجهاد سره حاصلیږی ، نه داچه ددی نه پس په بل فعل سره ، دغه شان حد ونه قائمول فی نفسه عذاب ورکول دی او د اخلقو لره د ګناهو نه د منع کولو په وجه باندی حسن ګرځیدلے دے او دا منع کول صرف د حدودو په قائمولو سره حاصلیږی نه داچه دی نه پس په بل فعل سره ، دغه شان د جنازی مونځ فی نفسه لویه بدعت دے چه بت پرستی سره مشابهت لری لیکن په دی کښی حسن د مسلمانانو د حق ادا کولو د وجهی نه راغلے دے ، او د مسلمانانو د حق ادا ئیګی صرف په جنازی سره حاصلیږی نه داچه دینه پس بل فعل سره بیا دا تمام واسطی یعنی د کافر کفر ، د مړی مسلمان کیدل او شرعی ممنوعاتو د حرمت بے عزتی د بندګانو په فعل او اختیار سره دی ، دی وجے نه دلته کښی ددی واسطو اعتبار کړے شوے دے او دا قول په حسن حسن لغیره کښی داخل کړے شوی دی ، په خلاف د روژی زکوٰة او د حج د واسطو ، یعنی د فقیر ، د نفس علاوت او د مکان شرافت ، ځکه چه دا صرف د الله په پیدا کولو سره دی او په دی کښی د بندګانو څه اختیار نشته دے ، دی وجه نه دی لره د حسن لعینه سره ملحق قرار کړے شوی دی ، لهذا غور کوی ،

**تشریح:-** مصنف رحمه الله د فرمائیل چه د حسن لغیره په اقسامو ثلٰثه کښی جهاد د هغه مامور به مثال دے دکوم په ادا کولو سره چه هغه غیر هم ادا کیږی دکوم د وجهی نه چه په مامور به کښی حسن راغلے وی ، بهر حال جهاد د حسن لغیره سره د دویم قسم مثال دے ، جهاد حسن لغیره دی وجه نه دے چه جهاد فی نفسه د الله بندګانو لره عذاب ورکول دی او د الله تعالیٰ آباد ښارونو لره د ورانولو نوم دے یعنی لوټمار او قتل ، نوم جهاد دے ، او په دی څیزونو کښی د حسن نه موجود یدل ښکاره دی مګر چونکه په جهاد سره د الله پاک کلمه پورته کیږی ، او د الله کلمه پورته کول حسن بلکه احسن دی ، دی وجه نه د اعلاء کلمة الله د وجهی نه جهاد هم حسن ګرځیدلو او کوم څیز چه بالواسطه حسن وی ، هغه چونکه حسن لغیره وی ، دی وجه نه جهاد به حسن لغیره

دی او اعلاء کلمة الله چونکه محض د جهاد سره حاصلیږی او دی د پاره د جهاد د فعل نه علاوه دَ بل فعل ضرورت نه دی، دی وجه نه جهاد د حسن لغیره د دویم قسم ریتاؤ بنفس المامور به) مثال گرځی، دی نه پس شارح دوه مثالونه نور ذکر کړی دی،

(۱) حدود قائمول، حکه حدود قائمول مثلاً زانی سنګسارکول په قصد سره قتل کونکی لره قصاص کول، شرابی لره کوړی وړکول فی نفسه دَ الله بندګانو لره عذاب ورکول دی او د الله بندګانو لره عذاب ورکول په دی کښی فی نفسه څه حسن نشته دے، مګر چونکه د حدود قائمولو مقصد خلق دَ ګناه د ا ر تکاب نه منع کول دی او دګناه نه خلق منع کول یو امر حسن دے، دی وجه نه خلقو لره دګناه نه د منع کولو دپاره حدود قائمول په دی کښی هم حسن راغلو، او په کوم څیز کښی چه حسن دَ غیر د وجې نه راغلے وی هغه ته حسن لغیره وائی، لهذا اقامت د حدود به حسن لغیره وی، او خلقو له دګناه نه منع کول چونکه د حدودو په اقامت سره کیږی او دی دپاره څه بل فعل ته ضرورت نشته دے، دی وجه نه اقامت دَ حدودو د حسن لغیره دویم قسم ( یتاؤی بنفس المامور به) مثال وی،

(۲) د جنازے مونځ، چونکه دَ جنازے مونځ یو داسی بدعت دے، کوم چه دَ بُت پرستی سره مشابهت لری، دی وجه نه چه مونځ کونکو په وړاندی مړی لره کیښودل، داسی دی لکه چه وړاندی بتان پراته وی او عباوت ئے کیږی، بهر حال دَ جنازی مونځ د بت پرستی سره مشابه یو بدعت دے، او بدعت یو انتهائی خراب څیز دے مګر چونکه په جنازه کښی دیو مسلمان حق ادا کول دی، لکه چه دَ ترمذی ابواب الادب ص۱۰۲ باندی د حضرت ابوهریره رضی الله عنه حدیث دے، چه د مسلمان په مسلمان باندی شپږ حقونه دی، (۱) بیمار پرسی کول (۲) په مړی باندی جنازه کول، او قبرستان پوری تلل، (۳) دعوت قبلول، (۴) ملاقات کیدلو باندی سلام کول (۵) د انتوشی په جواب کښی یَرْحَمُكَ اللهُ ویل، (۶) په موجودګی او نه موجودګی کښی خیر خواهی کول، او دَ مسلمان حق ادا کول یو مستحسن امر دے، دی وجه نه د مسلمان د حق د ادا کولو په وجه باندی جنازه هم حسن شو، او د غیر د وجې نه چه کوم څیز حسن وی هغه حسن لغیره وی دی وجه نه د جنازی مونځ به هم حسن لغیره وی، او د مسلمان حق ادا کول چونکه صرف د جنازی په فعل سره حاصلیږی، دی وجه نه دَ جنازی مونځ به هم حسن لغیره وی او دَ مسلمان

دحق ادا کول چونکه صرف د جنازې په فعل سره حاصلیږي، دې وجه نه دلو بل فعل کولو ضرورت نه پیښیږي، دې وجه نه دا هم دحسن لغیره دویم قسم یتادّٰی بنفس المامور به مثال دے،

فهٰذه الوسائط الخ سره شارحؒ جهاد، اقامت دحدونو او دجنازې مونځ دحسن لغیره ثابتولو د پاره وفرمائیل چه مذکوره واسطې یعنی دکافر کفر لره ختمول او د الله تعالیٰ کلمه لره پورته کول، او د مسلمان مړي حق لره ادا کول او دشرعي ممنوعاتو نه خلقو لره منع کول د بندګانو په فعل او اختیار کښې دي پس هر کله چه دا واسطې د بندګانو په اختیار کښې دي نو ددې واسطو اعتبار به کولے شي، او هر کله چه ددې اعتبار وکړے شي نو ددې د وجهې نه جهاد، حدونو قائمول او دجنازے مونځ به حسن لغیره قرار کړے شي، ددې په خلاف باندې د زکوٰة، روژې، حج واسطې یعنی په زکوٰة کښې دحسن پیدا کیدلو واسطه د فقیر تنګي لرې کول دي او د روژې دحسن کیدلو واسطه د نفس اماره سره عداوت کول دي، او د حج دحسن کیدلو واسطه دخانه کعبه شرافت دے او دا واسطې محض دالله پیدا کړه دي د بنده د فعل په دې کښې څه دخل او اختیار نشته دے، پس هر کله چه دا واسطې غیر اختیاري دي، نو ددې اعتبار نه کولو د وجهې نه زکوٰة، روژه او حج دحسن لعینه سره ملحق کړے شو،

د شارحؒ په ظاهري عبارت باندې یو اعتراض دے او هغه دا چه دجهاد حسن کیدلو د پاره واسطه دکافر کفر او دحدونو د اقامت د پاره واسطه د شرعي ممنوعاتو د ارتکاب نه منع کول او دجنازې د مونځ دحسن کیدلو واسطه ئے د مړي اسلام وګرځولو، حالانکه په دې کښې لوهم دحسن واسطه نه ده، بلکه چه د خادم د تقریر نه دا واضح شوي دي دوي جواب دادے چه ددې درې واسطو نه یو لفظ وړاندې مقدر دے په دې طور چه پوره عبارت داسې دے، اعدام کفر الکافر و قضاء حق اسلام المیت والزجر عن هتک حرمة المناهي یعنی دجهاد دحسن کیدلو واسطه دکافر دکفر معدوم کیدل دي او دجنازې دحسن کیدلو واسطه د مسلمان مړي حق ادا کول دي او د حدونو د اقامت دحسن کیدلو واسطه د شرعي ممنوعاتو د بے عزتي کولو نه منع کول دي الفاظو لره د مقدّر منلو نه پس بیا هیڅ اعتراض نه وارد یږي،

وَالْقُدْرَةُ مِثَالٌ لِلشَّرْطِ الَّذِیْ حَسُنَ الْمَامُوْرُ بِهٖ لِاَجْلِهٖ لَا لِلْمَامُوْرِ بِهٖ وَاِنْ قَدَّرْتَ الْمُضَافَ وَقُلْتَ وَمَشْرُوْطُ الْقُدْرَةِ کَانَ مِثَالًا لِلْمَامُوْرِ بِهِ الْمَشْرُوْطِ بِهَا وَاِنْ جَعَلْتَ ضَمِیْرًا اَوْ یَکُوْنَ حَسَنًا رَاجِعًا اِلَی الْغَیْرِ کَمَا کَانَ ضَمِیْرُ لَا یَتَاَدّٰی اَوْ یَتَاَدّٰی رَاجِعًا اِلَیْهِ کَمَا قِیْلَ لَمْ یَنْتَشِرِ الْکَلَامُ وَتَکُوْنُ الْقُدْرَةُ مِثَالًا لِلْغَیْرِ بِلَا تَکَلُّفٍ لٰکِنْ یَکُوْنُ الشَّرْطُ ح بِمَعْنَی الْمَشْرُوْطِ وَیَکُوْنُ الْمَعْنٰی اَوْ یَکُوْنُ الْغَیْرُ کَالْقُدْرَةِ حَسَنَةً لِحُسْنٍ فِیْ مَشْرُوْطِهَا فَالْقَلْبُ الْمَقْصُوْدُ وَانْعَکَسَ الْمُدَّعٰی وَبِالْجُمْلَةِ لَا یَخْلُوْ هٰذَا الْمَقَامُ۔

**ترجمه:۔** او قدرت د هغه شرط مثال دے دکوم د وجهې نه چه مامور به حسن گرځیدلے دے، نه دا چه دا د مامور به مثال دے، او که ته مضاف لره مقدّر وائې او مشروط القدرت وائې نو دا به د هغه مامور به مثال شي چه کوم د قدرت سره مشروط دے او که ته دا او یکون حسنا ضمیر غیر طرف ته راجع کړې لکه څرنګه چه د یتادّی او لا یتادّی ضمیر د غیر طرف ته راجع وو، لکه چه وویلے شي نو د مصنّفؒ په کلام کښې به انتشار نه راځي او قدرت به د څه تکلّف نه د غیر مثال جوړ شي لیکن په دې وخت کښې به شرط د مشروط په معنی سره شي، او معنی به دا شي چه یا هغه "غیر" لکه قدرت حسن دے د داسې حُسن د وجهې نه چه کوم د دهٔ په مشروط کښې دے پس مقصود او مدّعا به بدل شي غرض دا چه دا مقام د تکلّف نه خالي نه دے،

**تشریح:۔** ماتنؒ د مامور به حسن لغیره دریم قسم او یکون حسنا الحسن فی شرطه مثال په قدرت سره ورکړے دے، لیکن دا مثال د ممثّل له مطابق نه دے ځکه چه قدرت د مامور به مثال نه دے بلکه د هغه شرط مثال دے دکوم د وجهې نه چه مامور به کښې حسن راغلے دے، حالانکه مثال د مامور به حسن لغیره پکار وو، لکه وضو او جهاد د حسن لغیره مامور به مثال دے، که تاسو دا جواب ورکړې چه متن کښې قدرت نه وړاندې مضاف مقدّر دے او اصل عبارت داسې دے ومشروط القدرت یعنې د دریم قسم مثال د قدرت مشروط دے او د قدرت مشروط هغه مامور به دے، دچا دپاره چه قدرت شرط دے، نو په دې صورت کښې به یقینًا دا هغه مامور به مثال جوړ شي کوم چه د دې د وجهې نه حسن شوے دے چه د هغه په شرط یعنې قدرت کښې حسن موجود دے، او مثال به د ممثّل له سره موافق شي لیکن په دې صورت کښې به د مضاف مقدر منلو تکلف اختیارول دي، او که تاسو دا وائې چه

په متن کښې او یکون حسنا الحسن فی شرطه کښې ضمیر مامور به طرف ته نه دے راجع بلکه غیر طرف ته راجع دے، لکه چه د یتادّی او لا یتادّی دواړو ضمیره غیر طرف ته راجع دی، نو په دې صورت کښې خو به یو فائده دا راشي چه د مصنف کلام به منتشر نه شي یعنی د ضمائرو انتشار به لازم نه شي، بلکه د ټولو ضمیرونو مرجع به لفظ د غیر شي، بلکه دا فائده به وشي چه قدرت به بغیر د مضاف مقدّر کولو نه د غیر مثال جوړ شي او مثال به هم د ممثل له سره مطابق شي، لیکن په دې صورت کښې به د متن فی شرطه کښې شرط د مشروط په معنی سره شي، وجه دا ده چه که شرط د مشروط په معنی سره وانه اغستل شي نو مطلب به دا شي چه دا غیر حسن گرځیدلے دے د هغه حسن د وجهې نه کوم چه دوی شرط دے او شرط هم د مامور به نه غیر وی، نو مطلب به دا شي، چه یا هغه غیر لکه قدرت حسن گرځیدلے دے د دا سې حسن د وجهې نه کوم چه دوی په شرط کښې موجود دے او مشروط مامور به وی نو مطلب دا شو چه غیر یعنی قدرت کښې حسن را غلے دے، د ده د مامور به د وجهې نه، نو په دې صورت کښې حکم اصل مقصود د سره نه بدل شي، او اصل مدّعا الټه شوه، ځکه اصل مقصود خو دا دے چه مامور به حسن دے، ځکه چه دوی په شرط کښې حسن دے، نو په دې صورت کښې دا لازمیږی چه شرط یعنی غیر مثلاً قدرت حسن دے ځکه چه ده په مشروط کښې حسن دے، بهرحال دا مقام د تکلف نه خالی نه دے، یعنی که عبارت په خپل حال باقی وساتل شي نو مثال د ممثل له سره مطابق نه راځي، او که لفظ د مشروط مقدر ومنل شي نو عبارت کښې به مقدر ومنل شي، او دا خلاف اولیٰ او خلاف اصل دے او که د یکون ضمیر مرجع غیر لره قرار کړے شي او شرط لره د مشروط په معنی سره وا غستل شي نو خلاف مقصود لازمیږی،

ثُمَّ وَصَفَ الْقُدْرَةَ بِقَوْلِهٖ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ اَدَاءِ مَا لَزِمَهٗ لِلْاِيْمَاءِ اِلٰى اَنَّ هٰذِهِ الْقُدْرَةَ لَيْسَتْ قُدْرَةً حَقِيْقِيَّةً يَكُوْنُ مَعَهَا الْفِعْلُ وَتَكُوْنُ عِلَّةً لَهٗ بِلَا تَخَلُّفٍ فَاِنَّ ذَالِكَ لَيْسَ مَدَارَ التَّكْلِيْفِ لِاَنَّهٗ لَا يَكُوْنُ سَابِقًا عَلَى الْفِعْلِ حَتّٰى يُكَلَّفَ بِسَبَبِهِ الْفَاعِلُ بَلِ الْمُرَادُ بِهَا هٰهُنَا هِيَ الْقُدْرَةُ الَّتِيْ بِمَعْنٰى سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ وَصِحَّةِ الْجَوَارِحِ فَاِنَّهَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْفِعْلِ وَصِحَّةُ التَّكْلِيْفِ اِنَّمَا يَعْتَمِدُ عَلٰى هٰذِهِ الْاِسْتِطَاعَةِ فَقُدْرَةُ التَّوَضِّيْ حِيْنَ وَجَدَانِ الْمَاءِ وَاِلَّا فَالتَّيَمُّمُ وَقُدْرَةٌ لَوَجْهِ

اَلْقِبْلَةِ حِيْنَ عَدَمِ الْخَوْفِ وَوُجُوْدِ الْعِلْمِ وَاِلَّا فَجِهَةُ الْقُدْرَةِ اَوِ التَّحَرِّىْ وَقُدْرَةُ الْقِيَامِ حِيْنَ الصِّحَّةِ وَاِلَّا فَالْقُعُوْدُ اَوِ الْاِيْمَاءُ وَقُدْرَةُ الزَّكٰوةِ حِيْنَ مِلْكِ النِّصَابِ وَاِلَّا فَهُوَ مَعْفُوٌّ وَقُدْرَةُ الصَّوْمِ حِيْنَ الصِّحَّةِ وَالْاِقَامَةِ وَاِلَّا فَالْقَضَاءُ خَلَفُهٗ وَقُدْرَةُ الْحَجِّ حِيْنَ وِجْدَانِ الزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ وَصِحَّةِ الْاَعْضَاءِ وَاَمْنِ الطَّرِيْقِ وَاِلَّا فَهُوَ تَطَوُّعٌ وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ ۔

**ترجمہ:۔** بیا مصنفؒ قدرت لره په خپل قول يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه، سره متصف کړلو، دی خبری طرف ته اشاره کولو دپاره چه دا قدرت هغه حقیقي قدرت نه دے دکوم سره چه فعل کیږی او هغه ددی فعل بلا تکلفہ علت گرځی، وجه دا ده چه حقیقی قدرت د تکلیف مدار نه دے، ځکه حقیقی قدرت به فعل باندی وړاندی نه وی، تردی چه د هغې د وجهې نه فاعل مکلّف کړے شی، بلکه دلته کښې د قدرت نه هغه قدرت مراد دے کوم چه د آلاتو او اسبابو د سلامتیا او د اعضاء د صحت په معنی کښې دے ځکه چه دا قدرت د فعل نه وړاندی وی او د تکلیف صحت په دی استطاعت باندی موقوف دے، پس د وضوء قدرت د اوبو د موجودګئ په وخت کښې دے، ورنه بیا تیمم دے او د قبلې طرف ته قدرت کله چه یره نه وی او قبله معلومه وی ورنه بیا جهت د قدرت دے یا تحرّی ده، او د قیام قدرت د صحت په وخت کښې دے ورنه قعود یا اشاره ده، او د زکوٰة قدرت کله چه د نصاب مالک وی، ورنه بیا معاف دے، او د روژی قدرت چه کله صحت وی او مقیم وی ورنه ددی نصاب قضاء ده، او د حج قدرت چه کله زاد او سورلۍ موجوده وی، او لاره امونه صحیح وی او لاره دامن وی، ورنه بیا نفل دے، په دی باندی به نور امور قیاس کولے شی،

**تشریح:۔** د شارحؒ د عبارت حل کولو نه وړاندی یو خو خبری پیژندل پکار دی، یو دا چه قدرت په دوه قسمه دے، یو حقیقی قدرت دویم د اسبابو او آلاتو سالم والے او د اندامونو صحیح والے، د حقیقی قدرت نه مراد د الله پاک توفیق دے، دویم دا چه قدرت حقیقیه د فعل سره وی او د فعل د پاره علت وی، او قدرت په معنی د سلامتی د الاتو او اسبابو او د اعضاء د صحیح والی دا د فعل نه وړاندی

وی ، د دیمه خبره دا چه دانسان د مکلّف کولو دار و مدار په حقیقي قدرت باندی نه دے بلکه په هغه قدرت دے چه د سلامتي داسبابو په معنی سره دے ، ځکه که حقیقي قدرت د تکلیف مدار دے نو هغه کافر چه په کفر باندی مړ وی هغه به د ایمان مکلّف نه وے ځکه چه په ده کښې حقیقي قدرت نه دے موجود شوے، او ځکه نه دے موجود شوے چه هغه د فعل سره وی او فعل د ایمان نه دے موجود شوے لهٰذا قدرت حقیقیه هم نه دے موجود شوے حالانکه کافر د ایمان مکلّف دے پس ثابته شوه چه قدرت حقیقیه د تکلیف مدار نه دے دویمه وجه دا ده چه کوم قدرت د تکلیف مدار وی هغه به په فعل باندی وړاندی وی او دا خبره تسلیم شوی ده چه قدرت حقیقیه په فعل باندی مقدم نه وی ، بلکه د فعل سره وی، البته قدرت په معنی د سلامتي اسباب د فعل نه وړاندی وی لهٰذا هم دا قدرت د تکلیف مدار دے دوی خبرو نه پس د شارح د عبارت خلاصه دا ده چه ماتن رح قدرت لره په خپل قول یتمکن بها العبد من اداء فالزمه ر دکوم په ذریعه باندی چه بنده د هغه څیز په ادا کولو باندی قادره شي چه کوم په ده باندی لازم شوی دے ) سره مقیّد کړلو او دی ته ئے اشاره وکړله چه کوم قدرت د مامور به دپاره شرط دے او دکوم په وجه باندی چه په مامور به کښې حسن لغیره دے هغه قدرت حقیقیه قدرت نه دے، ځکه قدرت حقیقیه د فعل سره وی او د فعل دپاره علّت وی مګر مدار د تکلیف نه وی حالانکه دلته کښې هغه قدرت مدار دے کوم چه مدار د تکلیف دے پس دلته کښې د قدرت نه هغه قدرت مراد دے چه کوم مدار د تکلیف دے ، پس دلته کښې د قدرت نه هغه قدرت مراد دے دکوم معنی چه دالاتو او اسبابو سالم والے او د اعضاء سلامتي ده ، ځکه چه قدرت په معنی د سلامتي د اسبابو او آلاتو په فعل باندی مقدّم وی او مدار د تکلیف هم وی دی وجه نه انسان به په وضوء باندی هغه وخت مکلّف شمارل کیږی چه کله او به موجود وے وی او مرض وغیره څه مانع موجود نه وی تردی که او به موجود نه وی یا وی خو مرض وغیره څه مانع موجود وی ، نو بیا په وضوء باندی د نه قدرت لرلو په وجه د تیمم حکم ورکړے شوے دے ، او انسان به قبله ته په مخ کولو هله قادره شمارل کیږی کله چه قبله ته په مخ کولو څه یره نه وی ، او قبله معلومه وی تردی که چرته قبلے ته مخ کولو څه یره موجوده وی نو جهت د قبله به هم هغه طرف ته وی کوم طرف ته چه قدرت حاصل

وی. او کہ جہت د قبلہ معلوم نہ وی نو جہت د تحرّی پہ قبلہ وی او د قیام قدرت دا دے چہ صحت مند وی او کہ صحت مند نہ وی نو پہ ناستہ باندی مونځ کول فرض دی او کہ دومرہ وی نو پہ اشارہ سرہ مونځ کول فرض دی ، او د زکوٰۃ قدرت دا دے چہ مکلّف د نصاب وی ، لهٰذا کہ د نصاب مالک نہ وی نو زکوٰۃ بہ واجب نہ وی بلکہ معافی دہ او د روژی قدرت چہ تندرستی وی مقیم وی لهٰذا کہ پہ دی کښی څہ خیز نہ وی نو قضاء بہ راوړی، او د حج قدرت دا دے چہ توخہ او سورلئ موجودہ وی او د مکلّف اندامونہ صحیح او سالم وی لاره هم دامن والا وی، لهٰذا کہ دا خبری موجود دے نہ وی نو حج بہ نفل وی ، پہ دے باندی د نورامور هم قیاس کړے شی ، یعنی د تماو احکامو د تکلیف مدار قدرت پہ معنیٰ د سلامتی د اسبابو دے، کوم چہ پہ فعل باندی مقدّم وی ، قدرت حقیقیہ کوم چہ د فعل سرہ یو ځائے وی د تکلیف مدار نہ دے ،

ثُمَّ قَسَّمَ هٰذِهِ الْقُدْرَةَ اِلَى الْمُطْلَقِ وَالْكَامِلِ فَقَالَ وَهِيَ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ اَيِ الْقُدْرَةُ الَّتِيْ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ وَهِيَ بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْآلَاتِ وَالْاَسْبَابِ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا مُطْلَقٌ اَيْ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِصِفَةِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ كَمَا فِي الْقِسْمِ الْاٰتِيْ وَهُوَ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْمَامُوْرُ مِنْ اَدَاءِ مَا لَزِمَهُ وَهُوَ شَرْطٌ فِيْ اَدَاءِ كُلِّ اَمْرٍ اَيِ الْمُطْلَقُ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْعَبْدُ وَهٰذَا الْقَدْرُ مِنَ التَّمَكُّنِ شَرْطٌ فِيْ اَدَاءِ كُلِّ اَمْرٍ وَالْبَاقِيْ زَائِدٌ وَهُوَ قَدْ رُ مَا يَسَعُ فِيْهِ اَرْبَعُ رَكْعَاتٍ مِنَ الظُّهْرِ فَاِنَّ التَّمَكُّنَ بِهٰذَا الْقَدْرِ سُمِّيَ مُمَكِّنَةً وَهُوَ الَّذِيْ سَمَّاهُ الْمُصَنِّفُ مُطْلَقًا وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّقُوْلَ مُطْلَقٌ وَ مُقَيَّدٌ اَوْ كَامِلٌ وَ قَاصِرٌ وَبِازْدِيَادِ لَفْظِ اَدْنٰى افْتَرَقَ بَيْنَ الْمُقَسَّمِ وَالْقِسْمِ لِاَنَّ الْمُقَسَّمَ هُوَ مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ وَالْقِسْمُ هُوَ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ فَلَا يَرِدُ مَا يُتَوَهَّمُ اَنَّهُ يَلْزَمُ انْقِسَامُ الشَّيْءِ اِلٰى نَفْسِهٖ وَاِلٰى غَيْرِهٖ وَاِنَّمَا قُيِّدَ بِاَدَاءِ كُلِّ اَمْرٍ لِاَنَّ الْقَضَاءَ لَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ هٰذِهِ الْقُدْرَةُ مُطْلَقًا بَلْ اِذَا كَانَ الْمَطْلُوْبُ الْفِعْلَ وَاَمَّا اِذَا كَانَ الْمَطْلُوْبُ السُّؤَالَ وَالْاِثْمَ فَلَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ ذٰلِكَ فَاِنَّ مَنْ عَلَيْهِ اَلْفُ صَلٰوةٍ يُقَالُ لَهٗ فِي النَّفَسِ الْاَخِيْرَةِ اِنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ وَاجِبَةٌ عَلَيْكَ وَثَمَرَتُهٗ تَظْهَرُ فِيْ حَقِّ وُجُوْبِ الْاِيْصَاءِ بِالْفِدْيَةِ وَالْاِثْمِ۔

**ترجمہ:** بیا مصنفؒ د قدرت لره مطلق او کامل طرف ته تقسیم کړے دے په دی طور چه فرمائی د قدرت دوه قسمه دی، (۱) مطلق یعنی هغه قدرت د کوم په ذریعه چه بنده قادر وی او دا د سلامتی د اسبابو او آلاتو په معنیٰ کښی سره د ے مدی دوه قسمونه دی یو مطلق یعنی دلیسرا او اسان په صفت سره غیر مقیّد لکه راروان قسم کښی او هغه ادنیٰ قدرت دے، دکوم په ذریعه باندی چه مکلّف د هغه څیز په ادا کولو باندی قادر کیږی، کوم چه په دهٔ باندی لازم وی، او دا قسم د هر قسم په ادا ئیګی کښی شرط دے یعنی مطلق ادنیٰ قدرت دے دکوم په ذریعه چه بنده قادر کیږی او دومره قدرت دَ هر حکم ادا کولو د پاره شرط دے، او باقی زیاتی دے، او ادنیٰ قدرت د دومره اندازه کښی دے چه د ظهر د څلور رکعتو کولو ګنجائش په کښی وی، که په دومره مقدار باندې کفایت وکړے شی نو دی ته د قدرت ممکنه نوم ادا کولے شی، او هم دغے لره مصنفؒ په نوم د مطلق سره مسمّیٰ کړے دے، او مناسب داده چه مصنفؒ مطلق او مقیّد یا کامل او قاصر ویلے او دا دنیٰ په لفظ سره د مقسم او د قسم په مینځ کښی فرق ظاهر شولو، ځکه چه مقسم د هغه قدرت نوم دے دکوم په ذریعه چه بنده قادر کیږی پس دَیو څیز به په طرف د خپل ذات او غیر طرف ته د تقسیم کیدلو وهم نه وارد کیږی، او مصنفؒ د باداء کل امر قیدؒ دی د پاره زیات کړلو چه په قضاء کښی دا قدرت مطلقًا شرط نه دے بلکه کله چه مطلوب فعل دی او کله چه مطلوب سوال او ګناه وی نو په دی کښی دا شرط نه دے ځکه چه په کوم سړی باندی یو زر مو نځونه فرض وی نو دا به په آخری وخت کښی دا ویلے شی چه په تا باندی دا مونځونه فرض دی، او ددی ثمره به د فدیه ورکولو وصیت کیدلو په صورت کښی او د ګناه لازم کیدلو په صورت کښی ظاهر یږی،

**تشریح:** کوم قدرت چه مدار د تکلیف دے او د کوم معنیٰ چه د آلاتو او اسبابو صحیح کیدل دی دهغے دوه قسمونه دی، (۱) قدرت مطلقه (۲) قدرت کامله - قدرت مطلقه ادنیٰ درجه قدرت دے، دکوم په ذریعه چه مکلّف د خپل فرض په ادا کولو باندی قادر کیږی او دا ادنیٰ درجه قدرت د هر حکم د اداء واجب د پاره شرط دے، یعنی تر څو پورې چه دومره قدرت موجود نه وی نو په مکلّف باندی د یو حکم ادا کول هم واجب نه دی، بهرحال هر کله چه د اداء د پاره دومره قدرت موجود یدل شرط دی، او دَ قدرت باقی حصّه یو زیاتی

خیز دے، داد ادنیٰ قدرت په وضاحت کښې ئے وفرمائیل چه ادنیٰ قدرت د دمره وی چه ش
دظهر د دمره وخت باقی پاتی وی چه د ظهر د څلور رکعتونو ګنجائش په کښې موجود وی
دَظهر د ادا، واجب د پاره د دومره وخت ملاویدل شرط دی او د دی نه په زیاتی وخت
د شرط کید لو څه دخل نشته دے، شارحؒ وفرمائیل چه د دی ادنیٰ قدرت نوم قدرت ممکنه
دی لره فاضل مصنفؒ په قدرت مطلقه سره مسمّیٰ کړے دے،
۔ حضرت شارحؒ حضرت ماتنؒ باندی بطور اعتراض فرمائی چه د ماتن بیان کړده تقسیم
مطلقه دوه قسمو نو مطلق او کامل کښې صحیح مقابله نه ده موجود ه مناسبه دا وه چه مطلق یا
مقید ئے د یلے وے یائے کامل او قاصر ویلے وے وبا زدیا د لفظ ادنیٰ افتراق الخ سره دی اعتراض
جواب ذکر کوی اعتراض دا دے چه مقسم هغه قدرت دے، دکوم په ذریعه چه مکلف د خپل
فرض په ادا، کولو باندی قادره وی، او د دی یو قسم مطلق دے، د دینه مراد هم هغه قدرت
دے، چه بنده په خپل فرض ادا، کولو باندی قادره کیږی، ګویا مقسم او د دی قسم په مابین
کښې اتحاد دے، او د دے نوم انقسام شئی الی نفسه والی غیره دے، یعنی قدرت د خپل ذات
طرف ته او غیر طرف ته منقسم دے، حالانکه انقسام شئی الی نفسه والی غیره جائز نه دے،
شارحؒ وفرمائیل چه دلته کښې د مقسم او د قسم په مابین کښې غیریت دے په دی طور
باندی چه مقسم خو نفس قدرت دے، او د دی یو قسم مطلق هغه ادنیٰ قدرت دے دکوم په
ذریعه باندی چه مکلف خپل فرض ادا، کولو باندی قادره کیږی،
پس د قسم په تعریف کښې ئے لفظ د ادنیٰ زیات کړو او د قسم او مقسم په مابین کښې ئے
تغایر پیدا کړلو، او چه کله د مقسم او د قسم په مینځ کښې تغایر راغلو نو انقسام لشئی الی
نفسه والی غیره رانغلو،
شارحؒ وفرمائیل چه ماتنؒ وهو شرط فی ادا، کل امر ویلو سره قدرت د هر امر د وجوب
ادا، د پاره شرط وګرځولو، دی وجه نه چه د قضاء د پاره مطلقاً دا قدرت شرط نه دے، بلکه دَ
مکلف نه که څه هم فعل مطلوب وو یعنی فوت شوی مونځ نو قضاء کول مطلوب وی نو قدرت
ممکنه د قضاء د پاره هم شرط دے څکه چه بغیر دَ قدرت نه د فعل طلب کول د سره نه جائز دی
لیکن کَه د مکلف نه فعل مطلوب نه وی یعنی د فوت شوی مونځ نو قضاء مطلوب نه وی بلکه دا
خبره مطلوب وی چه دا سړے چه په ده باندی قضاء مونځ نه دی، خپل یو وارث ته دَ دا وصیت

وکړي، چه ځماد مرګ نه پس ځماد قضاء شوي مونځونو فدیه ورکړه ،که وصیّت ونه کړي، نو ګناهګار به وي، په داسې صورت کښې به قدرت ممکنه شرط نه وي ځکه چه په کوم سړي باندې پوزس مونځونه وي قضاء هغه ته په آخري وخت کښې دا ویلے شي چه په تا باندې دا مونځونه فرض دي، حالانکه په دغه وخت کښې دا سړي ددې مونځونو په کولو باندې قادره نه وو پس معلومه شوه چه کله د فدیه ورکولو وصیّت کول یا نه کولو په صورت کښې ګناه لازم کول مطلوب وي، نو د قضاء دپاره قدرت ممکنه شرط نه دے،او ددې ثمره به دا راوځي چه په دې شخص باندې به وصیّت کول واجب وي، لهٰذا که دفدیه ورکولو وصیت ئې ونه کړلو نو ګناهګار به وي په قیامت کښې به ئې مواخذه کیږي،

وَالشَّرْطُ تَوَهُّمُهُ لَاحَقِيْقَتُهُ اَىِ الشَّرْطُ فِيْمَا بَيْنَ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ الْاَدْنٰى كَوْنُهُ مُتَوَهَّمَ الْوُجُوْدِ لَامُتَحَقِّقَ الْوُجُوْدِ اَىْ لَايَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ الْوَقْتُ الَّذِىْ يَسَعُ اَرْبَعَ رَكْعَاتٍ مَوْجُوْدًا مُتَحَقِّقًا فِى الْحَالِ بَلْ يَكْفِىْ وَهْمُهُ فَاِنْ تَحَقَّقَ هٰذَا الْمَوْهُوْمُ فِى الْخَارِجِ بِاَنْ يَمْتَدَّ الْوَقْتُ مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ يُؤَدِّيْهِ فِيْهِ وَاِلَّا تَظْهَرُ ثَمْرَتُهُ فِى الْقَضَاءِ -

**ترجمه:-** او شرط توهم ددې دے حقیقت نه دے یعنی په قدرت ممکنه ادنیٰ کښې شرط ددې وجود توهم دے یعنې دا ضروري نه ده چه هغه وخت چه د څلور رکعتو لوستلو ګنجائش په کښې وي فی الحال به موجود وي بلکه ددې وهم کافي دے ورنه ددې ثمره به په قضاء کښې ظاهریږي،

**تشریح:-** مصنّفؒ وفرمائیل چه هغه قدرت ممکنه کوم چه د وجوب اداء دپاره شرط دے، ددۀ وجود توهّم کافي دے، متحقق والے ئې ضروري نه دے، یعنې هغه وخت چه په کښې د ظهر د څلور رکعتونو لوستلو ګنجائش وي د هغه فی الحال موجود والے ضروري نه دے بلکه په درجه د وهم کښې د هغه موجود والے هم د وجوب اداء دپاره کافي دے، په دې طور که چاته بلوغت هم ملاؤ شي نو په دۀ باندې د ظهر مونځ کول واجب شول ،حالانکه په بلوغت کښې د څلور رکعتو لوکولو ګنجائش نشته دے، لیکن د وهم په درجه کښې ددې احتمال نشته دے، لهٰذا که چرته دې بلوغت لره دومره وږد کړلو چه دے په کښې د ظهر څلور

رکعته کولے شی نو ظهر به اداء کوی او که اداۓ نه کړل نو ددی قضاء به کوی،

حَتّٰی اِذَا بَلَغَ الصَّبِیُّ اَوْ اَسْلَمَ الْکَافِرُ اَوْ طَهُرَتِ الْحَائِضُ فِیْ اٰخِرِ الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلٰوةُ لِتَوَهُّمِ الْاِمْتِدَادِ فِیْ اٰخِرِ الْوَقْتِ بِوَقْفِ الشَّمْسِ وَالْمُرَادُ بِاٰخِرِ الْوَقْتِ الَّذِیْ لَا یَسَعُ فِیْهِ اِلَّا مِقْدَارُ التَّحْرِیْمَةِ فَاِذَا حَدَثَتْ هٰذِهِ الْمُوْجِبَاتُ فِیْ هٰذَا الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلٰوةُ لِاِحْتِمَالِ اِمْتِدَادِهٖ بِوَقْفِ الشَّمْسِ فَاِنْ اُمْتُدَّ فِی الْوَاقِعِ یُؤَدِّیْهِ فِیْهِ وَاِلَّا یَقْضِیْهَا وَهٰذَا الْوَقْفُ اَمْرٌ مُمْکِنٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ کَمَا کَانَ لِسُلَیْمَانَ عَلَیْهِ السَّلَامُ حَیْثُ عُرِضَتْ عَلَیْهِ بِالْعَشِیِّ الصَّافِنَاتُ الْجِیَادُ فَکَادَتِ الشَّمْسُ تَغْرُبُ فَضَرَبَ سُوْقَهَا وَاَعْنَاقَهَا فَرَدَّ اللّٰهُ الشَّمْسَ حَتّٰی صَلَّی الْعَصْرَ وَسَخَّرَ لَهُ الرِّیْحَ مَکَانَ الْخَیْلِ وَهٰذَا بِنَصِّ الْقُرْاٰنِ وَقَدْ کَانَ لِیُوْشَعَ عَلَیْهِ السَّلَامُ حَتّٰی فَتَحَ الْقُدُسَ قَبْلَ دُخُوْلِ لَیْلَةِ السَّبْتِ وَقَدْ کَانَ لِنَبِیِّنَا عَلَیْهِ السَّلَامُ حِیْنَ فَاتَتْ صَلٰوةُ الْعَصْرِ مِنْ عَلِیٍّ کَمَا ذُکِرَ فِیْ کِتَابِ السِّیَرِ وَهٰذَا بِخِلَافِ الْحَجِّ فَاِنَّهٗ لَمْ یُعْتَبَرْ فِیْهِ تَوَهُّمُ الزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ مَعَ اَنَّ اَکْثَرَ النَّاسِ یَحُجُّوْنَ بِلَا زَادٍ وَرَاحِلَةٍ لِاَنَّ فِیْ اِعْتِبَارِ ذٰلِکَ حَرَجًا عَظِیْمًا وَلَوْ اُعْتُبِرَ ذٰلِکَ لَا تَظْهَرُ ثَمْرَتُهٗ فِیْ وُجُوْبِ الْقَضَاءِ لِاَنَّ الْحَجَّ لَا یُقْضٰی وَاِنَّمَا تَظْهَرُ فِیْ حَقِّ الْاِثْمِ وَالْاِیْصَاءِ وَذٰلِکَ غَیْرُ مَعْقُوْلٍ۔

**ترجمه:-** تردی پورې که په آخری وخت کښې بچے بالغ شی یا کافر مسلمان شو یا حائضه ښځه پاکه شی نو مونځ به پرې لازم وی ځکه چه په آخری وخت کښې د نمر په موقوف کیدلو سره دَوخت د وږدوالی احتمالی شته دے، او آخری وخت نه هغه وخت مراد دے چه په کوم کښې صرف تحریمے گنجائش وی، پس کله چه دا اسباب په دغه وخت کښې پیدا شی نو مونځ به لازم کیږی، ځکه چه د نمر په ودریدلو سره د وخت د امتداد احتمال شته، پس که چرته په واقع کښې وخت وږد شولو نو مکلف به په دې کښې مونځ ادا کړی ورنه قضاء به وکړی، او دَ نمر دا ودریدل یو امر ممکن او خارقِ عادت خبره ده لکه چه دَ حضرت سلیمان علیه السلام دپاره دا واقعه هغه وخت وهاندی راغلی وه، کله چه ددیٔ په وړاندی

انتهائی عمده تیز رفتاره اسونه راوستلے شو او نمر په ډوبیدلو شولو، بیا دوی د دغے اسونو پنډی او ستهونه وهل شروع کړل نو الله پاک ورلره نمر راواپس کړلو تردی چه د مازیګر مونځ ئے اداکړلو او الله تعالیٰ داسونو په ځلئے هوا د دوی تابع کړله او دا واقعه په نصّ د قرآن سره ثابته ده، د غه شان د حضرت یوشع علیه السّلام سره هم پیښه شوی ده، تردی پورې چه دوئ د خالی د شپے داخلیدونه وړاندی بیت المقدس لره فتح کړل، او دا قسمه واقعه زمونږ د نبی علیه السلام سره هم پیښه شوی ده، کوم وخت چه د حضرت علی رضی الله عنه نه مازیګر مونځ فوت شوے وو، لکه چه په کتاب الصید کښی ذکر دی، او د حج خلاف ده، ځکه چه په دی کښی د توښے او سورلئ د وجود د متوهم والے اعتبار نه دے کړے شوے، باوجود د دینه چه اکثر خلق بغیر د توښے او سورلئ نه د حج سفر کوی ځکه چه د دی په اعتبار ولو کښی لوی حرج دے، او که د دی اعتبار وکړے شی نو د دی ثمره به د قضاء د واجب کیدلو په صورت کښی ظاهر یږی، ځکه چه د حج قضاء نشی کیدله البته د ګناه او وصیت کولو په صورت کښی به ظاهر یږی او دا غیر معقول دی،

**تشریح:** فاضل مصنّف رحمه الله وړاندی وفرمائیل چه اداء واجب د پاره د قدرت ممکنه حقیقۃً موجود والے شرط نه دے، بلکه د قدرت توهم کافی دے، هم په دغه باندی بطور تفریع فرمائی که چرته په آخری وخت کښی نابالغ بچے بالغ شی یا کافر مسلمان شی یا حائضه ښځه د حیض نه پاکه شی، نو په دی ټولو صورتونو کښی به د امام ابوحنیفه رحمه الله په نزد باندی په د غه شخص باندی مونځ لازم کیږی که د کرامت په طور باندی وخت وږد شو نو اداء به ئے کړی ورنه قضاء به وکړی، د دی دلیل دا دے چه په آخری وخت کښی د نمر په ودریدلو سره د وخت وږد والے متوّهم دے اګرچه په حقیقت کښی دومره وخت نه دے موجود چه څلور رکعته په کښی وکړے شی او د امام صاحب رحمه الله په نزد باندی هم چونکه دا وهم د قدرت د وجوب اداء د پاره شرط دے، حقیقت د قدرت نه دے، د دی وجه نه په دی آخری وخت کښی به مونځ لازمیږی،

شارح رحمه الله وفرمائیل چه دَ آخری وخت نه هغه وخت مراد دے کوم چه صرف د تکبیر تحریمه د پاره کافی کیدے شی، یعنی که د بچی بالغ کیدل او د کافر مسلمان کیدل او د حائضے ښځې د حیض نه پاکیدل دومره په تنګ وخت کښی موجود شول چه صرف

تکبیر تحریمه په کښې و یلے کیدے شي، ددېنر زیات په کښې گنجائش نه وی نو بیا هم نو بیا
هم په دې حضراتو باندې به دد غے وخت مونځ لازمیږی ځکه چه په حقیقت کښې خو دا
وخت د پوره اداء کولو گنجائش نه لری، لیکن دا احتمال هم دامکان نه خارج نه دے، چه الله
پاک نمر لره دخپل کرد ش نه د منع کیدلو په وجه وخت لره وړ دکړی نو هر کله چه دا
احتمال شته نو که الله پاک واقعۃً داسې وکړل یعنی وخت ئے وږد وکړلو نو داکس به په
کښې مونځ اداء کړی او که داسې و نه شول نو بیا به ئے قضاء کوی،
ملّاجیونؒ دی احتمال لره امکان ثابت کړو وے فرمائیل چه د نمر خپل گرد ش په
پریخودل او وړ ریدل یو ممکن امر دے او خلاف عادت امور و نخنه دے، په تیری شوی
زمانه کښې داسې واقعات پیښ شوی دی، دی وجه نه شارحؒ د حضرت سلیمان علیه السّلام
واقعه ذکر کړی ده، وَوَهَبْنَا لِدَاوٗدَ سُلَیْمٰنَ نِعْمَ الْعَبْدُ اِنَّهٗ اَوَّابٌ. اِذْ عُرِضَ عَلَیْهِ بِالْعَشِیِّ
الصّٰفِنٰتُ الْجِیَادُ فَقَالَ اِنِّیْ اَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَیْرِ عَنْ ذِکْرِ رَبِّیْ حَتّٰی تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ رُدُّوْهَا عَلَیَّ فَطَفِقَ
مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْاَعْنَاقِ. یعنی ورکړو مونږ ه داؤد علیه السلام ته سلیمان علیه السلام ډیر
ښه بنده دے او رجوع کونکے کله چه دماښام په وخت کښې هغه اسونه وړاندې کړے
شو ښه عمده، نو وے ویل چه محبت و ساتلو د مال سره دخپل رب د یاد نه تر دې چه
نمر پریوتلو، په پرده و کښې، بیا راولئ دې لره ځما خواته، بیا وهل ئے شروع کړل
د اسونو په پنډو او سټونو باندې نو دے په تفسیر کښې بعضو علماء فرمایلی دی چه سلیمانؑ
د اسونو د معاینې په وجه باندې د مونځ یا د وظیفې نه مشغوله شو، نو وے فرمایل چه ځکه
د مال محبت زه د الله د یاد نه غافله کړمه، تر دې چه د نمر پریوتلو په وجه ما
خپله وظیفه اداء نه کړله پس سلیمانؑ د دغه وقتی عبادت د فوت کیدلو په وجه باندې
بے تابه شولو، او حکم ئے ورکړلو چه د غے اسونو لره واپس راولی کوم چه د الله د یاد نه
د غفلت ذریعه گرځیدلی ده، کله چه ئے واپس راوستل نو د غیرت د شدت نه او د محبت
الهٰی د غلبه د وجې نه ئے د هغوی پنډی او سټونو له په توره وهل شروع کړل د پاره
د دې چه د غفلت د غه سبب لره د ځان نه داسې جدا کړی چه فی الجمله دد غه غفلت د کفار
ذریعه وگرځی، بیا الله پاک د حضرت سلیمانؑ په دی سره نمر لره واپس کړلو، تر دې چه
د عصر کوم مونځ فوت کیدلو هغه ئے اداء کړلو، په وخت باندې او الله پاک د اسونو

په ځائے ورته هوا تابعدار ه کړله، نظر وکړی الله پاک قادر مطلق ذات نمر
ئې واپس کړلو او وخت ئے ورته دومره وږد کړلو چه سلیمانؑ د عصر مونځ اداء کړلو
پس د دی واقعی نه د وخت د وږد والی امکان ثابتیږی، دلته نه دا اشکال پیدا کیږی
چه د سلیمانؑ چه واقعی سره د نمر واپس کیدل ثابتیږی حالانکه زمونږ ه کلام په نمر
کښی د گرودش نه په وودریدلو کښی دے دی وجه نه په دی مقام کښی د دی واقعی ذکر
بالکل مناسب نه بنکاری، زمونږه جواب دادے چه هر کله د نمر واپس کیدل په
قدرت الهی کښی دی نو د نمر د گرودش نه وودریدل هم د الله په قدرت کښی دی،

دغه رنګه واقعه د حضرت یوشع بن نونؑ د پاره هم واقع شوی ده، د دی خلاصه
دا ده چه حضرت یوشعؑ د جابره او جبارینو سره یعنی قبطیانو سره مقاتله وکړه
پوره ورځ جنګ کولو نه باوجود هم قُدس غر فتح نه شولو، تردی چه نمر پریوتلو
ته وخت نزدی شولو، نو یوشعؑ نمر ته خطاب وکړلو چه ته په پریلو باندی ماموره
او زه د نمر پریلونه وړاندی په جنګ باندی ماموره ومه ځکه چه د خالی په ورځ او
د خالی په شپه کښی د موسیٰؑ په دین کښی قتال منع وو، پس حضرت یوشعؑ بن نون دعا وکړله
چه اللّٰهم احبس الشمس علینا، یعنی اے الله زمونږ د پاره نمر لره د پریوتلو نه
منع کړی، د یوشعؑ په دُعا سره الله پاک د نمر گرودش لره منع کړلو، او نمر په هغه
ځائے باندی ودلاړ وو، تردی چه قدس غر فتح شولو، دا واقعه په بخاری شریف کښی
د حضرت ابوهریره رضی الله عنهٔ د غه شان روایت شوی ده، بهرحال د دی واقعی نه
هم د نمر په خپل ځائے وودریدل او وخت وږدیدل ثابتیږی،

دغه شان یو واقعه د رسول الله صلی الله علیه وسلم سره هم پیښه شوی ده، قاضی
عیاضؒ په شفاء کښی لیکلی دی چه یو ځل په رسول الله صلی الله علیه وسلم باندی وحی
نازلیدله او سر مبارک ئے د حضرت علیؓ په غیږه کښی وو، حضرت علی رضی الله عنه
د عصر مونځ نه وو کړے، تردی چه نمر په پروتلو شولو، د وحی کیفیت چه ختم شولو
نو نبی علیه السلام و فرمائیل چه اصلیت یا علی، علی تا مونځ کړے دے، علیؓ
وفرمائیل نه، نبی علیه السلام وفرمائیل، اَللّٰهُمَّ ان کان طاعتک وطاعة رسولک
فاردد علیه الشمس، اے الله علیؓ ستا او ستا د رسول په کار کښی لیګیدلے وو، د دهٔ

دپاره نمس واپس کره، اسماء بنت عمیس فرمائی ما ولیدل چه نمر پڅوتلے وو، بیا ما ولیدل
چه د پر یوتلونه پس بنکاره شولو، او رنړا م په غرونو او د زمکی په نوره حصّه باندی
وکتله دا واقعه په خیبر کښی پیښه شوی وه، په دی واقعی سره هم د نمر د واپس کیدلو
په وجه باندی د مونځ وخت ورڅه یدل ثابتیږی،

وهٰذا بخلاف الحج الخ سره د یو سوال جواب دے، سوال دادے چه توخه او سورلئ
د حج دپاره قدرت ممکنه دی او د وجوب اداء دپاره د قدرت ممکنه توهم شرط دے، پس
د توخه او د سورلئ د توهم په بنیاد حج فرض کیدل پکار دی، لکه څرنګه چه د قدرت
په متوهم کیدلو سره مونځ فرض کیږی، باوجود د دینه چه بغیر د زاد یعنی توخه
او سورلئ نه ډیر خلق حج کوی، او د وخت په آخری حصه کښی د وخت د ورڅه والی په
صورت کښی مونځ کول ډیر نااشنا دی، یعنی د وخت ورڅه یدل انتهائی نادر دی، مګر
د دی نه باوجود که څوک د وخت په آخری حصه کښی د مونځ کولو اهل وګرځیدلو،
نو محض د قدرت د توهم د وجی نه په هغه باندی مونځ واجب کیږی لهٰذا هرکله چه بغیر د توخی
او سورلئ نه ډیر خلق حج کوی نو د توخی او سورلئ د توهم د وجی نه خو په درجه اولیٰ
کښی حج فرض کیدل پکار وو،

د دی جواب دادے چه د حج په باره کښی د زاد (توخه) او راحله (سورلئ) د توهم
په اعتبار ولو کښی ډیر لوئ حرج دے، یعنی که صرف د زاد او راحله د توهم په بنیاد
باندی حج فرض کیدلے نو خلق به ډیر په حرج او تکلیف کښی اخته شوے وے
د ی وجه نه د زاد او راحله د توهم اعتبار ونه کړے شو، بلکه د زاد او راحله د حقیقةً
موجود یدلو اعتبار وکړے شو، او که بالفرض د زاد او راحله د توهم اعتبار وکړے شو
نو د دی ثمره به د قضاء حج په صورت کښی نه ظاهریږی ځکه د حج قضاء نشی کیدلے بلکه
چه کله حج کیږی نو اداء به وی، قضاء به نه وی، البته د دی ثمره به ګناهګار کیدلو
کښی او د وصیّت کولو په حق کښی ظاهریږی، یعنی که چرته د زاد او راحله د توهم په
بنیاد باندی حج فرض کړے شو، نو په هر عاقل بالغ باندی به حج فرض شی، او س که چرته
د توهم په حقیقت بدل نه شو او د ابل پیغام راغلو نو دا سړے به یا خوپل وارث
ته وصیّت کوی، چه ځما د مرګ نه پس ځما د طرف نه حج کوه، او که وصیّت ونه کړی نو دا

سړے به ګناهګار نه وي، او دا دواړه خبرې غیر معقول دي، ځکه که دا سړي په زاد او راحله باندې قادر وي نو په ځنډ به ئې حج کولے وصیت ته څه ضرورت وو، او چه کله په زاد او راحله باندې ئې قدرت حاصل نه شي، نو نه وصیت کول په صورت کښې ګناهګار یدلو څه سوال دے ځکه چه دا خو بشکاره تکلیف مالا یطاق دے، حالانکه الله پاک په لا یکلف الله نفسا الا وسعها سره تکلیف مالا یطاق لرے کړے دے،

وَكَامِلٌ وَهُوَ الْقُدْرَةُ الْمُيَسِّرَةُ لِلْأَدَاءِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ مُطْلَقٌ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي وَيُسَمَّى هٰذَا مُيَسِّرَةً لِأَنَّهُ جَعَلَ الْأَدَاءَ يَسِيرًا سَهْلًا عَلَى الْمُكَلَّفِ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ قَدْ كَانَ قَبْلَ ذَالِكَ عَسِيرًا ثُمَّ يَسَّرَهُ اللّٰهُ بَعْدَ ذَالِكَ بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ وَاجِبٌ مِنَ الْابْتِدَاءِ بِطَرِيْقِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ كَمَا يُقَالُ ضَيِّقْ فَمَ الرَّكِيَّةِ أَيْ اجْعَلْهُ ضَيِّقًا مِنَ الْابْتِدَاءِ لَا أَنَّهُ كَانَ وَاسِعًا ثُمَّ يُضَيِّقُهُ وَهٰذِهِ الْقُدْرَةُ شَرْطٌ فِي أَكْثَرِ الْعِبَادَاتِ الْمَالِيَّةِ دُوْنَ الْبَدَنِيَّةِ۔

**ترجمه:-** او کامل، او دا قدرت میسّره لاداء نوم دے دا مصنّف رح په قول مطلق باندې معطوف دے او دا دویم قسم دے او دې میسره نوم دی وجې نه کیښودلے شوے دے، چه په مکلف باندې اداء لره اسانه ګرځولې ده، دا معنی نه ده چه دې نه وړاندې ماموربه ګرانه وه، بیا دینه پس الله پاک آسانه کړې ده بلکه معنی دا چه په شروع کښې ئې دې لره په آسانۍ او سهولت سره واجب کړې ده لکه چه ویلے کیږي د کوهي خله تنګه وساته یعنې دې لره په اوّل کښې تنګه وُساته دا نه چه اوّل کښې کلاوُوې او بیائې تنګه کړې، او دا قدرت اکثر په مالي عباداتو کښې شرط دے نه په بدني عباداتو کښې

**تشریح:-** په دې عبارت کښې د قدرت د دویم قسم یعنې قدرت کامله بیان دے د دې قدرت دویم نوم قدرتِ میسره دے او د دې نوم قدرتِ میسره د دې وجې نه ایښودے شوے دے، چه د دې قدرت په ماموربه باندې د ماموربه اداء اسانه کړې ده، د آسانۍ دا مطلب نه چه ماموربه په اوّل کښې ګرانه وه بیائې اسانه کړله بلکه معنی دا چه هم په شروع کښې الله پاک دې لره په آسانۍ او سهولت سره واجب کړې ده د دې دا سې مثال

دے، لکہ چہ څوک وائی ضیّق فم الرکبة یعنی دګوهی خله تنګه وساتی، ددی مطلب دا نه وی چه دګوهی خُله اوّل کلاؤ وی او بیائے تنګه کړی، بلکه ددی مطلب دا وی چه هم د اوّل نه ئے تنګه وساته۔

صاحب د نور الانوار مُلّا جیون رحمة الله علیه فرمائی چه قدرت میسره د اکثر مالی عباداتو دپاره شرط دے، لکه زکوٰة عشر و بدنی عباداتو دپاره خو قطعًا شرط نه دے او د بعضو مالی عباداتو دپاره هم شرط نه دے، لکه صدقة الفطر چه دا په قدرت ممکنه سره ثابتیږی، او د وجوب د صدقة الفطر دپاره قدرت میسره شرط نه دے باقی شوه دا خبره چه د اکثر مالی عباداتو دپاره قدرت میسره ولے شرط دے نو ددی جواب دا دے چه چونکه مال سره انسان محبّت ساتی ددے وجهی نه د مالی عباداتو ادا کول په نفس باندی ډیر ګران وی، دی وجه په عواموکښی مشهوره ده "چمړی چلی جائے مګر دمړی نه جائے" خرمن د لاړه شی خو چه پیسه رانه لاړه نه شی، مطلب دا چه انسان خپل ځان ورکول برداشت کوی مګر د مال ورکولو دپاره نه اماده کیږی، پس هرکله چه د مالی عباداتو ادا کول په نفس باندی ګران پریوځی، نو ددهٔ د تکلیف او مشقت لرے کولو دپاره قدرت میسّره شرط وګرځولے شو،

وَدَوَامُ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ شَرْطٌ لِدَوَامِ الْوَاجِبِ اَیْ مَادَامَتْ هٰذِهِ الْقُدْرَةُ بَاقِیَةً یَبْقَی الْوَاجِبُ وَاِذَا انْتَفَی الْقُدْرَةُ اِنْتَفَی الْوَاجِبُ لِاَنَّ الْوَاجِبَ کَانَ ثَابِتًا بِالْیُسْرِ فَاِنْ بَقِیَ بِدُوْنِ الْقُدْرَةِ یَتَبَدَّلُ الْیُسْرُ اِلَی الْعُسْرِ الصِّرْفِ۔

**ترجمه:۔** او ددی قدرت د واجب د دوام والی دپاره شرط دے یعنی ترڅو پورې چه دا قدرت باقی وی واجب به هم باقی وی، او کله چه دا قدرت منتفی شی نو واجب به هم منتفی شی، ځکه واجب د یسر سره ثابت وو، پس که چرته واجب بغیر د قدرت نه باقی پاتی شی نو یسر به محض د عسر سره بدل شی،

**تشریح:۔** صاحب المنار وفرمائل چه د قدرت میسّره دوام د واجب د دوام والی دپاره شرط دے، یعنی ترڅو پورې چه دا قدرت میسّره باقی وی دا واجب به هم باقی وی

اوکله چه دا قدرت میسّره ختم شی، نو واجب به هم منتقی شی، او وجه د دی دا ده چه واجب دیسر په صفت سره ثابت دے، پس که چرته د قدرت میسّره نه بغیر واجب پاتی شو نو آسانی او میسّر به صرف د عسر سره بدل شی، یعنی دکوم عبادت او مامور به چه په آسانی سره وجوب راغلے وو، هغه به په گرانی سره اداء کول وی، حالانکه دَ شرعی حکمت نه خلاف خبره ده، پس ثابته شوه چه د قدرت میسره دوام دَ واجب د دوام والی د پاره شرط دے

حَتّٰی تَبْطُلَ الزَّکٰوۃُ وَالْعُشْرُ وَالْخَرَاجُ بِهَلَاكِ الْمَالِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى قَوْلِهٖ وَدَوَامُ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ يَعْنِیْ اَنَّ الزَّكٰوةَ كَانَتْ وَاجِبَةً بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ لِاَنَّ التَّمَكُّنَ فِيْهِ يَثْبُتُ بِمِلْكِ اَصْلِ الْمَالِ فَاِذَا اشْتُرِطَ النِّصَابُ الْحَوْلِيُّ عُلِمَ اَنَّ فِيْهِ قُدْرَةً مُيَسِّرَةً فَاِذَا هَلَكَ النِّصَابُ بَعْدَ تَمَامِ الْحَوْلِ سَقَطَتِ الزَّكٰوةُ اِذْ لَوْ بَقِيَتْ عَلَيْهِ لَمْ يَكُنْ اِلَّا غُرْمًا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح لَا تَسْقُطُ لِتَقَرُّرِ الْوُجُوْبِ عَلَيْهِ بِالتَّمَكُّنِ بِخِلَافِ مَا اِذَا اسْتَهْلَكَهٗ اِذْ تَبْقٰى عَلَيْهِ زَجْرًا لَهٗ عَلَى التَّعَدِّيْ وَهٰذَا اِذَا هَلَكَ كُلُّ النِّصَابِ اِذْ لَوْ هَلَكَ بَعْضُ النِّصَابِ تَبْقٰى بِقِسْطِهٖ لِاَنَّ شَرْطَ النِّصَابِ فِی الْاِبْتِدَاءِ لَمْ يَكُنْ اِلَّا لِلْغِنَاءِ لَا لِلْيُسْرِ اِذْ اَدَاءُ دِرْهَمٍ مِّنْ اَرْبَعِيْنَ كَاَدَاءِ خَمْسَةِ دَرَاهِمَ مِنْ مِّائَتَيْنِ فَاِذَا وُجِدَ الْغِنَاءُ ثُمَّ هَلَكَ الْبَعْضُ فَالْيُسْرُ فِی الْبَاقِیْ بَاقٍ بِقَدْرِ حِصَّتِهٖ وَكَذَا الْعُشْرُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ لِاَنَّ الْمُمْكِنَةَ فِيْهِ كَانَ بِنَفْسِ الزِّرَاعَةِ فَاِذَا شُرِطَ قِيَامُ تِسْعَةِ الْاَعْشَارِ عِنْدَهٗ كَانَ دَلِيْلًا عَلٰى اَنَّهٗ يَجِبُ بِطَرِيْقِ الْيُسْرِ فَاِذَا هَلَكَ الْخَارِجُ كُلُّهٗ اَوْ بَعْضُهٗ بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ التَّصَدُّقِ يَبْطُلُ الْعُشْرُ بِحِصَّتِهٖ لِاَنَّهٗ اِسْمٌ اِضَافِیٌّ يَقْتَضِیْ وُجُوْدَ الْحِصَصِ الْبَاقِيَةِ وَكَذَا الْخَرَاجُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ لِاَنَّهٗ يُشْتَرَطُ فِيْهِ التَّمَكُّنُ مِنَ الزِّرَاعَةِ بِنُزُوْلِ الْمَطَرِ وَوُجُوْدِ آلَاتِ الْحَرْثِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَاِذَا عَطَّلَ الْاَرْضَ وَلَمْ يَزْرَعْ يَجِبُ عَلَيْهِ الْخَرَاجُ لِلتَّمَكُّنِ التَّقْدِيْرِیِّ وَهٰذَا مِمَّا يُعْرَفُ وَلَا يُفْتٰى بِهٖ لِتَجَاسُرِ الظَّلَمَةِ بِخِلَافِ الْعُشْرِ فَاِنَّهٗ يُشْتَرَطُ فِيْهِ الْخَارِجُ التَّحْقِيْقِیُّ دُوْنَ التَّقْدِيْرِیِّ وَلٰكِنْ اِذَا لَمْ يُعَطِّلْ وَزَرَعَ الْاَرْضَ وَاصْطَلَمَتِ الزَّرْعَ آفَةٌ يَسْقُطُ عَنْهُ الْخَرَاجُ لِاَنَّهٗ وَاجِبٌ بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ -

**ترجمہ :-** تردی چه د مال په هلاک کیدلو سره به زکوٰة عشر، خراج باطل شی، دا د مصنفؒ په قول دوام هذه القدرة باندی تفریع ده، یعنی زکوٰة د قدرت میسّره سره واجب وو، ځکه چه په دی کښی نفسِ قدرت د اصل مال په مالک کیدلو سره ثابتیږی پس هر کله چه د حولی نصاب شرط وګرځیدلو، نو معلومه شوه چه په دی کښی قدرت میسّره دے، پس هر کله چه د مال پوره کیدلو نه پس مال هلاک شولو، نو زکوٰة به ساقط شی، ځکه که په مکلّف باندی زکوٰة باقی پاتی شی، نو دا به صرف تاوان وی، او د امام شافعیؒ په نزد باندی به زکوٰة نه ساقطیږی ځکه چه په مکلّف باندی د قدرت ممکنه د وجهی نه وجوب ثابت دے، په خلاف د هغه چه کله مکلّف په خپله باندی نصاب لره ضائع کړی ځکه چه په ده باندی بیا زکوٰة پاتی کیږی، د پاره د دی چه د دهٔ په زیاتی باندی د ده د پاره زور نه وی او د اختلاف په هغه وخت کښی دے چه کله پوره نصاب هلاک شی، ځکه که چرته د زکوٰة یو حصّه هلاکه شی نو په باقی حصّه باندی به زکوٰة باقی وی، ځکه چه په ابتداء کښی د نصاب شرط صرف د غناء په خاطر وو، نه د یسر د پاره، ځکه چه په څلویښتو کښی دیو درهم ورکول داسی دی لکه په دوه سوو کښی پنځه درهمه، پس هر کله چه مالداری موجوده شوه بیا بعض نصاب هلاک شو، نو باقی حصّه د هغه په اندازه کښی یسر پاتی شه او د غه شان عشر د قدرت میسّره د وجهی نه واجب وو، ځکه چه قدرت ممکنه په دی کښی په نفس زراعت سره حاصل وو، پس هر کله چه د مالک سره د نهو حصو د موجود یدلو شرط ولګولے شو نو دا د دی خبری دلیل دے چه عشر په صفت د یسر سره واجب دے، پس هر کله چه په صدقے باندی د قدرت حاصلیدو نه پس پوره پیداوار یا بعض پیداوار هلاک شولو نو عشر به هم د دغے حصّے په اندازه باندی باطلیږی، ځکه چه عشر یو اضافی اسم دے، کوم چه د باقی حصو د موجود والی تقاضا کوی، او د غه شان خراج د قدرت میسّره د وجهی نه واجب وو - ځکه چه په دی کښی د باران وریدلو او د زراعت د آلاتو موجود والی سره په زراعت باندی قدرت شرط دے پس هر کله چه مالک زمکه بیکاره پریږدی او زراعت و نه کړی نو په دی باندی د تقدیری قدرت د وجهی نه خراج واجب وی او دا د هغه امورو څخه دی چه چالره به د پیژندل شی نو د ظالمانو د دلیری د وجهی نه به فتویٰ نه شی ورکولے کیدے، په خلاف د عشر باندی چه په دی کښی حقیقتہً

دپیداوار کیدل شرط دی، تقدیري طور باندې نه، لیکن چه کله مالک بیکاري و نه کړي او په زمکه کښې فصل وکړي، او کوم آفت فصل لره برباد کړي نو په دې باندې به خراج ساقط شي، ځکه چه خراج د قدرت میّسره سره واجب وو،

**تشریح:-** مصنفؒ وړاندې فرمایلي دي چه د واجب دَدائم والي دپاره دَقدرت میسره د دوام ولے شرط دے په دې باندې ئے بطور تفریع وفرمایل چه دمال په هلاک کیدلو سره به زکوٰة او د پیداوار په هلاک کیدلو سره به عشر او خراج باطلیږي، مطلب دا چه زکوٰة، قدرت میّسره سره واجب کیږي، ځکه چه په زکوٰة باندې نفس قدرت (قدرت ممکنه) دداسې مال نصاب په مالک کیدلو سره ثابتیږي کوم مال چه دَحاجت اصلیه نه او قرض نه فارغ وي، لیکن کله چه دَ حولان حول شرط ولګولے شو، کوم چه حقیقي نمو او مال دَزیاتیدلو قائمقام دے، نو معلومه شوه چه د زکوٰة د واجب کیدلو دپاره قدرت میّسره شرط دے، ځکه که د زکوٰة د وجوب دپاره قدرت میّسره شرط نه وے نو د حولان حول شرط به نه لګولے کیدے، پس د وجوب زکوٰة دپاره د دې قدرت میّسره د شرط کیدلو د وجهې نه د حولان حول په نزد باندې به د دې زکوٰة ساقط شي او د حضرت امام شافعي رحمه الله تعالے په نزد باندې به زکوٰة نه ساقطیږي، هاں که چرته د حولان حول نه وړاندې نصاب ساقط شو نو بالاتفاق به زکوٰة نه ساقطیږي دَاحنافو دلیل دا دے که چرته د نصاب د مال ضائع کیدلو نه باوجود په مکلف باندې زکوٰة باقي وساتلے شو، نو دا به مکلف باندې یو قسم ته تاوان وي او بغیر د قدرت نه به زکوٰة واجب کول لازم شي، حالانکه د قدرتِ میّسره نه بغیر زکوٰة نه واجب کیږي، پس معلومه شوه چه د حولان حول نه پس د نصاب دَمال هلاک کیدلو نه پس زکوٰة دَ مکلف دَ ذمے نه به ساقطیږي، پاتې شوه دا چه په دنیا او آخرت دواړو کښې به زکوٰة ساقطیږي، یا صرف په دنیا کښې نو په دې باره کښې د صاحب مشکوٰة الانوار رائے دا ده چه په دنیا او آخرت دواړو کښې به ساقطیږي، لیکن صاحب التقریر ویلے دي چه صرف دنیاوي احکام کښې به ساقطیږي، دآخرت په لحاظ سره به ګناهګار وي او د ه مواخذه به کیږي، دامام شافعيؒ دلیل دا دے چه دپوره نصاب هلاک کیدلو نه باوجود چونکه داکښې قدرت ممکنه په سبب سره د زکوٰة په اداء کولو باندې قدرت لري، دې وجه نه په ده باندې

به د زکوٰة وجوب ثابت وی ، یعنی زکوٰة به واجب باقی وی ، نه به ساقطیږی ، هانکه چا د حولان حال نه پس پوره نصاب هلاک کړلو ، نو زمونږ ه په نزد باندی به په هغه باندی هم زکوٰة باقی پاتی وی او ددی وجه داده چه دی سړی پوره نصاب هلاک کولو سره د فقیر په حق کښی زیاتے کړے وے ، پس د دی زیاتی په وجه باندی په ده باندی دزجر په طور زکوٰة باقی پاتی وی ،

صاحب نورالانوار فرمائی چه زمونږه او شوافعو په مینځ کښی دا اختلاف د پوره نصاب هلاک کیدلو په صورت کښی دے ، ورنه که د زکوٰة یوه حصه هلاک شوه نو باقی پاتی حصه کښی به زمونږه په نزد باندی هم زکوٰة پاتی وی ، او د هلاک شوی به ساقط شی ، د دی دلیل دا دے چه په ابتداء کښی د نصاب شرط صرف د مالداری په خاطر وو ، ځکه زکوٰة مقصد فقیرانو مالدار ه کول دی او فقیرانو هغه خوک مالداره کولے شی چه هغه په خپله باندی هم مالداره وی ، ددی وجے شارح د نصاب د ملک سره مالداری مقدر کړی ده یعنی چه خوک د نصاب مالک وی د شریعت په نظر کښی به هغه مالداره وی او خوک چه د نصاب مالک نه وی هغه ته به مالدار نشی ویلے ، بهرحال په شروع کښی د نصاب شرط لګول صرف د مالداری په خاطر وو ، د یسر د پاره نه ، یعنی د نصاب مالک کیدل د زکوٰة د پاره د قدرت ممکنه په طور دی د قدرت میسّره په طور نه او د نصاب مالک کیدل قدرت میسّره ددی وجه نه دے ، چه په څلویښت درهمو کښی د یو درهم ورکول په آسانی او یسر کښی داسی وی لکه په دوه سوو کښی پنځه درهم ورکول ، یعنی څومره اندازه کښی چه یسر په دوه سوو درهمو کښی د پنځه درهمو ورکولو کښی ده دومره اندازه کښی یسر په څلویښت درهمو کښی په یو درهم ورکولو کښی هم ده ، لهٰذا ثابته شوه چه د نصاب شرط لګول د یسر د پاره نه دی بلکه د مالداری په خاطر دی ، پس هرکله چه غناء یعنی مالک نصاب کیدل موجود شول او بیا د حولان حول نه پس یوه حصه د نصاب هلاک شوه نو یسر په باقی حصه کښی چونکه د حصے په اندازه موجود دے ، دی وجه نه په باقی حصه کښی به د زکوٰة وجوب باقی وی ، مثلاً په دوه سوو درهمو کښی سل درهم ضائع شول نو په باقی سل درهمو کښی به دوه نیم درهمه زکوٰة باقی پاتی وی ، او د هلاک شوی سل درهمو زکوٰة به ساقط شی ، ځکه چه په دوه سوو درهمو کښی په پنځه درهمه ورکولو کښی چه څومره آسانی ده

دومره آسانی په سل درهو کښې په دوه نیم درهمه کښې ده،

شارح رح وفرمایل چه عشر هم د قدرت میّسره د وجهې نه واجب وو، ځکه چه په عشر کښې خو قدرت ممکنه په نفس زراعت سره حاصل دے، لیکن هر کله چه د زمکې مالک سره د نهو حصّو د باقی پاتې کیدلو شرط ولګولے شو نو دا ددې خبرې دلیل دے چه عشر د یسر په طریقې واجب دے، لهٰذا که په عشر باندې دا اداکولو د قدرت نه پس پوره یا د پیداوار څه حصه هلاک شوه، نو د هلاک شوی پیداوار په اندازه به عشر ساقط شی، یعنې پوره پیداوار هلاک کیدلو په صورت کښې به پوره عشر باطل شی او که بعض هلاک شوی وی نو د هغې په اندازه به باطل شی ځکه چه عشر یو اضافی نوم دے، کوم چه د نهو حصّو موجودګۍ تقاضا کوی، پس د هلاکت نه پس چه څو مره باقی پاتې وی د هغې لسمه حصّه به واجب وی،

د غه شان خراج هم د قدرت میّسره د وجهې نه واجب وو، ځکه چه د خراج واجب کیدلو د پاره په زراعت باندې قادر کیدل شرط دی په دې طور چه باران وریږی او د زراعت اسباب هم موجود وی، لهٰذا که زمکه بنجروی یا زمکه بنجر نه وی نو باران نه وریږی یا د زراعت آلات نه وی نو په دې صورتونو کښې به خراج واجب نه وی، ځکه چه د خراج واجب کیدل د زمکې د نموسره تعلّق لری، نه د زمکې د ذات او رقبې سره، پس د خراج واجب کیدلو د پاره د باران وریدل د زراعت آلات موجود یدل او د زمکې نه بنجر کیدل د یسر او آسانی شرط دے، د دینه هم دا معلومه شوه چه د خراج واجب کیدلو د پاره قدرت میّسره شرط دے،

فاذا عطل الارض ولم یزرع الخ سره دیو سوال جواب دے سوال دا دے که خراج د قدرت میّسره د وجهې نه واجب وی نو کوم سړے چه خپله زمکه خراجی بیکاره پریږدی او په دې کښې څه فصل ونه کری نو په د هٔ باندې خراج واجب کیدل نه دی پکار ځکه په دې سړی باندې په خراج واجب کیدلو کښې څه یُسر نشته دے، حالانکه اسلامی شریعت په دهٔ باندې خراج واجب کړے دے، ددې جواب دا دے چه دې ځائے کښې تقدیرًا قدرت میسره موجود دے، یعنې زمکه هم د فصل کرلو قابله ده، او باران هم وریږی او د زراعت آلات هم موجود دی، لیکن د دینه باوجود هم فصل نه کرل او زمکه بیکاره پریښودل دا سې دی لکه هلاک کول، او دا یو قسم ته زیاتے دے، او د زیاتی په صورت کښې واجب نه ساقط کیږی، لهٰذا ددې سړی د ذمے نه به هم خراج نه ساقط کیږی بلکه د تقدیری قدرت

میسّره دوجهی نه به خراج واجب وی، لیکن دا خیال دِ وی چه دَ علم د حده پوری خو په مسئله پیژندلو کښی او بیانولو کښی څه خرج نشته دے مگر په دې باندې به فتویٰ نشی ورکولے کیدے، ورنه ظالم حکمرانان به دلیره شی، او حقیقی طور باندې د نه قدرت لرلو باوجود به ددې دا الزام به بیا لګوی، چه تاسو بنه قادره وئ او بیا هم زمکه بے کاره پریښودلی وه، لهٰذا تاسو به خراج ورکوی، او دا سراسر ظلم دے، پس خلقو لره دا مسئله او حاکمانو د ظلم نه بچ کولو د پاره د تقدیری پیدا وار په صورت کښی د خراج واجب کیدلو فتویٰ به نشی ورکولے کیدے، په خلاف د عشر باندې ځکه چه په عشر کښی حقیقةً د پیداوار کیدل شرط دی، تقدیر پیداوار معتبر نه دے، پس کله چه حقیقةً پیداوار موجود وی بیا به عشر لازم میږی، محض تقدیری او تخمینی پیداوار په صورت کښی به عشر نه لازمیږی هاں البته که د زمکی مالک زمکه بے کاره پریښودله بلکه فصل وکری او د آسمانی آفت د وجې نه فصل هلاک شی د فصل نوم نشان پاتی نه شی، نو په دې صورت کښی به د زمکی د مالک نه به خراج وصول کولے نه شی، ځکه چه خراج د قدرت میّسره د وجی نه واجب شوے دے، اُوس که دا سی هلاکت نه باوجود هم په دهٔ باندې خراج واجب کړے شو نو دا به د زمکی په مالک تاوان وی، او یسر به په عسر سره بدل شی د کوم چه په شرع کښی څه گنجائش نشته دے

بِخِلَافِ الْاُوْلٰى حَتّٰى لَايَسْقُطُ الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ الْمَالِ بَيَانُ لِلْمُمَكِّنَةِ بِطَرِيْقِ الْمُقَابَلَةِ يَعْنِىْ اَنَّ بَقَاءَ الْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِاَنَّهٗ شَرْطٌ مَحْضٌ لَايُشْتَرَطُ بَقَاؤُهٗ كَالشُّهُوْدِ فِىْ بَابِ النِّكَاحِ فَاِذَا زَالَتِ الْقُدْرَةُ الْمُمَكِّنَةُ يَبْقَى الْوَاجِبُ وَلِهٰذَا يَبْقَى الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ الْمَالِ لِاَنَّ الْحَجَّ يَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ لِاَنَّ الزَّادَ الْقَلِيْلَ وَالرَّاحِلَةَ الْوَاحِدَةَ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْمَرْءُ مِنْ اَدَاءِ الْحَجِّ وَاَمَّا الْيُسْرُ فَاِنَّمَا يَقَعُ بِخَدَمٍ وَمَرَاكِبَ كَثِيْرَةٍ وَاَعْوَانٍ مُخْتَلِفَةٍ وَمَالٍ كَثِيْرٍ فَاِذَا فَاتَتِ الْقُدْرَةُ يَبْقَى الْحَجُّ عَلٰى حَالِهٖ وَيَظْهَرُ ذٰلِكَ فِىْ حَقِّ الْاِثْمِ وَالْاِيْصَاءِ وَكَذَا صَدَقَةُ الْفِطْرِ يَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ لَمْ يُشْتَرَطْ فِيْهَا حَوَلَانُ الْحَوْلِ وَالنَّمَاءُ بَلْ لَوْ هَلَكَ النِّصَابُ فِىْ يَوْمِ الْعِيْدِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ فَاِذَا فَاتَ هٰذَا النِّصَابُ يَبْقٰى عَلَيْهِ الْوَاجِبُ بِحَالِهٖ

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ كُلُّ مَنْ يَمْلِكُ قُوْتًا فَاضِلاً عَنْ يَوْمِهِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ وَلَا يُشْتَرَطُ مِلْكُ النِّصَابِ قُلْنَا يَلْزَمُ فِيْ هٰذَا قَلْبُ الْمَوْضُوْعِ بِاَنْ يُّعْطِيَ الْيَوْمَ الصَّدَقَةَ ثُمَّ يَسْأَلُ مِنْهُ غَدًا عَيْنَ تِلْكَ الصَّدَقَةِ۔

ترجمہ:۔ په خلاف د اوّل قسم باندې تر دې چه د مال هلاک کېدلو په صورت کښې به حج او صدقة الفطر نه ساقط کیږي، دا د مقابلې په طور باندې د قدرت ممکنه بیان دے، یعنې د قدرت ممکنه بقاء د بقاء واجب د پاره شرط نه ده، ځکه چه قدرت ممکنه صرف یو شرط دے، دوې بقاء شرط نه دے، لکه چه د نکاح په باب کښې ګواهانو کېدل پس هر کله چه قدرت ممکنه زائل شي نو واجب به باقي وي، دې وجه نه حج او صدقة الفطر د مال ضائع کېدلو نه باوجود باقي پاتې کیږي ځکه چه حج د قدرت ممکنه سره ثابتیږي ځکه چه معمولي غوندې توخه او یو سورلئ ادنی قدرت دے، د کوم په ذریعه باندې چه انسان د حج په ادا کولو باندې قادر کیږي، او پاتې پیسې نو دا په ډیرو خادمانو، ډیرو سورلو، ډیر مددګارانو سره او ډیر مال سره واقع کیږي، پس هر کله چه قدرت ممکنه فوت شي نو حج به په خپل حال باقي وي او حج باقي پاتې کېدل به د ګناهګار کېدلو او وصیّت کولو په صورت کښې بنکاره کیږي دغه شان صدقة الفطر په قدرت ممکنه سره ثابتیږي آیا نه ګورې چه په دې کښې حولان حول او د مال زیاتېدل شرط نه دی، بلکه که چرته د اختر په ورځ نصاب هلاک شي نو په دې باندې به صدقة الفطر واجب وي، پس هر کله چه د نصاب هلاک شي نو واجب به په دهٔ په خپل حال باقي وي، او د امام شافعيؒ په نزد باندې څوک چه د یو ورځ د خوراک نه د زیات مالک وي په هغه به صدقه فطر واجب وي د نصاب مالک کېدل د ده د پاره شرط نه دی، مونږه جواب ورکوو چه په دې صورت کښې قلب د موضوع راځي، ځکه چه نن به صدقه ورکړي بعینه صبا به ترینه دغه غواړي،

تشریح:۔ په سابقه عبارت کښې د قدرت میسّره بیان وو، او په دې عبارت کښې د مقابلې په طور باندې د قدرت ممکنه بیان دے، د دې حاصل دا دے چه د واجبو د باقي کېدلو د پاره د قدرت میسّره باقي والے خو شرط دے، لیکن د قدرت ممکنه باقي والے شرط نه دے یعنې کوم څیز چه د قدرت ممکنه د وجې نه واجب شوے دې د هغې باقي والے د قدرت ممکنه

په باقی والی پوری موقوف نه دی، بلکه د قدرت ممکنه د فوت کیدلو نه پا وجود به واجب په خپل حال باقی وی، د دی دلیل دا دے چه قدرت ممکنه د فعل د موجود والی د پاره صرف شرط دے، او په دی کښی د علت معنی بالکل نشته دے او کوم خیز چه د چاد وجود د پاره شرط وی ضروری نه ده چه د هغه د باقی والی د پاره دهم شرط وی، مثلاً د گواهانو موجود والے د نکاح د انعقاد د پاره خو شرط دے، لیکن د نکاح باقی پاتی کیدلو د پاره د گواهانو باقی پاتی کیدل شرط نه دی، بلکه د گواهانو د مرگ کیدلو نه پس هم به نکاح باقی وی،

بهر حال قدرت ممکنه چه هر کله د فعل د وجود د پاره یو شرط دے او په دی کښی د علت معنی بالکل نشته دے، نو د فعل د باقی والی د پاره د قدرت ممکنه باقی والی شرط نه دے د دی په خلاف قدرت میسره چه قدرت میسره محض شرط نه دے بلکه په دی کښی د علت معنی هم موجوده ده، په دی طور چه کله د قدرت میسره په وجه باندی یو خیز واجب شی نو دا به د یسر په صفت سره واجب کیږی او یسر چونکه بغیر د قدرت میسره نه متصور کیږی دی وجه نه چه کوم خیز د قدرت میسره د وجهی نه شوے دی، د هغه د باقی والی د پاره به د قدرت میسره باقی والے شرط وی، ځکه چه معلول څرنګه په خپل وجود کښی علت ته محتاج وی، د غه شان په خپل بقاء هم د علت محتاجه وی، لهذا ثابته شوه چه د معلول د بقاء د پاره د علت بقاء شرط ده، او د بقاء د واجب د پاره چونکه د قدرت ممکنه بقاء شرط نه ده، دی وجه نه کله چه قدرت ممکنه فوت شی نو واجب به په خپل حال باقی پاتی وی، دی وجه نه که د نصاب مالک کیدلو نه پس د اختر په ورځ د نصاب مال ضائع شولو، نو صدقه فطر به په خپل حال باقی وی، او که په توخه او سورلئ باندی قدرت حاصلیدلو نه پس دا هلاک شول نو حج به په خپل حال باقی دی، ځکه چه حج قدرت ممکنه سره ثابتیږی په دی طور باندی چه د حج د وجوب د پاره د الله تعالیٰ دا قول دے ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾ - دی وجه نه نفس استطاعت شرط دے او د کعبة الله نه لرې وسیدونکی د پاره په توخه او سورلئ سره نفس استطاعت حاصلیږی ځکه چه لږ غوندی توخه او یوه سورلئ ادنیٰ قدرت دے، د کوم په ذریعه چه انسان د حج په ادا کولو باندی قادر کیږی یعنی لږ غوندی توخه او یوه سورلئ د حج د ادا کیدلو د پاره قدرت ممکنه دے او د یر خادمان

وېرې سوړلي ، وېر مددگاران او وېر مال کېدل قدرتِ مېسّره دے ، پس هرکله چه قدرتِ ممکنه فوت شي ، نو حج به د ده د ذمّه نه ، نه ساقطکېږي بلکه وجوب به ئې په خپل حال باقي وي او د بقاء ثمره به ئې دا سي ښکاره کېږي چه دا سړے به یا خپل وارث ته په خپله بدله کښې د حج کولو وصیّت کوي یا به دَ وصیّت نه کولو په صورت کښې ګناهګار ېږي پس د قدرت ممکنه دَ فوت کېدلو نه باوجود په آخري وخت کښې د خپل طرف نه په بدل کښې دَ حج کولو وصیّت یا نه کولو په صورت کښې ګناهګار يدل د دې خبرې دلیل دے چه د قدرتِ ممکنه د فوت کېدلو نه پس هم دَ حج وجوب به په خپل حال باقي دي او دَ حج دَ بقاء دپاره د قدرت ممکنه بقاء شرط نه ده ،

دغه شان صدقه د فطر قدرت ممکنه سره ثابتېږي ، حُکه چه دَ صدقه فطر واجبېدلو دپاره د نصاب د مال مالک کېدل کافي دي ، دي دپاره نه خو حولانِ حول (د مال تېردل) شرط دي او نه د مال زيات والے ، پس دَ صدقه فطر د واجبېدلو دپاره د حولانِ حول او د مال زيات والے نه شرط کېدل د دې خبرې دلیل دے چه د صدقه فطر واجب والي دپاره قدرت میسره شرط نه دے ، بلکه قدرت ممکنه کافي دے ، او د قدرتِ ممکنه باقي والے خو چولکه د واجب د بقاء دپاره شرط نه دے دې وجه نه د اختر په ورځ د صبح صادق نه پس که چرته د نصاب مال ضائع شولو ، نو صدقه فطر به نه ساقطکېږي ، بلکه په خپل حال به باقي وي ، او په دهٔ باندې به اداء کول واجب وي ، تردې که بغیر د اداء کولو نه مړ شولو نو ګناهګار به وي ،

دَ صدقه فطر دَ وجوب په باره کښې د امام شافعي رحمه الله تعالى مذهب دا دے چه که یو سړے یو ورځ نه دَ زیات دَ خوراک مالک وي نو په دهٔ باندې به صدقه فطر واجب وي ، مثلاً یو کس د اختر په ورځ دَ ضروري اخراجاتو نه زائد دَ نیم صاع غنم یا یو صاع وربشو مالک وي نو په دهٔ باندې به صدقه فطر واجب وي ، د امام شافعيؒ په نزد باندې د نصاب مالک کېدل ضروري نه دي ، زمونږ د طرف نه جواب دا دے چه په دې صورت کښې خو قلب د موضوع راشي حُکه چه د اختر په ورځ حُکم و شو نیم صاع غنم یا یو صاع وربشې بل فقیر ته ورکړي نو آئنده ورځ به دا سړے په خپله باندې بیا سوال ته محتاجه وي ، او بعینه هغه صدقه به د دغه فقیر نه غواړي کوم چه دَ پرون ورکړې وي یعني پرون ئې فقیر ته

ورکوله نن ئے غواړی ، حالانکه داجائزه نه ده ، حکه چه د بل نه د سوال کولو نه بغیر ضرورت پوره کول افضل دی ، په خائے ددی چه د فقیر حاجت پوره کړی ،

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ جَوَازِ مُنَاسَبَةً وَاطِّرَادًا فَقَالَ وَقِيْلَ تَثْبُتُ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُوْرِ بِهٖ إِذَا أُتِيَ بِهٖ قَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ لَا يَعْنِيْ اِخْتَلَفُوْا فِيْ اَنَّهٗ إِذَا أَدَّى الْمَأْمُوْرَ بِهٖ مَعَ رِعَايَةِ الشَّرَائِطِ وَالْاَرْكَانِ فَهَلْ يَجُوْزُ لَنَا اَنْ نَحْكُمَ بِمُجَرَّدِ اِتْيَانِهٖ بِالْجَوَازِ وَنَتَوَقَّفُ فِيْهِ حَتّٰى يَظْهَرَ دَلِيْلٌ خَارِجِيٌّ يَدُلُّ عَلٰى طَهَارَةِ الْمَاءِ وَسَائِرِ الشَّرَائِطِ فَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ لَا نَحْكُمُ بِهٖ حَتّٰى نَعْلَمَ مِنْ خَارِجٍ اَنَّهٗ مُسْتَجْمِعٌ لِلشَّرَائِطِ وَالْاَرْكَانِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ مَنْ اَفْسَدَ حَجَّهٗ بِالْجِمَاعِ قَبْلَ الْوُقُوْفِ فَهُوَ مَأْمُوْرٌ بِالْاَدَاءِ شَرْعًا بِالْمُضِيِّ عَلٰى اَفْعَالِهٖ مَعَ اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ الْمُؤَدّٰى اِذَا اَدَّا لِمَا يَقْتَضِيْ مِنْ قَابِلٍ۔

**ترجمہ :۔** بیا هرکله چه مصنّفؒ د مامور به د حسن د بیان نه فارغ شولو نو د مناسبت او جامعیّت لحاظ کولو سره ئے د مامور به د جواز بیان شروع کړلو ، دی وجه نه فرمائی چه د مامور به د جواز صفت به هغه وخت ثابتیږی کله چه په مکلّف عمل وکړی بعض متکلمین وائی چه نه ، یعنی په دی باره کښی د علماء اختلاف دے چه کله یو مکلّف مامور به لره د شرطونو او رکانو سره اداء کړی نو آیا زمونږ د پاره داجائز ده ، چه مونږ صرف د مامور به په اداء کولو سره د جواز حکم ولګوو ، یا په دی کښی توقف وکړو ، تر دی چه یو داسی خارجی دلیل ښکاره شی کوم چه دا د بو په طهارت او تمام شرطونو باندی دلالت وکړی ، پس بعض متکلمینو ویلی دی چه مونږ به ددی حکم نه لګوو ، تر دی چه مونږ ته دا معلومه نه شی چه کوم سړے د وقوف نه وړاندی جماع کولو سره خپل حج فاسد کړی نو هغه شرعًا افعال د حج لره انجام کولو باندی مامور دے با وجود دینه چه مودّی جائز نه ده کله چه مکلّف دی لره اداء کړی پس آئنده کال به ددی قضاء کوی ،

**تشریح :۔** شارحؒ وائی چه د مامور به د حسن د بیان نه پس هغه جواز بیان کړے شوے دے ، ددی حاصل دا دے چه د مامور به د اداء کولو نه پس مامور به د پاره به جواز

ثابتیږي اوکه نه د جواز نه مراد د مکلّف د ذمّه نه ساقطیدل دي، یعني که مکلّف مامور به لره اداء کړلو نو دده ذمّه نه به ددې قضاء ساقطیږي اوکه نه، په دې باره کښې د بعض متکلمینو معتزله قول دا دے چه صرف د مامور به په اداء کولو سره د جواز (سکوت قضاء) حکم به نشي لګولے کیدے، بلکه توقف به کیدلے شي، ترڅو پورې چه دا معلومه نشي چه د مامور به دلته پوره شرطونه او ارکان موجود دي، لهٰذا که د مامور به دلته د پوره شرطونو او ارکانو موجودګي معلومه شوه نو د مامور به د پاره د جواز حکم ثابت شي، یعني د مکلّف نه به ددغه مامور به قضاء ساقطه شي، دلیل دا دے، که یو سړے د وقوفِ عرفات نه وړاندې د خپلې ښځې سره جماع وکړي او خپل حج فاسد کړي نو دے شرعًا ددې خبرې مامور دے، چه ددې حج افعال به اداء کوي، حالانکه پوره افعال ددې حج اداء کړے شي نو هم دا حج نه جائز کیږي، یعني دده د ذمے قضاء نه ساقط کیږي، بلکه آئنده کال به دے ددې قضاء کوي دا په واجبه ده، ددې مسئلې نه دا ثابته شوه، چه صرف د مامور به په اداء کولو سره جواز نه ثابتیږي بلکه د جواز ثابتیدلو د پاره د شرطونو او ارکانو په موجود والي باندې د خارجي دلیل کیدل ضروري دي.

وَالصَّحِيحُ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ اَنَّهٗ يَثْبُتُ بِهٖ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَامُوْرِ بِهٖ وَانْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ اَيِ الْمَذْهَبُ الصَّحِيحُ عِنْدَنَا اَنَّهٗ تَثْبُتُ بِمُجَرَّدِ اِيْجَادِ الْفِعْلِ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَامُوْرِ بِهٖ وَهُوَ حُصُوْلُ الْاِمْتِثَالِ عَلٰى مَا كُلِّفَ بِهٖ وَاِلَّا يَلْزَمُ تَكْلِيْفُ مَا لَا يُطَاقُ ثُمَّ اِذَا ظَهَرَ الْفَسَادُ بِدَلِيْلٍ مُسْتَقِلٍّ بَعْدَهٗ يُعِيْدُهٗ وَاَمَّا الْحَجُّ فَقَدْ اَدَّاهُ بِهٰذَا الْاِحْرَامِ وَفَرَغَ عَنْهُ وَالْاَمْرُ بِحَجٍّ صَحِيْحٍ فِي الْعَامِ الْقَابِلِ بِاَمْرٍ مُبْتَدَاٍ وَعِنْدَ اَبِيْ بَكْرٍ الرَّازِيْ لَا يَثْبُتُ بِمُطْلَقِ الْاَمْرِ انْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ لِاَنَّ عَصْرَ يَوْمِهٖ مَامُوْرٌ بِالْاَدَاءِ مَعَ اَنَّهٗ مَكْرُوْهٌ شَرْعًا وَالطَّوَافُ مُحْدِثًا مَامُوْرٌ بِهٖ مَعَ اَنَّهٗ مَكْرُوْهٌ شَرْعًا قُلْنَا ذٰلِكَ الْكَرَاهَةُ لَيْسَ فِيْ نَفْسِ الْمَامُوْرِ بِهٖ بَلْ لِمَعْنًى خَارِجٍ وَهُوَ التَّشَبُّهُ بِعَبَدَةِ الشَّمْسِ وَكَوْنُ الطَّائِفِ مُحْدِثًا وَمِثْلُ هٰذَا غَيْرُ مُضِرٍّ.

**ترجمہ:**۔ او د فقهاء په نزد باندې صحیح دا ده چه د فعل مامور به په را د پلو سره د مامور به د پاره د جواز صفت ثابتیږی او کراهت هم منتفی کیږی یعنی زمونږه په نزد باندې صحیح مذهب دا دے چه صرف د فعل په ایجاد سره د مامور به د پاره د جواز صفت ثابتیږی، او وهغے مطابق د تعمیل د حکم حصول دے دکوم چه دے مکلّف جوړ شوے دے، ورنه تکلیف مالا یطاق به لازم شی، بیا هر کله چه د دی نه پس په مستقل دلیل سره فساد ظاهر شی، نو د دی اعاده به کوی، او بیا شو نو دی لره ئے د احرام سره اداء کولو او د دینه فارغ شولو، او آئنده کال د صحیح حج په په یو ابتدائی امر سره دے، او د ابوبکر رازی په نزد باندې په مطلق امر سره د کراهت انتفاء نه ثابتیږی ځکه چه د نن مازیگر مونځ مامور بالاداء دے، باوجود د دینه چه شرعًا مکروه دے، او بغیر او دسه طواف کول مامور به د ه سره د دینه چه شرعًا مکروه دی، مونږه وایو چه دا کراهت په نفس مامور به کښی نشته دے، بلکه دا په یو خارجی سبب سره دے، او دا نمر د عبادت کونکو سره خپل ځان مشابه کول دی، او د طواف کونکی بغیر او دسه کیدل دی او دا سی قسمه فعل نقصانی نه دے،

**تشریح:**۔ په مذکوره مسئله کښی زمونږه صحیح مذهب دا دے چه په مامور به باندې راتګ کولو سره به د مامور به د پاره جواز ثابتیږی، او کراهت به منتفی کیږی، لیکن دلته کښی د جواز معنی د قضاء د سقوط نه وه، بلکه د حکم د تعمیل ده مطلب دا چه د فعل مامور به د اداء کولو نه پس او د موجود یدلو نه پس دا ویلے کیږی چه د مکلّف د طرف د حکم تعمیل شوے دے، او کراهت هم منتفی شوے دے وجه د دی دا ده چه مامور به اداکیدلو نه پس هم که د حکم تعمیل موجود نه شی، نو تکلیف مالا یطاق به لازم شی، بیا د فعل مامور به اداءکیدلو نه پس کله چه مستقل دلیل سره فساد ظاهر شی، نو مکلّف ته د دی د اعادی حکم کولے شی، محشیؒ د نور الانوار فرمائی چه د جواز معنی که د حکم د تعمیل وی، نو په دی کښی د چاهم اختلاف نشته دے، بلکه د ټولو په نزد باندې د مامور به د اداء کیدلو نه پس د حکم تعمیل کیږی اختلاف خو په هغه جواز کښی دے، د کوم معنی چه د قضاء سقوط ده، یعنی د مامور به د اداء کیدلو نه پس په مامور به جائز نه وی، او د دی قضاء به نه ساقط کیږی، لکه چه د بعض متکلمینو

مسلک دے ، او دَ صحیح مذهب مطابق به قضاء ساقط کیږی ، او باقی شو دا دلیل چه کله محرم د وقوف عرفه نه وړاندی جماع کولو سره حج فاسد کړلو ، او شریعت هغه ته هم هغه احرام سره د حج د پوره کولو حکم وکړلو ، لیکن د حج دا رکانو ادا کولو نه پس مامور به یعنی اداء کړے شوے حج جائز نه وی ، بلکه د دې قضاء به ضروری وی ، لهٰذا معلومه شوه چه د مامور به دا داء کولو نه باوجود دَ مامور به دپاره د جواز حکم نه ثابتیږی ، د دې جواب دا دے ، چه کله هغه د هغه احرام سره حج ادا کړلو په کوم احرام کښی چه وړته د اداء حکم کړے شوے وو ، نو دا کس د دې نه فارغ شولو ، او ذمّه ئے خلاصه شوه ، او س دهٔ ته په آئنده کال کښی د حج حکم د یو مستقل امر په ذریعه باندی شوے دے ، گو یا د حج صحیح د تیر شوی کال د حج قضاء نه وه ، بلکه د دې لره مستقل امر سره فرض کړے شوے دے ،

حضرت ابوبکر رازیؒ فرمایلی دی چه د امر مطلق سره د کراهت انتفاء نه کیږی یعنی که شریعت مطلقاً د یو کار امر وکړی نو د دینه دا خبره نه لازمیږی چه د مامور به اداء کولو نه پس د مامور به نه کراهت منتفی کیږی ، بلکه مونږه گورو چه کراهت باقی باقی کیږی ، مثلاً د نمر پریوتلو په وخت کښی د دغے ورځے د مازیگر د مونځ دا داء کولو حکم شوے دے ، لیکن د دینه باوجود که په دغه ورځ د مازیگر مونځ اداء کړے شی نو شرعاً مکروه دے ، د دینه دا معلومه شوه ، چه امرِ مطلق سره کراهت نه منتفی کیږی ، ذ غه شان دَ حدث په حالت کښی طواف کول مامور به وی ، حالانکه دا شرعاً مکروه دی ،

زمونږ د طرف نه د دې جواب دا دے چه په مذکوره دوا ړو مثالونو کښی کراهت په نفسِ مامور به او ذاتِ د مامور به کښی نشته دے ، بلکه د یو خارجی سبب په وجه باندی کراهت پیدا شوے دے ، او هغه خارجی سبب دا دے ، چه د غروب آفتاب په وخت کښی مونځ کونکی د نمر د عبادت کونکو سره مشابهت کړی ، پس د دې مشابهت د وجې نه د مازیگر مونځ مکروه دے ، ورنه په نفسِ مانځه کښی څه کراهت نه دے ، موجود ، او په دویم مثال کښی دَ طواف کونکی د بے اوده کیدلو دَ وجې نه کراهت پیدا شوے دے ، ځکه چه بے اوده د الله نوم اغستل ، په جماعت کښی دا خلیدل ، د الله دَ کور

طواف کول ناخوښه امر دے، لهذا دی وجهی نه کراهت پیدا شو، درنه په نفس کښی څه کراهت نشته دے، پاتی شوه دا خبره چه په نفس مامور به کښی ولے کراهت نشته دے، نو ددی جواب داد ے، چه فعل خرنګه په ذریعه دامر سره طلبیږی شی، دغه شان په اجازت سره هم طلب کیدے شی، لیکن د نعل د طلب په سلسله کښی اجازت په ځائے باندی امر ابلغ دے، او په اذن یعنی دیو کار په اجازت ورکولو سره کراهت منتفی کیږی، نو امر کوم چه د اجازت نه ابلغ دی که ددی په ذریعه نعل طلب کړے شی، نو په درجه اولیٰ سره به کراهت منتفی کیږی،

وَاِذَا عُدِمَتْ صِفَةُ الْوُجُوْبِ لِلْمَامُوْرِ بِهٖ لَا تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ هٰذَا بَحْثٌ اٰخَرُ مُتَعَلِّقٌ بِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ هُوَ الْوُجُوْبُ يَعْنِيْ اَنَّهٗ اِذَا نُسِخَ الْوُجُوْبُ الثَّابِتُ بِالْاَمْرِ فَهَلْ تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ الَّذِيْ فِيْ ضِمْنِهٖ اَمْ لَا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ اِسْتِدْلَالًا بِصَوْمِ عَاشُوْرَاءَ فَاِنَّهٗ قَدْ كَانَ مَرْضَاتًا ثُمَّ نُسِخَتْ فَرْضِيَّتُهٗ وَبَقِيَ اسْتِحْبَابُهُ الْاٰنَ وَعِنْدَنَا لَا تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ الثَّابِتِ فِيْ ضِمْنِ الْوُجُوْبِ كَمَا اَنَّ قَطْعَ الْاَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ كَانَ وَاجِبًا عَلٰى بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ وَقَدْ نُسِخَ مِنَّا فَرْضِيَّتُهٗ وَجَوَازُهٗ وَهٰكَذَا الْقِيَاسُ وَاَمَّا صَوْمُ عَاشُوْرَاءَ فَاِنَّمَا يَثْبُتُ جَوَازُهُ الْاٰنَ بِنَصٍّ اٰخَرَ لَا بِذٰلِكَ النَّصِّ الْمُوْجِبِ لِلْاَدَاءِ وَقِيْلَ. فَائِدَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ يَظْهَرُ فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ فَرَاٰى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيُكَفِّرْ يَمِيْنَهٗ ثُمَّ لِيَاْتِ بِالَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ فَاِنَّهٗ يَدُلُّ عَلٰى وُجُوْبِ تَقْدِيْمِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ وَقَدْ نُسِخَ وُجُوْبُ تَقْدِيْمِهَا بِالْاِجْمَاعِ وَلٰكِنْ بَقِيَ جَوَازُهٗ عِنْدَهٗ وَلَمْ يَبْقَ عِنْدَنَا اَصْلًا.

**ترجمه:-** اوکله چه د مامور به دپاره صفت د وجوب معدوم شی نو زمونږ په نزد باندی د جواز صفت بلکل نه پاتی کیږی، د امام شافعی نه په دی کښی اختلاف دے، دا دویم بحث دے کوم چه د تیر شوی "اصل"

چه دَامر مُوُجَبُ وجوب دے، سره تعلق لري، یعنی کله چه هغه وجوب کوم چه امر سره ثابت دے، منسوخ شي، نو ایا هغه صفت د جواز کوم چه د وجوب په ضمن کښې دے باقي پاتې کیږي او که نه، پس امام شافعيؒ د عاشوره په روژه سره استدلال نیولو سره فرمائي چه صفت د جواز پاتې پاتې کیږي، ځکه چه د عاشورے روژه فرضه وه بیا د دې فرضیت منسوخ شولو، او د دې استحباب اوس هم باقي دے، او زمونږه په نزد باندې هغه صفت د جواز کوم چه د وجوب په ضمن کښې ثابتیږي، هغه باقي نه پاتې کیږي، لکه د خطاء کو نکي اندام کټ کول په بني اسرائیل باندې واجب وو، لیکن مونږه ته د دې فرضیت او جواز دواړه منسوخ شوي دي، په دې باندې د نورو احکام قیاس کړے شي، او پاتې شوه د عاشوره روژه، نو د دې جواز اوس په بل نص سره ثابت دے نه په هغه نص سره کوم چه اداء لره واجب کو نکے دے او ویلے شوے دي چه زمونږه او د هغوئ په منځ کښې د اختلاف فائده د حضور صلی الله علیه وسلم په دې قول کښې ظاهریږي چه چا قسم وخوړلو لیکن بیا ورته د دې مخالف طرف غوره ښکاره شو نو د قسم کفاره دِ ورکړي او هغه بهتر کار دِ وکړي، دې وجه نه چه دا ارشاد په قسم ماتولو باندې د کفارې د وړاندې والي په وجوب باندې دلالت کوي، حالانکه د کفارې د تقدیم وجوب په اجماع سره منسوخ شوے دے، لیکن د امام شافعي رحمة الله علیه په نزد باندې د دې جواز باقي دے زمونږه په نزد باندې باقي نه دے،

**تشریح:-** دا بحث دې سره متعلق دے، د امر مُوجَبُ وجوب دے او د دې حاصل دا دے که هغه وجوب منسوخ شولو کوم چه په صیغه امر سره ثابت شوے وو، نو آیا هغه جواز به باقي پاتې کیږي، کوم چه د وجوب په ضمن کښې ثابتیږي، یا نه، په دې باره کښې زمونږه مسلک دا دے، چه د وجوب سره جواز هم منسوخ کیږي او د امام شافعيؒ مسلک دا دے چه جواز باقي پاتې کیږي، د جواز اطلاق په معاني متعدده باندې کیږي، کوم څیز چه عقلاً ممتنع نه وي هغه ته جائز ویلے کیږي، (۲) کوم ځائے کښې چه شرعًا دواړه امره یعنې فعل او ترکِ فعل برابر وي، دې ته مباح ویلے شي، (۳) په کوم څیز کښې چه شرعي دلائل متعارض وي، لکه جوټه د حمار چه بعض شرعي دلائل د دې په طهارت باندې دلالت کوي، او بعض شرعي دلائل د دې په نجاست باندې دلالت کوي،

(۴) کوم څيز چه شرعًا ممتنع نه وي، يعنې د کوم څيز په باره کښې چه شارع عليه السلام وائي په دې کښې څه حرج نشته دے، نو هغه څيز جائز دے، ددې په اعتبار سره جواز د واجبو په ضمن کښې موجود وي، حاصل دا چه د کوم څيز په ترک کښې حرج وي هغه واجب دے، او د کوم په کولو کښې چه حرج دې هغه ناجائز دے، او د کوم په کولو کښې چه څه حرج نه وي هغه جائز دے، د جواز ددې معنې په باره کښې شوافع وائي چه د وجوب د منسوخ والي نه پس جواز باقي پاتې کيږي، او احناف وائي چه د وجوب منسوخ کيدلو نه پس جواز باقي نه پاتې کيږي، بلکه جواز هم منسوخ کيږي. د شوافع دليل دا دے چه د عاشورې روژه په اوّل کښې په دې اُمّت باندې فرض وه، ليکن د رمضان په فرضيت سره د عاشورې د روژې فرضيت منسوخ شولو مګر ددې مستحب والے تراوسه باقي دے، ددې وجې نه زمونږه په کښې د عاشوره روژه نه صرف دا چه جائز ده بلکه مستحب هم ده. ددې نه دا معلومه شوه چه د فرضيت او وجوب منسوخ کيدلو نه باوجود هم جواز باقي پاتې کيږي او جواز نه منسوخ کيږي.

د احنافو دليل دا دے چه د ګناه کولو والا اندامونو کټ کول په بني اسرائيلو باندې واجب وو، ليکن د اُمّت محمدي ﷺ نه ددې فرضيت منسوخ شوے دے، او جواز هم منسوخ شوے دے، يعنې اوس دامې کول نه فرض دي او نه جائز دي، د غه شان ناپاک کپړه پاک کولو دپاره په چه په کوم ځائے نجاست لګيدلے وو، د هغه کټ کول فرض وو چه مونږه باندې ددې فرضيت او جواز دواړه منسوخ شوي دي، پاتې شو د امام شافعي استدلال په ورځ د عاشورې سره نو ددې جواب دا دے چه کله د عاشورې د روژې فرضيت منسوخ شولو نو جواز هم منسوخ شولو، ليکن روستو بيا د دې جواز په بل دليل سره ثابت شو، نه په هغه دليل سره کوم چه د دې اداء لره واجب ګرځولے وو.

ددويم دليل نه خو يا قياس مراد دے يعنې څرنګه چه په رمضان کښې منهي عنه ورځو نه علاوه ورځو کښې نفلي روژې جائز دي، د غه شان د عاشورې په ورځ هم روژه نيول جائز دي، يا د دويم دليل نه مراد هغه حديث دے، په کوم سره چه د عاشوره د ورځې روژه ثابتيږي، د ترمذي په ج ۱ ص ۱۵۸ باندې دا حديث دے، عن ابي قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال صيام يوم عاشوراء اني احتسب على الله ان يكفر السنة التي قبله

حضرت ابو قتادۃؓ فرمائی چه رسول الله صلی الله علیه وسلّم او فرمائیل زه د الله نه دا امید لرم چه د عاشوره د ورځې روژه به مخکښې کال کفاره وګرځوی، د دی حدیث نه داثابته شوه چه په ورځ د عاشوره روژه نیول جائز دی، بلکه غوره دی،

صاحب نور الانوار فرمائی چه د احنافو او شوافعو په مینځ کښې د اختلاف فائده په دی حدیث کښې ښکاره کیږی، چه رسول الله صلی الله علیه وسلّم فرمائیلی دی، چه چا په یو څیز باندی قسم وخوړلو، بیا ده ته دا معلومه شوه، چه د دی بل طرف بهتر دے، نو ده له په کار دی چه د خپل قسم کفّاره ورکړی، بیا هغه کار وکړی، کوم چه بهتر دے، دا حدیث په دی دلالت کوی، که چا اراده د قسم ماتولو وی نو هغه د اوّل کفاره ورکړی بیا د خپل قسم ماتکړی یعنی په حنث باندی کفاره مقدم کول واجب دی، ځکه چه فلیکفر د امر صیغه ده کوم چه د کفاری په وجوب باندی دلالت کوی، او ثم لیات کښی لفظ د ثمّ د یمین نه په خلاف کارکولو یعنی د قسم د ماتولو په تاخیر والی باندی دلالت کوی، پس ثابته شوه چه د کفاری مقدّم والے په حنث باندی واجب دے، لیکن د کفاری د مقدّم والی وجوب په اجماع سره منسوخ شوے دے، یعنی په حنث باندی د کفاری مقدّم کول واجب نه دی پاتی، البته د شوافعوؒ په نزد باندی اګرچه وجوب پاتی نه دے لیکن جواز پاتی دے، او د احنافو په نزد باندی د وجوب سره سره جواز هم منسوخ شوے دے، لهٰذا که چا قسم ماتولو نه وړاندی کفاره ورکړله او بیائے قسم مات کړلو، نو د شوافعو په نزد باندی به دا کفاره جائز وی، د بلے کفاری ورکولو څه ضرورت نشته دے، او د احنافو په نزد به جائز او کافی نه وی، بلکه د دیمه کفّاره به ادا کول ضروری وی، او اوّله کفّاره به صدقه نافله شی، دی له د فقیر نه اغستل هم مناسب نه دی، دا د واضح وی چه د احنافو او شوافعوؒ په مابین کښې د حانث کیدلو نه وړاندی د کفّاری د جائز والی او ناجائز والی دا اختلاف په مالی کفاره کښې دے، ورانه کفاره په صوم سره بالاتفاق د حانث والی نه وړاندی ناجائز او ناکافی ده۰۰

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ حُسْنِ الْمَامُوْرِ بِهٖ وَمُلْحَقَاتِهٖ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ تَقْسِیْمِهٖ اِلَی الْمُطْلَقِ وَالْمُوَقَّتِ فَقَالَ وَالْاَمْرُ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ

أَیْ اَحَدُهُمَا اَمْرٌ مُطْلَقٌ غَیْرُ مُقَیَّدٍ بِوَقْتٍ یَفُوْتُ بِفَوْتِہٖ کَالزَّکٰوۃِ وَصَدَقَۃِ الْفِطْرِ فَاِنَّهُمَا بَعْدَ وُجُوْدِ السَّبَبِ اَیْ مِلْکِ الْمَالِ وَالرَّاسِ وَالشَّرْطِ اَیْ حَوَلَانِ الْحَوْلِ وَیَوْمِ الْفِطْرِ لَا یَتَقَیَّدَانِ بِوَقْتٍ یَفُوْتَانِ بِفَوْتِہٖ بَلْ کُلَّمَا اَدّٰی یَکُوْنُ اَدَاءً لَا قَضَاءً وَاِنْ کَانَ الْمُسْتَحَبُّ التَّعْجِیْلَ -

**ترجمہ:-** بیا هرکله چه مصنفؒ د مامور به د حسن د مباحثو او د هغې د ملحقاتو نه فارغ شولو، نو مطلق او مقیّد طرف ته د دې تقسیم بیان شروع کړلو، دې وجه نه ئې وفرمائیل چه د امر دوه قسمه دي مطلق عن الوقت، یعنې په دې دواړو کښې یو هغه امر مطلق کوم چه داسې وقت سره مقید نه دے چه په فوت کیدلو سره د هغه امر هم فوتیږي لکه زکوٰة، صدقة الفطر، ځکه چه دا دواړه د وجود سبب یعنې ملک او د هغه شرط یعنې حولان حول او د یوم الفطر نه پس داسې وقت سره مقید نه دي د کوم په فوت کیدلو سره چه دا هم فوت شي بلکه چه کله ئې هم اداء کوي اداء به وي قضاء به نه وي اګر چه جلتي کول مستحب دي.

**تشریح:-** د مامور به د حسن د مباحثو او د هغې د ملحقاتو نه فارغ کیدلو نه پس مصنفؒ د مامور به تقسیم بیانوي، دلته کښې په متن کښې د امر نه مراد مامور به دے او تقسیم د مامور به بیان شوے دے نه د امر، دې وجه فرمائي چه مامور به په دوه قسمه دے (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقیّد بالوقت، د مطلق عن الوقت مطلب دا چه مامور به ده یو داسې وقت سره مقیّد نه وي چه د هغې په فوت کیدلو سره مامور به هم فوت شي، لکه زکوٰة او صدقه او فطر، ځکه چه د زکوٰة د وجوب سبب (ملک ومال) او د زکوٰة د وجوب شرط (حولان حول یعنې کال تیریدل) نه پس او صدقة الفطر د وجوب سبب (راس رذات) او شرط (یوم الفطر) نه پس دا دواړه داسې وقت سره مقید نه دي چه په فوت کیدلو سره ئې د دې دواړو فوت کیدل هم لازم شي، بلکه د واجب کیدلو نه پس چه کله هم زکوٰة او صدقه فطر حقدار وته ورکوي نو دا ورکول به هم اداء بللے کیږي نه قضاء اګرچه مستحب داده چه دا په جلتي سره اداء کړے شي او روستو والے په کښې ونه کړے شي،

وَهُوَ عَلَی التَّرَاخِیْ خِلَافًا لِلْکَرْخِیِّ اَیْ هٰذَا الْاَمْرُ الْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عِنْدَنَا

عَلَى التَّرَاخِي يَعْنِي لَا يَجِبُ الْفَوْرُ فِي أَدَائِهِ بَلْ يَسَعُ تَاخِيْرُهُ وَعِنْدَ الْكَرْخِيِّ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنَ الْفَوْرِ احْتِيَاطًا لِأَمْرِ الْعِبَادَةِ بِمَعْنَى أَنَّهُ يَأْثَمُ بِالتَّاخِيْرِ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ يَصِيْرُ قَاضِيًا وَعِنْدَنَا لَا يَأْثَمُ إِلَّا فِي آخِرِ الْعُمْرِ أَوْ حِيْنَ أَدْرَكَ عَلَامَاتِ الْمَوْتِ لَمْ يُؤَدِّ فِيْهِ وَدَلِيْلُنَا هُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ لِئَلَّا يَعُوْدَ عَلَى مَوْضُوْعِهِ بِالنَّقْضِ يَعْنِي مَوْضُوْعَ الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ كَانَ هُوَ التَّيْسِيْرَ وَالتَّسْهِيْلَ فَلَوْ كَانَ مَحْمُوْلًا عَلَى الْفَوْرِ لَعَادَ عَلَى مَوْضُوْعِهِ بِالنَّقْضِ وَيَكُوْنُ مُنَاقِضًا لِلْمَوْضُوْعِ -

**ترجمہ:-** او دا امر مطلق د تراخیؒ په طور باندې دے د امام کرخیؒ اختلاف دے یعني دا امر مطلق زمونږ په نزد باندې په تراخي باندې محمول دے یعني د دې په ادا کولو جلتي واجب نه ده، بلکه د دې په اداء کښې وسعت دے او د امام کرخیؒ په نزد باندې د عبادت په امر کښې د احتیاط په طور باندې د دې په ادا کولو کښې ژر والے پکار دے، مطلب دا دے چه د تاخیر په وجه باندې به مکلّف ګناهګار وی نه دا چه دے به قضا کولو والا وی او زمونږ په نزد باندې به ګناهګار نه وی مګر په آخري عمر کښې یا د مرګ علامات موجود یدلو په وخت کښې چه ادائے په کښې نه وی کړې، او زمونږ دلیل هغه دے کوم طرف ته مصنفؒ په خپل قول کښې اشاره وکړه دپاره د دې چه امر مطلق په خپل موضوع باندې الټه واپس نه شي یعني امر مطلق دَ پاره وضع شوے دے چه آسانیا وسهولت راشي، پس که دا په جلتي باندې محمول شي، نو امر مطلق به په خپل موضوع باندې محمول شي نو امر مطلق به په خپل موضوع باندې برعکس عائد شي، او د موضوع سره به ئے تناقض راشي،

**تشریح:-** په دې عبارت کښې فاضل مصنفؒ د اختلاف ذکر کوی، چه په امر مطلق باندې فوري طور باندې عمل کول واجب دي او که نه په تراخي سره عمل کول واجب دي، دې وجه نه فرمائي چه زمونږ په نزد باندې فوري طور باندې عمل کول واجب نه دي، بلکه د دې کښې د تاخیر اجازت شته، او په احنافو کښې د امام کرخیؒ په نزد او د شوافعو په نزد باندې امر مطلق سره فوري طور باندې اداء کول واجب دي، مطلب دا چه که په مامور به مطلق کښې تاخیر وکړے شو نو مکلف به ګناهګار وی، دا خیال د وی چه د تاخیر په وجه او زمونږ په نزد باندې په تاخیر باندې دا شخص نه ګناهګار ریږي، البته که دومره تاخیر وکړے شو چه د عمر آخری

لمحه ته ورسید، او مرګ علامات ښکاره شول، او مامور به مطلق لره ئے اداء نه کړے شونو یقیناً چه ګناهګار به وی،

دامام کرخیؒ دلیل دا دے چه د عباداتو په معامله کښې د احتیاط تقاضا دا ده چه دوی په اداء کولو کښې د زر والے او جلتی اختیار کړے شی خواه مخواه تاخیر په کښې نه دے پکار دویم دلیل دا دے که مولیٰ خپل غلام ته وائی اسقنیؒ ماءً مالره اوبه راوړه، او س که دا غلام په اوبو راوړلو کښې تاخیر کوی نو د عقل د خاوندانو په نظر کښې به خطاء کولو والا شمار لګیږی پس د تاخیر د وجهې نه دا غلام خطاء کار شمارل دوی دلیل دے چه امر مطلق مامور به لره فوری طور باندې واجب کوی، ځوابونو دلیل دا دے چه زمونږ کلام په هغه امر کښې دے کوم چه د قرائنو نه خالی وی، یعنی علی الفور یا علی التراخی واجب کیدلو باندې څه قرینه نه وی موجوده حالانکه په مذکوره مثال کښې عرف او عادت په دې قرینه ده چه وجوب د فوری طور وی، ځکه د تندې ماتیدلو د پاره د اوبو ضرورت فوری طور وی نه دا چه تاخیری طور،

دریم دلیل دا دے چه تاخیر په حقیقت کښې فوت کیدل وی، ځکه مکلّف ته دا معلومه نه ده چه دے به په مامور به باندې په بل وخت کښې قادره شی او که نه، او فوت کیدل حرام دی، حاصل دا چه تاخیر حرام دے او کله چه تاخیر حرام دے نو فوری طور باندې اداء واجب ده، ددې جواب دا دے چه تاخیر لره د فوت کولو سره تعبیر کول دا مونږ نه منو، ځکه چه مکلّف به مامور به مطلق لره په هغه حصّه کښې په اداء کولو باندې قادره وی کوم چه دے مونده کړی او پاتې شو ناڅاپه د مرګ راتلل نو دا نادر وی او په دوی باندې احکام نشی بناء کیدلے، د احنافو د طرف نه په خپله مصنفؒ دلیل بیان کړے دے، د دلیل خلاصه دا ده چه امر مطلق دی د پاره وضع شوے دے چه بنده ګانو ته آسانی ورسی، پس د امام کرخیؒ د قول مطابق که دا په عجلت او جلتی باندې حمل کړے شی او فوری طور باندې په عمل واجب کړے شو نو دا به د وضع خلاف وی، یعنی د بنده ګانو د پاره به د آسانی په ځائے باندې تکلیف او مشکل پیدا شی،

وَمُقَيَّدٌ بِهِ أَيِ الثَّانِي أَمْرٌ مُقَيَّدٌ بِالْوَقْتِ وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰى وَشَرْطًا لِلْأَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوبِ فَهُوَ النَّوْعُ الْأَوَّلُ

وَالْمُرَادُ بِالظَّرْفِ اَنْ لَا يَكُوْنَ مِعْيَارًا لَهٗ بَلْ يَفْضُلُ عَنْهُ وَالْمُرَادُ بِالشَّرْطِ اَنْ لَا يَصِحَّ الْمَامُوْرُ بِهٖ قَبْلَ وُجُوْدِهٖ وَيَفُوْتُ بِفَوْتِهٖ وَالْمُرَادُ بِالسَّبَبِ اَنَّ لِهٰذَا الْوَقْتِ تَاثِيْرًا فِيْ وُجُوْبِ الْمَامُوْرِ بِهٖ وَاِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيْقِيُّ فِيْ كُلِّ شَيْءٍ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَلٰكِنْ يُضَافُ الْوُجُوْبُ فِي الظَّاهِرِ اِلَى الْوَقْتِ لِاَنَّ فِيْ كُلِّ لَمْحَةٍ وُصُوْلَ نِعَمٍ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلٰى جَانِبِ الْعَبْدِ وَهُوَ يَقْتَضِي الشُّكْرَ فِيْ كُلِّ سَاعَةٍ وَاِنَّمَا خُصَّ هٰذِهِ الْاَوْقَاتُ الْمُعَيَّنَةُ بِالْعِبَادَاتِ لِعَظْمَتِهَا وَتَجَدُّدِ النِّعَمِ فِيْهَا وَلِئَلَّا يُفْضِيَ اِلَى الْحَرَجِ فِيْ تَحْصِيْلِ الْمَعَاشِ اِنِ اسْتَغْرَقَ الْوَقْتُ الْعِبَادَةَ ۔

**ترجمہ:۔** او دوی سره مقید دے یعنی دویم امر هغه دے کوم چه د وقت سره مقید دے، او دوی څلور قسمه دی، ځکه چه یا به وقت د فعل موڈی دپاره ظرف وی او دا ورله به شرط وی او وجوب دپاره به سبب وی پس دا اوّل قسم دے، او د ظرف نه مراد دا دے چه د موڈی دپاره معیار نه وی بلکه موڈی نه زیاتی پاتی کیږی، او شرط نه مراد دا دے چه مامور به د وخت د وجود نه وړاندی درست نه وی او د وخت د فوت کیدلو سره فوت کیږی او سبب نه مراد دا دے چه دی وخت لره د مامور به په واجب کیدلو کښی دخل دے اگرچه اصلی موثر په هر څیز کښی الله تعالیٰ دے، لیکن ظاهری طور باندی وجوب وقت طرف ته منسوب کولے شی ځکه هره لمحه الله د طرف نه بنده کانو ته رسیږی او دا هر ساعت د الله د شکر تقاضا کوی او دا معیّن اوقات د عبادات سره خاص کړے شوی دی، د دی د عظمت د وجهی نه او په دی کښی نوی نوی نعمتونو راتللو د وجهی نه، او د دی دپاره چه پوره وخت په عبادات کښی د مشغولیدلو په صورت کښی د معاش د حصول په سلسله کښی تنگی پیدا نه شی، او حرج ته خبره ونه رسی۔

**تشریح:۔** وړاندی مصنفؒ د امر دوه قسمونه بیان کړی وو، (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقیّد بالوقت، د اوّل قسم د بیان نه فارغ کیدلو سره دویم قسم بیانوی دی وجه نه فرمائی دویم قسم هغه امر یعنی مامور به ده، کوم چه دا سی طور باندی د وقت سره مقیّد دے چه په فوت کیدلو سره هغه هم فوت کیږی، د دی څلور قسمه دی، (۱) هغه وخت کوم سره چه مامور به مقیّد وے د فعل موڈی دپاره خو ظرف دے او د فعل دادا دپاره شرط او د نفس وجوب د فعل دپاره سبب دے، شارحؒ د ظرف شرط او سبب د تولو تعریفونه بیان کړی دی۔

لیکن اوّل دا خبره پیژندل پکار دی، چه معیار هغه دے په کوم چه فعل مامور به واقع شی او پوره په احاطه وکړی او د معیار غه حصه د فعل مامور به نه خالی نه دی بلکه د معیار په زیاتیدلو سره به فعل ماموره به زیاتیږی او په کم کیدلو سره به کمیږی، دی نه پس دا خبره ملاحظه کړی چه ظرف نه مراد دا دے چه وقت د فعل موډی دپاره معیار نه وی بلکه موډی کیدلو نه پس هم باقی وی، مطلب دا چه په دی کښی د فعل موډی نه د ماسونی ادا کولو هم ګنجائش وی، او شرط نه مراد دا دے چه مامور به د وقت د موجود والی نه وړاندی درسته نه وی او د وقت په فوت کیدلو سره فوت کیږی او د سبب نه مراد دا چه وقت دَ ماموره به په نفس وجوب کښی موثر وی، واضح دی چه په هر څیز کښی اصلی موثر خو الله دے، لیکن ظاهری طور باندی نفس وجوب د وقت طرف ته هم منسوب کیږی، او نفس وجوب د عبادت د وقت طرف ته حکمه منسوب کیږی، چه الله تعالیٰ نعمتونه هره لحه بنده طرف ته رسیږی او هر ساعت دالله د طرف نه بنده طرف د نعمت رسیدل د دی خبری تقاضا کوی، چه د عبادت په شکل کښی هر ساعت دَالله یاد شکرادا کول پکار دی، مګر پنځه او قاتو لره وعظمت په وجه باندی دَ عبادا تو سره خاص کړی دی، او د ی وجه نه ئے خاص کړی دی چه په دی او قاتو کښی نوی نوی نعمتونه دالله د طرف نه راځی، د سحر په وخت کښی د خوب نه بیداریدل داسی دی لکه مړوک نه پس ژوندی کیدل، لهذا دی نعمت باندی د شکر اداء کولو دپاره د سحر مونځ فرض کړے شو، ځکه چه ژوند یو داسی نعمت دے چه شکر یې اداء کول ضروری دی، بیا د سحر نه پس انسان د معاش په طلب کښی مصروف شی، پس دَ ورځ نیمی پوری چه مصروف شی او د معیشت اسباب یعنی خوراک څښاک څیزونه حاصل کړی نو په دی نعمتونو باندی دشکر ادا ء کولو دپاره د ظهر مونځ فرض کړے شو، بیا چونکه داکثر خلقو عادت دے چه د ظهر نه پس آرام او خوب کوی دی وجه نه په دی وخت کښی چه دالله تعالیٰ د ذکر نه کوم غفلت اختیار شوے دے د هغه نقصان پوره کولو دپاره د عصر مونځ فرض کړے شو، بیا هر کله چه نمر پریوځی او دَ ورځ نعمتونه پوره شی نو په دی باندی د شکر اداء کولو دپاره د مغرب مونځ فرض کړے شو، بیا هر کله چه انسان دَ خوب اراده کوی نو دَ خاتمه د حسن کیدلو په خاطر د عشاء مونځ فرض کړے شو، ځکه د عشاء نه پس خوب داسی دے لکه په ایمان او طاعت باندی مرګ راتلل، او د عبادت دپاره د وقت د تعین کیدلو دلیل دا هم دے که پوره وخت په عبادت کښی مشغولیدل اختیار کړے شی نو په معاش پاو

رزق حاصلیدو لوکبنی به تنګی پیدا شي ، حالانکه حرج او تنګی لره اسلام ختم کړے دے
پس دی حرج لره د لرے کولو دپاره په مخصوص وختونو کښی عبادت فرض کړے شو ، او په تمام
وختونو کښی عبادت فرض نه کړے شو ،

كَوَقْتِ الصَّلٰوةِ فَاِنَّ الْوَقْتَ فِيْهَا يَفْضُلُ عَنِ الْاَدَاءِ اِذَا اُدِّيَ عَلٰى حَسَبِ السُّنَّةِ
مِنْ غَيْرِ اِفْرَاطٍ فَيَكُوْنُ ظَرْفًا وَلَا يَصِحُّ الْاَدَاءُ قَبْلَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَيَفُوْتُ
بِفَوْتِهٖ فَيَكُوْنُ شَرْطًا وَيَخْتَلِفُ الْاَدَاءُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ صِحَّةً وَكَرَاهَةً
فَيَكُوْنُ سَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَتَقْدِيْمُ الْمَشْرُوْطِ عَلَى الشَّرْطِ جَائِزٌ اِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا
لِلْوُجُوْبِ كَمَا فِيْ حَوَلَانِ الْحَوْلِ لِلزَّكٰوةِ وَاَمَّا اِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلْجَوَازِ لَا يَصِحُّ
التَّقْدِيْمُ عَلَيْهِ كَسَائِرِ شَرَائِطِ الصَّلٰوةِ وَتَقْدِيْمُ الْمُسَبَّبِ عَلَى السَّبَبِ لَا يَجُوْزُ اَصْلًا
وَهٰهُنَا لَمَّا اجْتَمَعَتِ الشَّرْطِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ فَلَاجَرَمَ اَنْ لَا يَجُوْزَ التَّقْدِيْمُ عَلَى الْوَقْتِ.

ترجمه :- لکه د مونځ وقت حُلد وخت ، په فعل موؤدی (مونځ) کښی د فعل ادا نه باقی
پاتی کیږی ، کله چه فعل موؤدی د سنّت په طور باندی بغیر د ځه زیاتی نه ادا کړے شی ، لهٰذا وخت
به دَ فعل موؤدی دپاره ظرف وی ، او د وخت د داخلیدو نه وړاندی به ادا نه وی صحیح او د وخت
فوت کیدلو سره ادا فوت کیږی ، لهٰذا وخت به دَ ادا دپاره شرط وی او د وخت د صفت په اختلاف
سره به د صحت او کراهت په اعتبار سره ادا مختلفه کیږی ، لهٰذا وقت به دَ وجوب ادا دپاره
سبب وی او شروط په شرط باندی مقدّم کول دا جائز دی ، کله چه شرط د وجوب دپاره شرط وی
لکه د زکوٰة دپاره په حولان حول کښی ، او کله چه شرط دَ جواز دپاره شرط وی نو په دی باندی تقدیم
صحیح نه دے ، لکه د مونځ پوره شرطونه ، او مسبّب لره په سبب باندی مقدّم کول بالکل جائز نه دی
او دلته کښی چونکه شرطیّت او سببیّت دواړه جمع دی لهٰذا په وقت باندی تقدیم بالکل جائز
نه دے ،

---

تشریح :- فاضل مصنّف د فرمائیل چه د قسم اوّل مثال د مونځ د وقت دے ځکه
چه دَ مونځ وخت د مونځ دپاره ظرف هم دے ، په دی طور باندی که مونځ بغیر د ځه افراط

نہ د سنّت پہ طریقہ باندی اداء کرے شی، نو د مونځ د اداء کیدلو نہ پس د وخت څہ نہ څہ حصّہ ضرور زیاتی پاتی کیږی، او دَ مونځ د فعل د اداء کیدلو نہ پس دَ وخت باقی پاتی کیدل دُ وخت دَ ظرف کیدلو تنبیہ دہ، پس ثابتہ شوہ چہ وقت دَ مونځ د فعل دپارہ ظرف دے او چونکہ د وخت د داخلیدو نہ وړاندی د مونځ اداء کول صحیح نہ دی او دَ وقت پہ فوت کیدلو سرہ اداء فوت کیږی، دی وجہ نہ د مونځ د اداء کیدلو دپارہ بہ وخت شرط هم وی، حکم وړاندی تیر شوی دی، چہ شرط نہ مراد دادی چہ مامور بہ دَ شرط دَ وجود نہ مخکښی صحیح نہ وی او دَ شرط پہ فوت کیدلو سرہ مامور بہ فوت شی، او چونکہ د صفت وقت د اختلاف پہ وجہ باندی اداء مختلف کیږی دی وجہ نہ وقت بہ دَ مونځ د وجوب دپارہ سبب وی، یعنی کہ وخت کامل وی نو اداء بہ کاملہ وی او کہ وخت ناقص وی نو اداء بہ ناقصہ وی، گویا وخت د اداء پہ وجوب کښی مؤثر دے او کوم څیز چہ پہ وجوب اداء کښی مؤثر وی هغہ سبب وی لهٰذا وقت بہ د مونځ دَ وجوب دپارہ سبب وی، بهرحال چونکہ د مونځ وقت د مونځ د فعل دپارہ ظرف هم دے او د مونځ د اداء کولو دپارہ شرط هم دے، او دَ وجوبِ اداء سبب هم دے، دی وجهہ د مونځ وخت د مامور بہ مقیّد بالوقت اوّل مثال دے،

ونقدیم المشروط علی الشرط جائز الخ:۔ دیو سوال مقدرہ جواب دے، سوال دادے چہ تاسو وفرمائیل چہ وقت د مونځ د اداء کولو دپارہ شرط دے، او مشروط پہ شرط باندی مقدّم کول جائز دی لکہ څرنگہ چہ حولان حول دَ زکوٰۃ اداء کولو دپارہ شرط هم دے او زکوٰۃ لرہ پہ حولان حول باندی مقدّم کول هم جائز دی، پس دغہ شان اداء د مانځہ هم دوی پہ شرط یعنی وقت باندی مقدّم کول جائز کیدل پکار دی، حالانکہ پہ وقت باندی د مونځ اداء کول جائز نہ دی، ددی جواب دادے چہ د شرط دوہ قسمہ دی (۱) شرط د وجوب (۲) شرط دَ جواز، شرط دَ وجوب مطلب دادے چہ وجوب پہ شرط باندی موقوف وی یعنی د شرط نہ پس وجوب ثابت وی، اگر چہ جواز بغیر دَ شرط نہ هم ثابت کیدلے شی او شرط دَ جواز مطلب دا چہ جواز پہ شرط باندی موقوف وی او بغیر د شرط نہ جواز نہ ثابتیږی، پس شرط د وجوب باندی مشروط مقدم کول جائز دی خو پہ شرط د جواز باندی مشروط مقدم کول جائز نہ دی، او حولانِ حول دہ دَ زکوٰۃ د اداء کولو دپارہ شرط دَ وجوب دے، لهٰذا پہ حولان حول باندی د زکوٰۃ د اداء کولو وړاندی والے جائز دے، او وقت د وجوب صلوٰۃ دپارہ شرط د جواز دے لهٰذا وخت لرہ

په صلوٰة باندې مقدّم کول جائز نه دي، د غه شان د مانع نور شرطونه مثلاً کپړې، بدن او ځائے صفا کيدل د مانځ د پاره شروط دَ جواز دي، لهٰذا په دې څيزونو باندې د مونځ ادا کول مقدّم کول جائز نه دي، بهرحال په شرط دَ جواز باندې مشروط مقدّم کول جائز نه دے او په سبب باندې مسبب مقدّم کول هم جائز نه دي او دلته کښې چونکه په مانځ کښې سببيّت او شرطيت دواړه جمع دي، يعنې وقت د مانځ د پاره -

ثُمَّ هٰهُنَا شَيْئَانِ نَفْسُ الْوُجُوْبِ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ فَنَفْسُ الْوُجُوْبِ سَبَبُهُ الْحَقِيْقِيُّ هُوَ الْاِيْجَابُ الْقَدِيْمُ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَهُوَ الْوَقْتُ اُقِيْمَ مَقَامَهُ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ سَبَبُهُ الْحَقِيْقِيُّ تَعَلُّقُ الطَّلَبِ بِالْفِعْلِ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَهُوَ الْاَمْرُ اُقِيْمَ مَقَامَهُ ثُمَّ الظَّرْفِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ لَا تَجْتَمِعَانِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ لِاَنَّهُ اِنْ اُدِّيَ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِاَنَّ السَّبَبَ يَجِبُ اَنْ يَّتَقَدَّمَ عَلَى الْمُسَبَّبِ وَاِنْ لَّمْ يُؤَدِّ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُوْنُ ظَرْفًا اِذِ الظَّرْفُ مَا يُؤَدّٰى فِيْهِ لَا بَعْدَهُ فَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّ الظَّرْفَ هُوَ جَمِيْعُ الْوَقْتِ وَالشَّرْطُ هُوَ مُطْلَقُ الْوَقْتِ وَالسَّبَبُ هُوَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ الْمُتَّصِلُ بِالْاَدَاءِ قَبْلَ الشُّرُوْعِ فِي الْاَدَاءِ وَالْكُلُّ فِي الْقَضَاءِ -

**ترجمه:-** بيا دلته کښې دوه څيزونه دي (۱) نفس وجوب (۲) او وجوب اداء،

پس د نفس وجوب حقيقي سبب خو ايجاب قديم دے، او ظاهري سبب ئے هغه وخت دے کوم چه د حقيقي سبب قائم مقام دے، او د وجوب اداء حقيقي سبب د طلب د فعل سره متعلق کيدل دي او ظاهري سبب ئے هغه امر دے کوم چه د حقيقي سبب قائم مقام دے بيا ظرفيّت او سببيّت په ظاهره باندې دواړه نشي جمع کيدے ځکه فعل مامور به په وخت کښې اداکړے شي، نو وخت ظرف نه دي، ځکه چه ظرف هغه دے په کوم کښې چه فعل اداءکړے شي نه چه ددې نه پس، دې وجې نه اصوليينو ويلي دي چه ظرف خو پوره وخت دے او شرط مطلق وخت دے، او سبب هغه اوّل جزء دے کوم چه اداء نه د شروع کولو نه د ملاندې اداء سره پيوسته دے او په قضاء کښې پوره وخت سبب دے،

**تشريح:-** شارح نورالانوار ملا جيون رحمة الله عليه وفرمائيل چه د مونځ په

سلسلے کښې دوه خیزونه دی د موخ نفس وجوب، د موخ وجوب اداء او د موخ د نفس وجوب دوه سببه دی (۱) سبب حقیقي (۲) سبب ظاهري، د نفس وجوب حقیقي سبب خو ایجاب قدیم دے لکه چه په تلویح کښې ذکر دی، او ظاهري سبب ئے هغه وخت دے کوم چه د حقیقي سبب قائمقام دے، او د وجوب اداء هم دوه سببه دی، (۱) سبب حقیقي (۲) سبب ظاهري، سبب حقیقي خو د فعل د طلب سره متعلق کیدل دی او ظاهري سبب ئے هغه امر دے کوم چه د حقیقي سبب قائمقام دے، محشّیؒ د نورالانوار فرمائي چه د نفس وجوب سبب حقیقي ایجاب قدیم گرځول صحیح نه دی، ځکه چه ایجاب قدیم نه د الله تعالیٰ هغه خطاب مراد دے کوم چه د بندګانو د افعالو سره متعلق کیږی، او هم دغه معنی د فعل سره د طلب د متعلق کیدلو ده او د طلب د فعل سره متعلق کیدل د اسبب دے د وجوب اداء نه د نفس وجوب، پس د نفس وجوب حقیقي سبب خو یا هغه نعمتونه دی کوم چه الله پاکٔ خپلو بندګانو ته ورکړی دی، لکه څرنګه چه قاضي بیضاویؒ يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لا ندی ذکر کړی دی، چه الله پاکٔ خپلو بندګانو ته چه د وجود او د وجود د بقاء کوم نعمتونه ورکړی دی په هغه باندی د شکر اداء کولو د پاره ئے عبادت فرض کړے دے، پس معلومه شوه چه د الله پاکٔ ورکړے شوی نعمتونه د نفس وجوب صلوٰة حقیقي سبب دے، یا د نفس وجوب حقیقي سبب الله پاکٔ دے لکه چه په خپله شارحؒ نورالانوار د دی قائل دے،

صاحب نورالانوار فرمائي چه په ظاهره باندی سبب او ظرف د واړه لشی جمع کیدلے، ځکه که موخ په وخت کښې اداء کړے شو نو وخت د مانځه د پاره سبب نه ګرځي ځکه چه سبب د مسبّب باندی وړاندی والے ضروری دے او که موخ په وخت کښې اداء نه کړے شو نو وخت به د موخ د پاره ظرف نه وی ځکه ظرف هغه دے چه موخ په کښې اداء کړے شی، نو دا چه د هغې نه پس د موخ فعل اداء کړے شی، بهر حال په ظاهره باندی د سبب او ظرف جمع کیدل ممکن نه دی حالانکه مصنفؒ وخت لره د مانځه د پاره سبب هم قرار کړے دے، او ظرف هم، د دی اشکال لره د دفع کولو د پاره اصولیینو ویلی دی چه ظرف خو د اوّل نه واخلی تر آخره پورې پوره وخت دے او او شرط مطلق وخت دے او په اداء کښې سبب د وخت هغه اوّل حصه ده کوم چه د

شروع نه وړاندې دادا، سره متصل کیږي او په قضاء کښې پوره وخت سبب دے، لیوهر کله چه د مونځ دپاره ظرف پوره وخت دے او سبب هغه حصّه د وخت ده کومه چه د ادا، نه وړاندې وي او ادا، سره پیوسته کیږي، نو په دې صورت کښې د ظرف او سبب دواړو جمع کیدل ممکن دي، او د قضاء دپاره پوره وخت سبب کرځولو کښې څه باک نشته دے، ځکه چه هر کله دوخت د ننه مونځ ادا، نه کړے شو، نو دا وخت د قضاء دپاره ظرف پاتې نه شو او کله چه ظرف پاتې نه شو نو سبب کیدلو ته منع نه شو،

وَهُوَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ وَقَدْ فَصَّلَهُ الْمُصَّ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اَمَّا اَنْ يُّضَافَ اِلَى الْجُزْءِ الْاَوَّلِ اَوْ اِلٰى مَا يَلِيْ ابْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ اَوْ اِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ اَوْ اِلٰى جُمْلَةِ الْوَقْتِ يَعْنِيْ اَنَّ الْاَصْلَ اَنَّ كُلَّ مُسَبَّبٍ مُتَّصِلٌ بِسَبَبِهٖ فَاِنْ اُدِّيَتِ الصَّلٰوةُ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ يَكُوْنُ الْجُزْءُ السَّابِقُ عَلَى التَّحْرِيْمَةِ وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِيْ لَا يَتَجَزَّأُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الصَّلٰوةِ فَاِنْ لَّمْ يُؤَدِّ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ اِلَى الْاَجْزَاءِ الَّتِيْ بَعْدَهٗ فَيُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلٰى كُلِّ مَا يَلِيْ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ مِنَ الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ فَاِنْ لَّمْ يُؤَدِّ فِي الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ حَتّٰى ضَاقَ الْوَقْتُ ثُمَّ يُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ وَهٰذَا لَا يُتَصَوَّرُ اِلَّا فِي الْعَصْرِ فَاِنَّ فِيْ غَيْرِهٖ مِنَ الصَّلٰوةِ كُلُّ الْاَجْزَاءِ صَحِيْحَةٌ وَهٰذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ مِقْدَارُ مَا يَسَعُ التَّحْرِيْمَةَ عِنْدَنَا وَمِقْدَارُ مَا يُؤَدِّيْ فِيْهِ اَرْبَعَ رَكَعَاتٍ عِنْدَ زُفَرَ فَلَا تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ عِنْدَهٗ اِلٰى مَا بَعْدَهٗ لِاَنَّهٗ خِلَافُ الْاَمْرِ وَالشَّرْعِ فَاِنْ كَانَ هٰذَا الْجُزْءُ الْاَخِيْرُ كَامِلًا كَمَا فِيْ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَجَبَتْ كَامِلَةً فَاِنْ اِعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالطُّلُوْعِ بَطَلَتِ الصَّلٰوةُ وَيُحْكَمُ بِالْاِسْتِيْنَافِ وَاِنْ كَانَ هٰذَا الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِيْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ وَجَبَتْ نَاقِصَةً فَاِنْ اِعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالْغُرُوْبِ لَمْ تَفْسُدِ الصَّلٰوةُ لِاَنَّهٗ اَدَّاهَا كَمَا وَجَبَتْ -

ترجمه :- او دا د څلور قسمونه دي کوم چه مصنّف رح په خپل قول سره داسې بیان کړي دي، چه وجوب به یا اوّل جزء طرف منسوب کیږي یا هغه طرف ته به منسوب کیږي کوم چه د فعل د شروع کولو ابتداء سره متصل وي یا د وخت د تنګۍ والي په وجه به ناقص جزء طرف

تہ منسوب کیبږی یا به پوره وخت طرف ته منسوب کیبږی یعنی قاعده داده چه هر مسبب دخپل سبب سره متصل وی، پس که مونځ په اوّل وخت کښی ادا کړے شو، نو هغه جزء کوم چه تحریمے سره متصل دے او هغه جزء لا یتجزیٰ دے، د وجوبِ صلوٰة سبب به وی، ځکه که مونځ په اوّل وخت کښی ادا نه کړے شو نو سببیّت به دی اجزاء طرف ته منتقل شی، کوم چه د دینه پس دی، لهٰذا وجوب به په اجزاء صحیح کښی هر دا سی جزء طرف ته منسوب کیبږی، کوم چه د فعل د شروع کولو ابتداء سره متصل دے، بیا که د مونځ فعل اجزاء صحیح کښی ادا نه کړے شو، تر دی چه وخت تنګ شولو، نو په دغه وخت کښی به وجوب ناقص جزء طرف ته منسوب کیبږی، او و دی ناقص جزء طرف ته منسوب کیدل هم د عصر په مونځ کښی متصوّر کیدے شی، ځکه چه دی نه علاوه په نورو مونځونو کښی تمام اجزاء صحیح دی، او دا ناقص جزء زمونږ ه په نزد د ومره قدر دے، کوم چه د تکبیر تحریمه ګنجائش لری او د امام زفرؒ په نزد د هغه خیز اندازه کښی چه څلور رکعته په کښی ادا کړے شی دی وجه نه د امام زفرؒ په نزد باندی د دی مقدار نه پس مابعد طرف ته سببیّت نه منتقل کیبږی، ځکه چه دا د شرع د امر نه خلاف دی پس که چرته دا آخری جزء کامل وی لکه د فجر په مونځ کښی نو مونځ به کامل واجب وی لهذا که د نمر د راختلو د وجهی نه فساد ظاهر شولو، نو مونځ به باطلیږی او دوباره به د مونځ د ورکولو حکم ورکولے شی او که چرته دا جزء ناقص وی، لکه د عصر په مونځ کښی، نو مونځ به ناقص واجب وی لهٰذا که د نمر پریوتلو د وجهی نه فساد ظاهر شولو نو مونځ به نه فاسدیږی ځکه ده هغه طریقے سره ادا کړے دے کوم طریقی سره چه واجب شوے دے،

**تشریح:-** صاحب نور الانوار وائی چه د امر موقت د اوّلنی قسم هم څلور قسمونه دی، ځکه چه وجوب به یا د وخت اوّل جزء طرف ته منسوب کیږی۔ (۲) یا د وقت هغه جزء طرف ته به منسوب کیږی کوم چه د مونځ د شروع کولو ابتداء سره متصل وی مثلاً د نن ظهر وخت $12\frac{1}{2}$ بجے شروع کیږی، مګر یو سړی پوره په دوه بجے مونځ شروع کړلو نو دوه بجو سره چه کوم وخت متصل دے، لیعنی یوه بجه ۵۹ منټ ۵۹ سکنډ باندی کوم وخت دے دی طرف ته به د مونځ وجوب منسوب کیږی۔ (۳) یا د وخت تنګیدلو صورت کښی به جزء ناقص طرف ته منسوب کیږی، (۴) یا پوره وخت طرف ته به منسوب کیږی، په دی باره کښی ضابطه دا ده چه هر مسبّب د خپل سبب سره متّصل

وی۔ دلته کښې یو اشکال دے او هغه دا چه دلته کښې مسبب نفس وجوب د مانځه دے
نه اداء، و مانځا او دلته کښې هغه جزء سره چه کوم د سبب سره پیوسته دے داداء متصل
کیدلو لحاظ کړے شوے نه د نفس وجوب، حالانکه اتصال د مسبب بالسبب معتبر دے
نه اتصال د اداء بالسبب، د دې جواب دا دے چه نفسِ وجوب مفضی الی الاداء وی، پس
گویا د وجوب په واسطې سره اداء هم مسبب دے او کله چه اداء مسبب دے نو د سبب
سره د اداء د اتصال اعتبار کړے شوے دے، لهٰذا که مونځ په اوّل وخت کښې اداء
کړے شو، نو هغه جزء کوم چه تجزّی نه قبلوی او تحریمه باندے مقدّم دے د وجوب
مانځه سبب به گرځی او دلیل د دې دا دے چه د وقت اوّل جزء خو موجود دے او د دینه
پس تمام اجزاء بعدوم دی او معدوم د موجود مزاحم نشي جوړیدے، لهٰذا اروستو
والا اجزاء به د اوّل جزء مزاحم نشي جوړیدے او کله چه مابعد والا اجزاء د جزء اوّل
مزاحم نه دی نو د وخت جزء اوّل د وجوب مانځه سبب قرار ول هم درست دی، او که
په اوّل د وخت کښې مونځ اداء نه کړے شو نو سببیّت به هغه اجزاء طرف ته منتقل شی
کوم چه د جزء اوّل نه پس دی، پس په دې صورت کښې به وجوب د مانځه د وخت اجزاء
صحیح کښې هغه جزء طرف ته منسوب کیږی، کوم چه د مونځ د شروع د ابتداء سره متّصل
دے لکه څرنګه چه خادم په وړاندې کړو کښې د دې بیان کړے دے چه پوره په دوه
بجے د ظهر مونځ شروع کوو نو په صورت کښې یو ه بجه او ۵۹ منټ ۵۹ سکنډ باندې چه
کوم وخت دے دا وخت د دې ظهر د وجوب سبب دے، او د دې ظهر د مانځه وجوب
د غه وخت طرف ته منسوب دے،

د دې ځائے کښې دوه اعتراضه دی یو خو دا چه د شارحؒ نور الانوار منتقل السببیّة
ویل درست نه دی ځکه چه سببیّت د صفت په وجه باندې عرض دے او اعراض
انتقال نه قبلوی، د دې جواب دا دے چه دلته کښې د انتقال سببیّت نه د امراد دے چه
سببیّت اوّل په یو محل کښې ثابت وو، او اوس په بل محل کښې ثابت دے مثلاً اوّل
د وخت په اوّل جزء کښې سببیّت ثابت وو او اوس په هغه جزء کښې ثابت دے کوم
چه ابتداء د شروع سره متّصل دے، او دا په حقیقت کښې انتقال نه دے، مګر چونکه
د انتقال سره مشابهت لری د دې وجه نه دې ته انتقال نوم کیښودلے شو او تنقل السببیّة

ویل، دویم اعتراض دا دے چه په اوّل جزء کښې د مونځ نه کولو په صورت کښې مابعد والا اجزاء طرف ته سببیّت منتقل کیدلو دوجهې نه دیو واجب د پاره متعدد اسباب کیدل لازم میږي، ځکه چه د مونځ شروع کولو ابتداء کښې خلق مختلف وي مثلاً ډیر خلق داسې دي کوم چه د ظهر مونځ د وخت په اوّل کښې نه ادا کوي بلکه بعض کښې ئے ادا کوي بعض ئے پاؤکم دوه بجے ادا کوي بعض دوه بجے او لعض دوه نیمے بجے وغیره وغیره پس ددې واړو حضرا تو د ظهر د مونځ اسباب مختلف شول، یعنې د اوّل سړي د ظهر د مانځه سبب پاؤکم دوه بجو نه یو سکینډ وړاندې وخت شو، او دویم وخت شو دوه بجو نه وړاندې یو سکینډ او دریم سړي د دوه نیمو بجو نه یو سکنډ وړاندې وخت شو، ګویا د یو ظهر د مونځ مختلف اسباب شول، حالانکه د یو واجب هم یو سبب وي نه دا چه متعدد اسباب وي،

ددې جواب دا دے چه حقیقي سبب خو الله تعالیٰ دے لیکن وخت معرّف یعنې د سبب نښاندهي کوي، نو اوس د شي واحد د پاره د متعدد معرّفا تو لازم کیدل مراغلل او په دې کښې څه قباحت نشته دے ځکه د یو څیز د پاره متعدد د معرّفات کیدے شي او که د وخت په اجزاء صحیحه کښې مونځ ادا ء نه کړے شو تر دې چه وخت تنګ شولو نو د وخت د تنګ والي په صورت کښې به د مونځ وجوب ناقص جزء طرف ته منسوب کیږي، او ناقص جزء به د مونځ د وجوب سبب ګرځي، او د سبب د ناقص والي په وجه به مونځ هم ناقص واجب کیږي، ځکه چه وجوب د سبب مطابق وي که سبب کامل وي نو واجب به هم کامل وي او که سبب ناقص وي نو وجوب به هم ناقص وي. لیکن واضح دِ وي چه په وخت کښې د ناقص جز تصوّر صرف د عصر په مانځه کښې ذے په نورو مونځونو کښې نشته دے ځکه چه د عصر نه علاوه په باقي مونځونو کښې تمام اجزاء صحیح دي، یو جزء هم ناقص نه دے او جزء ناقص د مونږ ه په نزد باندې صرف دومره وي چه تکبیر تحریمه ګنجائش په کښې وي، او د امام زفرؒ په نزد دومره چه څلور رکعته په کښې ادا کړے شي، دې وجه نه د امام زفرؒ په نزد باندې په کوم وخت کښې چه څلور رکعته ادا کیدے شي دینه مابعد طرف ته به سببیّت نه منتقل کیږي، ځکه دینه مابعد طرف ته سببیّت منتقل کیدل د امر او شرع خلاف دي، ځکه چه د څلورو رکعتو مقدار وخت نه باقي پاتې کیدلو په صورت کښې وخت لره سبب قرار ول او مونځ لره واجب کول تکلیف مالا یطاق دے

حالانکه شریعت دهغه څیز مکلف نه دے کړے کوم چه د انسان د طاقت نه بهر وی، دالله پاک ارشاد دے لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا - زمونږه دلیل د قدرت مطلقه ولاندی پوره تفصیل سره تیر شوے دے، هلته کښی د ملاحظه کړے شی، بهرحال د وقت د تنگیدلو په صورت کښی به د وخت آخری جزء د موثځ د وجوب سبب گرځی، او س که دغه آخری جزء کامل وی نکه دفجر په مانځه کښی نو واجب به هم کامل وی ځکه چه وجوب د سبب مطابق وی او د فجر وخت چونکه پوره په پوره کامل وی لو جزء هم یې ناقص نه وی وی وجهی نه سبب به کامل وی او کله چه سبب کامل وی نو د فجر موثځ به هم کامل وی پس که چرته د مانځ په دوران کښی د سحر نمر را وختلو نو د فجر موثځ به باطلیږی او دوباره به د فجر مونځ کولو حکم کولے شی ځکه څرنگه چه موثځ واجب شوے وو هغه رنگه ادا نه کړے شو، بلکه د سبب د کامل په وجه خو کامل واجب شوے وو او چه لوا شو ناقص طور باندی،

محشیؒ نور الانوار وائی چه د موثځ د باطل کیدو دا مطلب نه دے چه اصل مونځ باطل شولو، بلکه مراد دا چه فرضیت ئے باطل شولو، یعنی فرض ادا نه شولو، البته دا مونځ به نفل شی او د بعض حضراتو دا خیال دے چه هم اصل مونځ به باطل شی یعنی د فجر مونځ به نه فرض شی او نه نفل، حضرت امام شافعیؒ فرمائی چه د نمر را ختلو په وجه باندی د فجر مونځ هم نه باطلیږی او دهٔ مستدل د ابوهریرهؓ حدیث دے چه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمایلی دی " من ادرك ركعةً من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعةً من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر " (شیخین) یعنی چا چه د نمر ختلو نه وړاندی یو رکعت وموندلو، هغه فجر وموندلو او چا چه د غروب نه وړاندی د عصر یو رکعت وموندلو هغه عصر وموندلو، دی حدیث نه دا معلومه شوه چه څرنگه په نمر پریوتلو سره مونځ نه باطلیږی دغه شان نمر ختلو سره هم د فجر مونځ نه باطلیږی، لیکن زمونږه د طرف نه د دی جواب دا دے چه دی حدیث او هغه حدیث کښی تعارض واقع دے په کوم کښی چه دری وختونو کښی یعنی نمر ختلو، پریوتلو او نصف النهار کښی د مونځ کولو منع راغلی ده، او قاعده دا ده چه کله په دوه حدیثونو کښی تعارض واقع شی، نو قیاس طرف ته به رجوع کولے

شي ، او د قیاس تقاضا داده چه د نمر پریوتلو د وجهې نه دِ دَعصر مونځ باطل نه شي لیکن د نمر ختلو دَ وجهې نه به د فجر مونځ باطلیږي ، ځکه دَ فجر د مونځ پوره وخت کامل وي لهٰذا د سبب د کامل والي د وجهې نه به د فجر مونځ هم کامل واجب کیږي ، او کله چه د فجر مونځ کامل واجب شو لو نو کامل اداء کولو سره به اداء کیږي حالانکه د نمر ختلو دَ وجهې نه د فجر مونځ کامل طور باندې اداء نه کړے شو ، بلکه ناقص اداء شو ، او کله چه د نمر ختلو په وجه کامل اداء نه شو حالانکه واجب شوے کامل وو ، نو دا مونځ به معتبر نه وي ، بلکه واپس کول به ئې ضروري وي او د عصر وخت پوره کامل نه وي بلکه آخري جزئے ناقص وي ، او کله چه سبب ناقص دے نو د عصر مونځ هم ناقص واجب شو لو ، او کله چه ناقص واجب شو لو نو د نمر پریوتلو په وجه هم ناقص اداء شو لو ، پس چه څرنګه واجب شوے وو هغه شان اداء شو لو ، او کله چه اداء د وجوب موافق دشوه نو مونځ به شرعًا معتبر وي ، او د غروب د وجهې نه به فاسد کیږي ، بهرحال دَ فجر په مونځ کښې د قیاس تقاضا داده چه د طلوع آفتاب د وجهې نه مونځ باطل شي ، او په مانځهٔ د عصر کښې دَ قیاس تقاضا داده چه د غروب په وجه دِ دِ مونځ باطل نه شي ، پس په قیاس باندې عمل کولو سره مونږ ه احنافو وئیل چه دَ نمر ختلو د وجهې نه د فجر مونځ خو به باطلیږي لیکن د نمر دَ پریوتلو په وجه به د عصر مونځ نه باطلیږي ، دې ته صاحب نور الانوار وئیلے دي که د وخت آخري جزء ناقص وي لکه و عصر په مونځ کښې نو د عصر مونځ به هم ناقص واجب کیږي ، او س که د مانځهٔ په دوران کښې نمر پریوتلو ، نو مونځ به نه فاسد کیږي ، ځکه چه څرنګه واجب شوے وو هم هغه شان اداء شو لو ،

وَكَانَ قَوْلُهُ إِلَى مَا يَلِيْ ابْتِدَاءِ الشُّرُوْعِ شَامِلًا لِلْجُزْءِ الْأَوَّلِ وَلِلْجُزْءِ النَّاقِصِ لِأَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ وَالْجُزْءَ النَّاقِصَ إِنَّمَا يَصِيْرُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الصَّلٰوةِ إِذَا شَرَعَ فِيْهِ وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَشْرَعْ فِيْهِ لَمْ يَصِرْ سَبَبًا فَيَنْبَغِيْ أَنْ يَقْتَصِرَ عَلَيْهِ إِلَّا أَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ لِإِهْتِمَامِ شَانِهِ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ وَصَرَّحَ بِهِ حَتّٰى ذَهَبَ كُلُّ الْأَئِمَّةِ سِوٰى أَبِيْ حَنِيْفَةَ إِلَى اسْتِحْبَابِ الْأَدَاءِ فِيْهِ وَكَذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ لِأَجْلِ خِلَافِ زُفَرَ فِيْهِ

مُرَخَّصٌ بِذِكْرِهِ وَهٰذَا كُلُّهٗ إِذَا أَدَّى الصَّلٰوةَ فِي الْوَقْتِ وَأَمَّا إِذَا فَاتَتِ الصَّلٰوةُ عَنِ الْوَقْتِ فَيُضَافُ الْوُجُوبُ إِلٰى جُمْلَةِ الْوَقْتِ لِأَنَّهٗ قَدْ زَالَ الْمَانِعُ عَنْ كُلِّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَوْنُهٗ ظَرْفًا لِلصَّلٰوةِ لِأَنَّهٗ لَمْ يَبْقَ الْوَقْتُ فَلَمَّا كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِلْقَضَاءِ وَهُوَ كَامِلٌ فَيَجِبُ الصَّلٰوةُ كَامِلَةً فَلَا يَتَأَدّٰى إِلَّا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ۔

ترجمہ :- او د مصنف رحمه الله قول " مايلي ابتداء " شروع جزء اوّل او جزء ناقص دواړو ته شامل دے حُکه چه جزء اوّل یا جزء ناقص د وجوب صلوٰة دپاره په هغه وخت کښې سبب جوړیږی ، کله چه په دی کښې مونځ شروع کړے شی ، او کله چه په دی یو کښې هم مونځ شروع نه کړے شی نو دا سبب به سبب نه وی پس مناسبه داده چه په دغه قول باندی کفایت وکړے شی مگر د جمهورو په نزد باندی د جزء اوّل د اهتمام بالشان کیدلو په وجه باندی مصنف رحمه الله د جزء اوّل صراحت کړے دے ، ترڅو چه د امام ابوحنیفه رحمه الله نه علاوه د ټولو امامانو دا مذهب دے ، چه په اوّل جزء کښې مونځ کول مستحب دی ، دغه شان جزء ناقص د امام زفر رحمه الله د اختلاف د وجې نه صراحت سره ذکر شولو او د ټول تفصیل په هغه وخت کښې دے کله چه مونځ په وخت کښې د ننه ادا کړے شی ، لیکن کله چه مونځ د وخت نه پاتی شی نو بیا به پوره وخت طرف ته د وجوب نسبت کیږی ، حُکه چه د ټول وخت د سبب جوړیدلو نه چه کوم څیز مانع وو یعنی د وخت د مانځهٔ دپاره ظرف کیدل هغه ختم شولو ، حُکه وخت باقی پاتی نه شولو ، پس هر کله چه پوره وخت د قضاء دپاره سبب دے او هغه کامل دے نو په دغه وخت کښې به مونځ کامل واجب وی لهٰذا مونځ به په کامل وخت کښې ادا کیږی ،

تشریح :- شارح نورالانوار رحمه الله په دی عبارت کښې یو سوال او جواب ذکر کړے دے ، سوال دا دے چه د وخت اوّل نوعه په څلورو قسمو نو کښې تقسیم کول صحیح نه دی حُکه چه ماتن رحمه الله قول مايلي ابتداء " شروع جزء اوّل او جزء ناقص دواړو ته شامل دے ، حُکه چه جزء اوّل به هم د وجوب صلوٰة دپاره هغه وخت سبب جوړیږی کله چه په جزء اوّل کښې مونځ شروع کړے شی او جزء ناقص به هم هغه وخت سبب جوړیږی کله چه جزء ناقص کښې مونځ شروع کړے شی لهٰذا که په جزء اوّل یا جزء ناقص کښې مونځ شروع نه کړے شی ، نو نه به جزء اوّل سبب کوځی او نه جزء ناقص ، بهرحال هر کله چه جزء اوّل او جزء ناقص د مونځ دپاره

صرف په هغه وخت کښې سبب جوړیږي چه کله په دې کښې مونځ شروع کړے شي، نو جزء اوّل او جزء ناقص به هم د مایلی ابتداء شروع لاندې داخلیږي، ځکه چه کله په جزء اوّل کښې مونځ شروع شي نو جزء اوّل به د مونځ د شروع د ابتداء سره متصل شي، او هرکله چه په جزء ناقص کښې شروع وشوله نو جزء ناقص به د مونځ د شروع د ابتداء سره متصل شي، حاصل دا چه د مصنفؒ دا قول مایلی ابتداء الشروع جزء اوّل او جزء ناقص دواړو لره شامل دے او کله چه دا دواړو لره شامل دے نو دې لره جُدا جُدا ذکر کولو ته څه ضرورت نشته دے بلکه دا سې به ویلے شوے وے، وهو اما ان یضاف الی مایلی ابتداء الشروع او الی جملة الوقت یعنی دَ وقت د نوع اوّل دوه قسمونه دي، یو دا چه د وجوب د وقت هغه حصې طرف ته منسوب دي کوم چه د مونځ د ابتداء د شروع سره متصل وي، دویم دا چه وجوب پوره وقت طرف ته منسوب دي په اوّل قسم کښې به دا اوّل درې واړه قسمونه شامل شي،

د دې جواب دا دے چه د جمهورو په نزد باندې د وقت جزء اوّل مهتم بالشان دے، د دې وجه دا چه د امام صاحب نه علاوه نورو امامانو په اوّل جزء کښې مونځ کول مستحب گڼلي دي، پس چونکه اوّل جزء مهتم بالشان دے دې وجه نه ئے صراحت سره ذکر کړے دے، جدا طریقې سره او چونکه په جزء ناقص کښې د امام زفرؒ اختلاف دے دې وجه نه ئے دا صراحتًا د اختلاف د وضاحت په خاطر ذکر کړلو، صاحب نورالانوار وائي چه دا قول خبرې په هغه وخت کښې دي چه کله مونځ په ټول وخت کښې اداء کړے شي، لیکن که په وخت کښې اداء نه کړے شو او وخت فوت شي نو په دغه وقت کښې به د وجوبِ دَ مونځ نسبت پوره وخت طرف ته کیږي، او پوره وخت به د مونځ د وجوب سبب جوړیږي، ځکه چه پوره وخت سبب جوړیدلو نه چه کوم څیز مانع وو چه د هغه د وقت مونځ د پاره ظرف کیدل وو، او ظرف او سبب دواړه جمع کیدے نه شي لیکن کله چه وقت تیر شولو او مونځ په کښې اداء نه کړے شو، نو دا وخت به د مونځ د پاره ظرف نه وي او کله چه دا ظرف باقي نه شو، نو پوره وخت سبب گرځیدلو نه چه کوم څیز مانع وو هغه زائله شولو، او کله چه مانع زائله شولو نو د قضاء مونځ دَ وجوب د پاره پوره وخت سبب گرځول صحیح شول، او پوره وخت کامل دے، لهذا مونځ به هم کامل واجب وي او کله چه مونځ کامل واجب شولو نو هم په کامل وخت کښې به اداء کیږي، ناقص وقت کښې اداء کیدلو سره به نه اداء کیږي، دې طرف ته مصنفؒ په دې اندې عبارت کښې اشاره کړې ده،

وَالَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ فَلِهٰذَا لَا يَتَأَدّٰى عَصْرُ اَمْسِهٖ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ بِخِلَافِ عَصْرِ يَوْمِهٖ يَعْنِيْ فَلِاَجْلِ اَنَّ سَبَبَ وُجُوْبِ عَصْرِ الْيَوْمِ هُوَ الْوَقْتُ النَّاقِصُ اِذَا لَمْ يُؤَدِّهٖ فِي الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ عَصْرِ الْاَمْسِ هُوَ كُلُّ الْوَقْتِ الْفَائِتِ الْكَامِلِ قُلْنَا لَا يَتَأَدّٰى عَصْرُ الْاَمْسِ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِاَنَّهٗ لَمَّا فَاتَتِ الصَّلٰوةُ عَنِ الْوَقْتِ كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَامِلٌ بِاعْتِبَارِ اَكْثَرِ اَجْزَائِهٖ وَاِنْ كَانَ يَشْتَمِلُ عَلَى الْوَقْتِ النَّاقِصِ فَلَا يَصِحُّ قَضَاؤُهٗ اِلَّا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ وَيَتَأَدّٰى عَصْرُ يَوْمِهٖ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِاَنَّهٗ لَمَّا لَمْ يُؤَدِّهٖ فِي الْوَقْتِ الْاَوَّلِ وَاتَّصَلَ شُرُوْعُهٗ فِي الْجُزْءِ النَّاقِصِ كَانَ هُوَ سَبَبًا لِلْوُجُوْبِ فَيُؤَدِّيْ نَاقِصًا كَمَا وَجَبَ۔

**ترجمہ:۔** پس دی وجہ نہ بہ د پرون تیر شوی مازیگر مونځ پہ ناقص وخت کښی نہ ادا کیږی پہ خلاف د نن مازیگر، یعنی دی وجہ نہ چہ د نن عصر د وجوب سبب ناقص وخت دے، کلہ چہ دی لرہ پہ اجزاء صحیحہ کښی نہ وی ادا کړے شوے او د پرون عصر د وجوب سبب پوره وخت دے کوم چہ فوت شویدے او کامل دے مونږ وویل چہ د پرون تیر شوی عصر مونځ بہ پہ ناقص وخت کښی نہ ادا کیږی، وجہ دا دہ چہ هرکلہ مونځ د وخت نہ فوت شولو نو پوره وخت بہ سبب وی او هغہ د خپل اکثر اجزاء پہ اعتبار سره کامل دے، اگرچہ هغہ پہ ناقص وخت باندی هم شامل دے، نو د دی قضاء بہ صحیح نہ وی مگر پہ کامل وخت کښی، او د نن عصر مونځ بہ پہ ناقص وخت کښی ادا کیدے شی، ځکہ چہ هرکلہ دی لره پہ اوّل وخت کښی ادا نہ کړے شو، او د دی شروع پہ جزء ناقص کښی متصل شولہ، نو هم جزء ناقص بہ د دی د وجوب سبب وی لیس دی لره دهم پہ ناقص کښی ادا کړے شی، ځکہ چہ دے وجوب ناقص واجب دے،

**تشریح:۔** صاحب منارؒ وائی چہ د نن عصر مونځ کښی پہ اجزاء صحیح کښی ادا نہ کړے شو، نو چونکہ د نن عصر د وجوب سبب ناقص وخت دے او د پرون تیر شوی عصر د وجوب سبب فوت شوے پوره وخت دے او پوره وخت د خپلو اکثر اجزاء پہ اعتبار سره کامل دے، د دی وجہ نہ مونږ وویل چہ د پرون عصر مونځ بہ پہ ناقص وخت کښی ادا کولو سره نہ ادا کیږی، ځکہ کلہ چہ د عصر وخت فوت شولو، او مکلّف مونځ ادا ء

نہ کړلو ، نو پوره وخت به د پرون عصر د مونځ د قضاء سبب ګرځي، او پوره وخت اګرچه په ناقص وخت باندې هم شامل دے ، لیکن د اکثر اجزاء په اعتبار سره کامل شوے، او کله چه د اکثر اجزاء په اعتبار سره کامل دے ، نو د تیرشوی عصر د مونځ د قضاء سبب هم کامل شولو، او کله چه سبب کامل شولو، نو د تیرشوی عصر قضاء به هم په کامل وخت کښې ادا کیږي په ناقص وخت کښې به نه ادا کیږي، او د نن عصر په ناقص وخت کښې هم ادا کیدے شي ځکه چه هر کله د نن عصر په اوّل وخت کښې او د هغې نه پس په اجزاء صحیح کښې ادا کړے شو، بلکه په ناقص کښې شروع کړلو، نو د نن د عصر د وجوب سبب هم جزء ناقص شولو، او کله چه سبب جزء ناقص دے نو د نن عصر به په ناقص طور ادا کولو سره ادا کیږي، لکه څرنګه چه د سبب نقصان په وجه ناقص واجب شوے وو ،

وَلَا يُقَالُ اِنَّ مَنْ شَرَعَ فِيْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ ثُمَّ مَدَّهَا بِالتَّعْدِيْلِ وَالتَّطْوِيْلِ اِلٰى اَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَاِنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ قَدْ تَمَّتْ نَاقِصَةً وَكَانَ شُرُوْعُهَا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّمَا يَلْزَمُ هٰذَا ضَرُوْرَةَ ابْتِنَائِهٖ عَلَى الْعَزِيْمَةِ فَاِنَّ الْعَزِيْمَةَ فِيْ كُلِّ صَلٰوةٍ اَنْ يُّؤَدِّيَ فِيْ تَمَامِ الْوَقْتِ فَالْاِحْتِرَازُ عَنِ الْكَرَاهَةِ مَعَ الْاِقْبَالِ عَلَى الْعَزِيْمَةِ مِمَّا لَا يَجْتَمِعُ قَطُّ فَجُعِلَ هٰذَا الْقَدْرُ مِنَ الْكَرَاهَةِ عَفْوًا۔

**ترجمه** :- او دا اعتراض نشي کیدلے چه کوم سړے د عصر مونځ په اوّل وخت کښې شروع کړي نو دي لره د تعدیل او تطویل په ذریعه دومره زیات کړي چه نمر پریوځي ځکه چه دا مونځ ناقص پوره شولو، حالانکه ابتداء ئے په کامل وخت کښې شوی وه ، ځکه چه مونږ به جواب ورکوو ، چه دا په دې وجه لازمیږي، چه د دې بناء په عزیمت باندې وه ، ځکه هر مونځ کښې عزیمت دا دے چه دې لره په پوره وخت کښې ادا کړے شي، پس په عزیمت باندې عمل کولو سره د کراهت نه بچ کیدل داسې څیز دے کوم چه نه جمع کیږي، لهٰذا د کراهت دې مقدار لره معاف کړے شو،

**تشریح** :- په دې عبارت کښې یو اعتراض او د هغې جواب ذکر دے اعتراض دا دے ستاسو دا دلیل چه کوم مونځ کامل واجبیږي ، د هغه د نقصان په صفت سره نه ادا کیږي

دا غلط ده، ځکه کوم سړے د عصر په اوّل وخت کښې د عصر مونځ شروع کړی بیا ئے د تعدیل دارکانو او تطویل په ذریعه باندې د ومره لوی کړی چه د سلام اړولو نه وړاندې نمر پریوځی، نو دا مونځ دَ نقصان په صفت سره پوره شولو، حالانکه دی لوئے په کامل وخت کښې شروع کړے وو، یعنی د کامل وخت (سبب کامل) په وجه باندې واجب شوے خو کامل وو، لیکن چه ادا ئے کړے شو نو د نقصان په صفت سره،

د دی جواب دا دے چه د احکام مشروعه دوه قسمه دی، (۱) عزیمت، (۲) رخصت عزیمت د هغه نوم دے چه کوم اصل وی او عوارضو لره په کښې څه دخل نه وی، او رخصت هغه دے کوم چه د عوارضو د وجهې نه مشروع وی، مثلاً په سفر کښې د رمضان روژه نیول دا رخصت دے، یعنی روژه نه نیول د سفر د عارض د وجهې نه مشروع شوی ده او روژه نیول عزیمت دی، یعنی ایت فمن شهد منکم الشهر فلیصمه، د دی وجهې نه اصل دا ده د هغه شان په پوره وخت کښې مونځ ادا کول دا عزیمت دی، یعنی د الله پاکؑ د جانبه نه چونکه حمر وخت د نعمتونو نزول کیږی، د دی وجهې نه په دی د شکر تقاضا دا ده چه پوره وخت په مونځ کښې راګیر شی او وخت یوه حصّه هم خالی پاتی نه شی لیکن د وخت په یو حصّه کښې دَ مونځ ادا کولو اجازت ورکولو سره دَ باقی وخت په خپلو ضرور یاتو کښې د خروج کولو رخصت ورکړے شوے دے، ځکه که داسې نه وے کړے شوے نو د معاش او روزی د وتې مسئله برګوا نه وے، پس د دی عارض دَ وجهې نه په یوه حصّه د وخت کښې د مونځ د ادا کولو رخصت ورکړے شوے دے،

بهرحال د دی اعتراض بنیاد په عزیمت باندې دے، یعنی دی سړی چونکه په عزیمت باندې عمل کړے دے، د دی وجه نه دا اعتراض واقع شولو سرا و په دی مسئله کښې په عزیمت باندې عمل کول او د کراهت نه بچ کیدل دواړه نه جمع کیږی، لهٰذا په عزیمت باندې عمل کولو په خاطر دکراهت د دی مقدار لره به برداشت کولے شی او کله چه په عزیمت باندې د عمل کولو په خاطر دکراهت دی مقدار لره برداشت کول دا ضروری دی، نو دکراهت دی مقدار لره شرعًا معاف کړے شو، او په پیښ شوی صورت کښې یا وجود د دی نه چه د عصر مونځ کامل واجب شوے وو، لیکن سره د کراهت نه، یعنی د نقصان په صفت سره د ادا کولو اجازت ورکړے شو، او کله چه په دی صورت کښې د نقصان په صفت سره د عصر ادا کولو اجازت ورکړے شو نو

مذکوره اعتراض بیانه وارد یږی۔

وَمِنْ حُكْمِهِ اِشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِيْنِ اَيْ مِنْ حُكْمِ هٰذَا الْقِسْمِ الَّذِيْ هُوَ ظَرْفٌ اِشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِيْنِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُصَلِّيَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَلَا يَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ لِاَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْوَقْتُ ظَرْفًا صَالِحًا لِلْوَقْتِيِّ وَغَيْرِهِ مِنَ النَّوَافِلِ وَالْقَضَاءِ يَجِبُ اَنْ تَتَعَيَّنَ النِّيَّةُ وَلَا يَسْقُطُ لِضِيْقِ الْوَقْتِ اَيْ اِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ مِنَ التَّوَسُّعِ بِسَبَبِ تَقْصِيْرِهِ اِلٰى اٰخِرِ الْوَقْتِ اَوْ بِسَبَبِ نَوْمِهِ اَوْ نِسْيَانِهِ لَا يَسْقُطُ التَّعْيِيْنُ عَنْ ذِمَّتِهِ لِاَنَّهُ اِنَّمَا جَاءَ الضِّيْقُ بِسَبَبِ الْعَارِضِ وَفِي الْاَصْلِ كَانَ سَعَةً۔

**ترجمه:-** او د داسې قسم حکم، متعیّن کولو نیّت کول شرط دے یعنی د دې قسم حکم چه هغه ظرف دے، د تعیین نیّت کول شرط کیدل دی، په دې طریقه باندې چه وائی ماد نن د ظهر کولو نیّت کړے دے، او مطلق نیت سره به د ظهر مونځ نه ادا کیږی، ځکه چه هرکله وخت ظرف دے او د وقتی او غیر وقتی یعنی نوافلو هم صلاحیّت لری، او د قضا هم صلاحیت لری نو نیّت تعیّن کول واجب دی او د وخت د تنګ والی په وجه تعیین نه ساقطیږی، یعنی هرکله چه د مونځ آخری وخت پورې د کوتاهی په وجه یا د خوب او هیرے په وجه وخت تنګ شی، نو د ده د ذمے نه به تعیّن نه ساقط کیږی ځکه چه تنګی د عارض د وجې نه راغلې ده حالانکه اصل کښې وسعت دے،

**تشریح:-** مصنف و فرمایل چه د امر مطلق عن الوقت هغه قسم کوم کښې چه وخت ظرف شرط او سبب دی، د هغه حکم دا دے چه د فرض وخت د تعین نیت کول شرط دی، مثلاً دا وائی چه ماد ظهر د ماخم نیّت وکړلو، مطلق نیت به نه کافی کیږی مثلاً داسې وائی چه ماد مونځ نیت وکړلو، دلیل دادے چه د وقت چونکه ظرف دے په دې کښې وقتی او غیر وقتی یعنی نوافل او قضاء ټول مونځونه ادا کیدے شی، د دې وجې نه د تعین نیت کول ضروری دی، او که صرف د ومره وائی چه ماد ظهر د ماخم نیت کړے دے نو بیا هم نه کافی کیږی ځکه چه د ظهر مونځ ادا، او قضاء د واړه دی، لهذا ادا، به هله متعین وی چه کله د فرض د وخت ذکر شوے وی، او دا وائی چه ماد نن ظهر نیّت کړے دے۔

صاحب المنار وائی چه که وخت د ومره تنګ شی، چه د د غه وقت د فرض نه علاوه په

کښې د نور دومونځونو گنجائش پاتې نه شي، نو بيا هم دَ تعين نيت کول نه ساقطيږي، يعنې که مونځ کښې تر آخره وخته پورې کوتاهي وکړي يا وده شي يا تر دې هيرشي بيا په آخر وخت کښې بيدارشي يا ورته وريادشي نو ده دې ذمّه د تعيّن دنيّت کول نه ساقطيږي بلکه فرض وخت به متعيّن کول ضروري وي، ځکه وخت خو په اصل کښې فراخه وو، ليکن دعارض دوجهې نه چه کوتاهي او خوب او هيره ده، تنګ شولو، او د اصل په مقابله کښې دعارض اعتبار نشي کيدلے، لهٰذا د وخت دتنګ والي په صورت کښې به هم د اصل اعتبار کولو په وجه سره د تعيّن نيت کول شرط دي، او که څوک د اعتراض وکړي چه د وقت دتنګۍ په صورت کښې د تعين نيت ساقط کيدل پکار دي او د مکلّف په ظاهرحال باندې نظر کولو سره دده مطلق نيت لره فرض وخت طرف ته اړول پکار دي، ځکه چه د مکلّف ظاهري حال په دې دلالت کوي چه دے به په دغه تنګ وخت کښې صرف وقتي مونځ ادا کوي نه نفل او قضا وغيره نور مونځونه، ددې جواب دا دے چه ظاهرحال د يوڅيز سابقه حالت باندې ساتلو دپاره خو حجّت جوړيدے شي ليکن د ثابت شوې ولرے کيدلو د پاره حجت نشي جوړيدے پس چونکه فرض د وقت تعين کوم چه د اصل وقت دَ فراخي په سبب مکلف په ذمه ثابت وو، دې لره د مکلّف د ظاهرحال دوجهې نه نشي ساقط کيدلے، دې وجه نه د وخت د تنګ والي نه باوجود به د تعيّن نيت نه ساقط کيږي، بلکه لازم او ضروري به وي،

وَلَا يَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِيْنِ اِلَّا بِالْاَدَاءِ اَيْ اِنْ عَيَّنَ اَحَدٌ اَوَّلَ الْوَقْتِ اَوْ اَوْسَطَهٗ اَوْ اٰخِرَهٗ لَا يَتَعَيَّنُ بِتَعْيِيْنِهِ اللِّسَانِيِّ اَوِ الْقَصْدِيِّ اِلَّا اِذَا اَدّٰى فَفِيْ اَيِّ وَقْتٍ اَدّٰى يَكُوْنُ ذٰلِكَ الْوَقْتُ مُتَعَيِّنًا وَاِنْ لَّمْ يُؤَدِّ فِيْمَا عَيَّنَهٗ بَلْ فِيْ جُزْءٍ اٰخَرَ لَا يُسَمّٰى قَضَاءً كَالْحَانِثِ فِي الْيَمِيْنِ فَاِنَّهٗ يَتَخَيَّرُ فِيْ كَفَّارَتِهَا بَيْنَ ثَلٰثَةِ اَشْيَاءَ اِطْعَامِ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ اَوْ كِسْوَتِهِمْ اَوْ تَحْرِيْرِ رَقَبَةٍ فَاِنْ عَيَّنَ وَاحِدًا مِنْهَا بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْقَلْبِ لَا يَتَعَيَّنُ عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى مَا لَمْ يُؤَدِّ فَاِذَا اَدّٰى صَارَ مُتَعَيِّنًا وَاِنْ اَدّٰى غَيْرَ مَا عَيَّنَهٗ اَوَّلًا يَكُوْنُ مُؤَدِّيًا۔

ترجمه:- او وخت د متعين کولو سره نه متعين کيږي، مګر په ادا سره، يعنې

که یو سړی اوّل وخت یا منځنی وخت یا آخری وخت متعین کړی نو ده ژبانی یا د زړه په متعین کولو سره به تعین نه راځی مګر کله چه اداء کړی، پس کوم وخت کښی چه اداء کړی هغه وخت به متعین شی او که ده په خپل معین کړی وخت کښی اداء نه کړه، بلکه په دویم جزء کښی ئے اداء کړلو، نو دی نوم به قضاء نه وی لکه چه قسم ماتونکی ته حکم چه دے قسم په کفاره کښی د دریو خیزونو، لس مسکینانو ته خوراک ورکول یا دوی ته کپړی ورکولو یا غلام آزادول، په منځ کښی اختیار مند دے لس که په دی کښی یو په ژبے سره یا په زړه سره متعین کړی نو د الله په نزد به نه متعین کیږی، تر څو پوری چه ئے اداء نه کړی بیا ئے چه کله اداء کړی نو دا به متعین شی، او که ده هغه نه علاوه اداء کړل کوم چه ئے اوّل متعین کړے وو نو دے به اداء کونکے دی،

**تشریح:** صاحب المنار وائی که مکلف د وخت په څه حصه کښی مثلاً اوّل یا وسطیا آخر لره په ژبے سره یا په زړه سره متعین کړلو، د مانځه د پاره نو ده په متعین کولو سره به نه متعین کیږی بلکه په کومه حصه د وخت کښی چه مونځ اداء کړی هغه حصه به متعین کیږی یعنی محض په ژبه یا په زړه سره متعین کولو سره وخت نه متعین کیږی. بلکه فعل ماموربه اداء کولو سره متعین کیږی، لهٰذا که په خپل متعین کړده حصه وخت کښی ئے مونځ اداء نه کړلو، بلکه په دویم جزء کښی ئے اداء کړلو، نو دا مونځ به قضاء نشی ګڼړے بلکه دی ته به اداء ویلے شی، ځکه کوم څیز چه په فراخه وخت کښی واجب کیږی هغه چه د وخت په کومه حصه کښی اداء کړے شی، هغه ته به هم اداء ویلے شی، قضاء نه، او دا چه بعضو شوافعو ویلے دی چه د وخت اوّل جزء د اداء د پاره متعین دے او جزء اوّل نه علاوه چه کوم مونځ اوکړے شی هغے ته به قضاء ویلے شی، اداء به نه وی او بعض احنافو ویلے دی چه د وخت آخره جزء د اداء متعین دے او که په اوّل جزء کښی ئے اداء کړلو نو دا به نفل وی لیکن په دی سره به فرض ساقط کیږی، دا قول غلط او بے بنیاده دی، ځکه چه شارع په وخت کښی فراخی ایښودی ده لهٰذا د وخت په اجزاء کښی هر جزء د حکم د تعمیل وخت دے، او سکه اول یا آخری جزء متعین کړی نو دا د وخت لره تنګول او خلاف ظاهر دی لهٰذا نه د بعض شوافعو قول معتبر دے او نه د بعض احنافو او دوی مثال چه بغیر د اداء کولو د وخت څه حصه په متعین کولو سره نه متعین کیږی، دا دے که چا د خپل قسم خلاف عمل وکړلو او قسم ئے مات کړلو، نو باری تعالیٰ دوی په کفاره کښی ده لره د دری څیزونو اختیار ورکړے دے، (۱) لس مسکینانو

نه خوراک ورکړی ، (۲) په دوی ډکپړې واغوندوی ، (۳) یو غلام ډ ازاد کړی ، که په دری واړو باندې یې په یوهم قدرت رانغلو نو بیا به دری روژې نیسي ، مذکوره دری خیزونوا و دری روژ و کښې اختیار نشته دے ، بلکه د روژې په صورت کښې به دکفاری ادا ء کولو اجازت هغه وخت وی چه کله ئې په دغه دری کښې په یو باندې قدرت نه وی چنانچه د باری تعالیٰ ارشاد دے ، فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ ، یعنی پس د قسم کفاره خوراک ورکول دی لسو مسکینانو ته درمیانه درجے خوراک کوم چه تاسو خپلو کورو والو ته ورکوی یا کپړې اغوندل لسو محتاجانو ته یا یو ست آزادول دی بیا دا چه چا ته میسر نه دی نو روژې نیول دی دری ورځې ،

بهرحال کوم دری خیزونو کښې شریعت د قسم په کفاره کښې اختیار ورکړے دے که چرته قسم ماتونکے په دې کښې یو لره په ژبه یا په زړه سره متعین کړی نو دا به د الله په نزد تر هغه وخته پورې نه متعین کیږی تر څو پورې چه دا اداء نه کړی ، هغه که د یو لره ئے ادا کړلو نو دا به متعین کیږی ، او که د خپل متعین کړو نه ئے علاوه بل اداء کړلو ، مثلاً په ژبه یا په زړه سره ئے لس مسکینانو ته د خوراک ورکولو تعین کړے وو ، لیکن بیائے د دې په ځائے باندې غلام آزاد کړلو ، نو دا غلام آزادول به هم اداء کیدے شي ، قضاء نه ، دغه شان که متعین کړو حصه کښې د وخت نه ئے علاوه بله حصه کښې روژه ونیوله وکړلو نو دې ته به اداء ویلے شي قضاء به نه وی ،

اَوْ يَكُوْنُ مِعْيَارًا لَّهٗ وَسَبَبًا لِّوُجُوْبِهٖ كَشَهْرِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ ظَرْفًا وَهُوَ النَّوْعُ الثَّانِيْ مِنَ الْاَنْوَاعِ الْاَرْبَعَةِ لِلْمُوَقَّتِ وَلَا فَرْقَ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ اِلَّا بِكَوْنِ الْاَوَّلِ ظَرْفًا وَهٰذَا مِعْيَارًا وَالْمِعْيَارُ هُوَ الَّذِيْ اِسْتَوْعَبَ الْمُوَقَّتَ وَلَا يَفْضُلُ عَنْهُ فَيَطُوْلُ بِطُوْلِهٖ وَيَقْصُرُ بِقَصْرِهٖ فَاِنَّ الصَّوْمَ يَطُوْلُ بِطُوْلِ النَّهَارِ وَيَقْصُرُ بِقَصْرِهٖ فَيَكُوْنُ مِعْيَارًا وَهُوَ سَبَبٌ لِّوُجُوْبِهٖ اَيْضًا وَقَدِ اخْتُلِفَ فِيْهِ فَقِيْلَ الشَّهْرُ كُلُّهٗ سَبَبٌ لِّلصَّوْمِ وَقِيْلَ الْاَيَّامُ فَقَطْ دُوْنَ اللَّيَالِيْ ثُمَّ قِيْلَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ الشَّهْرِ سَبَبٌ لِّوُجُوْبِ صَوْمِ

تَمَامِ الشَّهْرِ وَقِيْلَ اَوَّلُ كُلِّ يَوْمٍ سَبَبٌ لِصَوْمِهِ عَلٰى حِدَةٍ وَقَدْ ذَكَرْنَا كُلَّهٗ فِى التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِىِّ وَلَمْ يَذْكُرْ هٰهُنَا كَوْنَهٗ شَرْطًا لِلْاَدَاءِ مَعَ اَنَّهٗ شَرْطٌ لِلْاَدَاءِ اَيْضًا اِكْتِفَاءً بِالْقَرَائِنِ۔

**ترجمہ ا:-** یا به وخت د فعل مامور به دپاره معیار وی او ددی وجوب دپاره به سبب وی لکه د رمضان میاشت ، دا عبارت د مصنفؒ په قول اِمّا اَنْ یّکون ظرفًا باندی عطف دے او دا امر موقّت په څلور قسمونو کښې دوېم قسم دے او په اوّلني قسم او په دې کښې ماسوی دوینه نه غم فرق نشته دے چه په اوّل قسم کښې وخت ظرف دے، او په دې کښې معیار دے او معیار هغه دے چه کوم د موقّت ټول کېر کړی او د موقّت نه زیاتی نه وی، دی وجه نه موقّت د معیار په وړندیدلو سره وړندیږی او د معیار په کم والی سره کمیږی، دی وجه نه چه روژه د ورځ په وړندیدلو سره وړندیږی او د ورځ په لنډیدلو سره لنډیږی، پس وقت به د روژی دپاره معیار وی او دغه وقت د امر موقت د وجوب سبب هم دے البته په سبب د وجوب کښې اختلاف دے ، دی وجه نه ویلے شوی دی چه پوره میاشت د رمضان د پوره روژے د وجوب سبب دے او ویلے شوی دی چه صرف ورځې د روژی سبب دے، شپې نه ، او ویلے شوی دی چه د رمضان اوّل جز د پوره روژو سبب دے، او ویلے شوی دی چه د هرے ورځے اوّل دد غه ورځ د روژی جدا سبب دے ، موږ دا ټولے خبری په تفسیر احمدی کښې ذکر کړی دی او دلته کښې مو په قرائنو باندی اکتفاء کولو په وجه باندی دادا، دپاره د وقت د شرط کیدلو ذکر نه دے کړے ، حالانکه وقت د ادا دپاره شرط هم دے،

**تشریح ا:-** دپاندی بیان شوی وو چه د امر مقید بالوقت دپاره څلور قسمونه دی په دې کښې د اوّل قسم (چه وقت د موډی دپاره ظرف ادا دپاره شرط او وجوب دپاره سبب وی) بیان شوے دے ، دوېم قسم دا چه وقت د فعل مامور به دپاره معیار وی او ددا د وجوب سبب هم وی، مثلاً د رمضان میاشت،

شارحؒ وائی چه د متن دا عبارت د ماتنؒ په سابقه عبارت اِمّا اَن یّکون ظرفًا باندی عطف دے ، او دا امر مقید بالوقت دوېم قسم دے، او په اوّل قسم او په دوېم قسم کښې صرف

دومره فرق دے چه وقت په اوّل قسم کښې ظرف دے او په دویم قسم کښې معیار دے، معیار هغه دے کوم چه موقت فعل مامور به مقید بالوقت لره کیر کړی او د فعل مامور به داداء کولو نه پس د معیار څه حصه هم نه پاتې نه شي بلکه د معیار (د وقت) په زیاتیدلو سره فعل مامور به زیات شي او په کمیدلو سره مامور به کم شي، مثلاً روژه د ګرمۍ په موسم کښې د ورځ اوږدلو په وجه وږده وي او په یخنۍ کښې د ورځ په وړیدلو سره وړه وي، پس وخت دَ روژې د پاره معیار دے او هم د غه وقت د روژې د واجب کیدلو سبب هم دے، ځکه چه روژه د رمضان د میاشتې طرف ته مضاف کیږي، دی وجه نه ویلے کیږي، صوم رمضان او الله پاک فرمایلي دي، فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ځوک چه په تاسو کښې د رمضان میاشت مونده کړي هغه دِ روژه ونیسي، بهرحال روژه د رمضان میاشت طرف ته مضاف کیږي او اضافت د سببیت دلیل دے، لهٰذا د رمضان میاشت یعني وقت د رمضان د روژې د واجب کیدلو سبب دے، البته په اسبابو د وجوب کښې اختلاف دے،

(۱) چنانچه بعض حضرات وائي چه د رمضان پوره میاشت د روژې سبب دے، دلیل تیر شوے دے، چه روژه د رمضان طرف ته مضاف کیږي او اضافت د سببیت دلیل دے یعني مضاف الیه د مضاف سبب وي لیکن بنا په دې قول باندې د مسبب په سبب باندې وړاندې والے راځي، ځکه چه د رمضان د اوّل ورځ روژه په رمضان باندې وړاندې ده حالانکه سبب په مسبب باندې مقدّم وي، د دې جواب دا دے چه سبب د رمضان پوره میاشت ده او په پوره میاشت کښې اوّله ورځ هم شامله ده، پس هرکله چه په پوره میاشت کښې اوّله ورځ هم شامله ده نو د اوّل ورځے روژه به په پوره میاشت باندې مقدّم کول نه لازمیږي، او هرکله چه د التقدیم لازم نه شولو نو د مسبب په سبب باندې مقدّم والی هم لازم نه شولو، او کله چه داخبره ده نو پوره میاشت لره د روژې په سبب ګرځولو کښې څه باک نشته دے،

(۲) بعض حضرات فرمائي چه د روژې سبب صرف ورځ ده د رمضان شپې د روژې د واجب والی سبب نه ګرځي، د دې قول دلیل دا دے چه د شئ سبب د هغه څیز اداء کیدلو محل وي او دَ روژې دَ اداء کیدلو محل ورځ وي نه شپې، پس هرکله چه د روژې د اداء کیدلو محل ورځے دلا نه شپې، نو هم ورځے به د روژې دَ واجب والی سبب ګرځي او شپو لره به په سبب کیدلو کښې څه دخل نه وي۔

دویم دلیل داد ے چه شپې د روژې منافي دي ځکه چه روژه نوم دے د خوراک څښاک او جماع ترک کولو او په شپې کښې دا قول کار و نه مباح دي، بهرحال شپې د روژې منافي دي او یو څیز د خپل منافي سبب نه ګرځي لهذا شپې به د روژې د پاره څرنګه سبب وګرځي، په اوّل دلیل باندې دا اعتراض کیدے شي د شئ د سبب د پاره دا ضروري نه ده چه د دغه شئ دادا، محل هم وي، لکه یو سړې د مونځ په آخري وخت کښې مسلمان شولو، نو دا وخت د دغه مونځ د وجوب سبب جوړ دے لیکن په دغه وخت کښې مونځ نه شي ادا کیدلے، ځکه چه د آخري وخت نه مراد مقدار د تکبیر تحریمه وخت دے، او په دې مقدار کښې د مونځ نه ادا کیدل بالکل ظاهر دي،

د دې جواب داد ے چه په دومره اندازه تنګ وخت کښې د مونځ ادا کیدل ممکن دي په دې طور چه د عادت خلاف الله پاک دې وخت لره و بړدکړي، لکه چه د قدرت مطلقه وړ د دې تفصیل تیر شوے دے.

(۳) بعض حضرات فرمائي چه د میاشتې اوّل جزء د پوره میاشتې روژو د وجوب سبب دے د دې دلیل دا دے چه که چرته یو کس د رمضان په اوّله شپه کښې د روژې اهل وي بیا د صبح صادق نه وړاندې مجنون شولو، او رمضان تیر یه لو نه پس صحیح شولو نو په ده باندې به د روژو قضاء لازمه وي، پس د قضاء لازم کیدل د دې خبرې دلیل دے چه ده باند د رمضان روژې واجب وې، او د رمضان روژې هغه وخت واجب کیدلے شي، کله چه د رمضان جزء اوّل د صوم وجوب سبب وي، بهرحال د رمضان د اوّل جزء د روژې د وجوب د پاره سبب کیدل ثابت دي،

(۴) بعض حضراتو ویلي دي چه د هر د ورځې اوّل حصّه د دغه ورځ د روژې جدا سبب دے ځکه چه د هرې ورځې روژه مستقل عبادت دے، د دغه وجه ده چه د یوے روژې په فاسدا کیدلو سره بله روژه نه فاسده کیږي، پس هرکله چه هره روژه مستقل عبادت دے نو د هر روژے سبب به هم مستقل وي، ځکه چه د مستقل مسبباتو د پاره مستقل اسباب وي، بهرحال ثابته شوه چه د هرے ورځې اوّله حصّه د دغې ورځې د روژې سبب دے،

(۵) بعض حضراتو ویلي دي چه د هرے شپې آخري حصّه د راروانے ورځې د روژې سبب دے او وجه ئې داده چه د سبب په مسبب باندې مقدم کیدل لازمي دي او دا په دې صورت کښې کیدے شي، د خلورم قول په صورت کښې نشي کیدے، حاصل دا چه د څلورم او پنځم کول خلاصه دا چه د هرے روژې جدا سبب دے، فرق صرف دومره دے چه

په غلورم قول کښې دهرې ورځې اوّله حصّه دد غه ورځې د روژې سبب گرځیدلے شوے دے، او په پنځم قول کښې د ورځې د شروع کیدلو نه وړاندې د وړاندې شپې آخرې حصّه سبب گرځیدلے شوے دے،

صاحب نور الانوار دائې چه دا تمام تفصیل په تفسیر احمدی کښې مذکور دے،

ولم یذ هٰهُنا شرطا الخ سره دیو سوال جواب دے سوال دادے چه وقت خو ځکه دفعل مامور به د پاره معیار او د ده وجوب د پاره سبب گرځی، د ادا د پاره شرط هم دے لیکن فاضل مصنفؒ دده دی شرط کیدل ذکر نه کړل د دی څه وجه ده،

د دی جواب دادے چه په تراثنو باندې د اکتفاء کولو په وجه ئے د دی ذکر و نه کړلو، ځکه چه کوم څيز وقت سره موقت وی، وقت د هغه د ادا د پاره یقیناً چه شرط وی، دا خبره ټولو ته معلومه ده، د دی وجه نه ئے د ذکر کولو ضرورت محسوس نه کړلو، د دی په خلاف باندې سبب او معیار دے، چه وخت که سبب نه وی لکه د معین نذر په روژه کښې نذر د صوم د وجوب سبب دے، او وقت سبب نه دے، او وقت که معیار نه وی لکه د موځ وخت د موځ د پاره معیار نه دے، لیس چو نکه د وخت سبب او معیار کیدل ضروری نه دی، د دی وجه نه ئے د دواړه په خاص طور سره ذکر کړل،

ثُمَّ فَرَّعَ عَلٰی کَوْنِهٖ مِعْیَارًا فَقَالَ فَیَصِیْرُ غَیْرُہٗ مَنْفِیًّا اَیْ لَمَّا کَانَ شَھْرُ رَمَضَانَ مِعْیَارًا لِلصَّوْمِ یَصِیْرُ غَیْرُ الْفَرْضِ مَنْفِیًّا فِیْ رَمَضَانَ کَمَا قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَلَا تُشْتَرَطُ نِیَّةُ التَّعْیِیْنِ بِاَنْ یَّقُوْلَ بِصَوْمِ غَدٍ نَوَیْتُ بِفَرْضِ رَمَضَانَ لِاَنَّ ھٰذَا التَّعْیِیْنَ اِنَّمَا شُرِعَ فِی الصَّلٰوۃِ بِکَوْنِ وَقْتِهَا ظَرْفًا صَالِحًا لِغَیْرِهَا اَیْضًا وَھُوَ مُنْتَفٍ ھٰهُنَا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ رَحِمَهُ اللهُ لَا بُدَّ مِنْ تَعْیِیْنِ النِّیَّةِ قِیَاسًا عَلَی الصَّلٰوۃِ وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللهُ لَا بُدَّ مِنْ تَعْیِیْنِ النِّیَّةِ اَیْضًا لِاَنَّهٗ مُتَعَیِّنٌ بِتَعْیِیْنِ اللهِ تَعَالٰی وَخَیْرُ الْاُمُوْرِ اَوْسَطُهَا وَھُوَ فِیْمَا قُلْنَا۔

**ترجمه:-** بیا په دی خبری باندې چه وقت معیار دے، مصنفؒ تفریع کولو سره

فرمائی چه دامر موقت غیر منتفی کیږی، یعنی هرکله چه د رمضان روژے میاشت د روژی د پاره ده، نو په رمضان کښی به ماسوی د رمضان نه منتفی کیږی، ځکه چه رسول صلی الله علیه وسلم فرمایلی دی چه کله د شعبان میاشت ختمه شی، نو د رمضان نه علاوه هیڅ روژه نیشته ده، او د تعین نیت شرط نه دے، په دی طور د وائی چه ما اشته راتلونکی رمضان نیت کړے دے ځکه چه دا تعین په مونځ کښی حکم مشروع شو دے، چه وقت ظرف د دے، د غیر د وقتی هم صلاحیت لری، او هغه دلته کښی منتفی او امام شافعی رحمه الله تعالیٰ فرمایلی دی چه په مونځ باندی قیاس کولو سره تعین د نیت ضروری دے، او امام زفرؒ فرمایلی دی چه د اصل نیت هم څه ضرورت نشته دے ځکه دالله تعالیٰ په نزد متعین دے او د مینځ خیز بهتر وی او هغه، هغه دے کوم چه موجود یا کړے دے،

**تشریح:-** وقت چونکه د روژی د پاره معیار دے دی وجه نه مصنفؒ په دی باندی تفریع کولو سره فرمائی چه د رمضان په میاشت کښی به د ماسوی د رمضان روژه مشروع نه وی بلکه په دی کښی به صرف د رمضان روژه مشروع وی، ځکه څرنګه چه په خپله صاحب شریعت فرمایلی دی، کله چه د شعبان میاشت ختمه شی، نو د رمضان نه ماسوی بله روژه په کښی نشته نیول کیدے لهٰذا که څوک په رمضان کښی د نفل یا د بل واجب روژی نیت وکړی نو د رمضان روژه به ادا کیږی، ځکه چه ده دَ اصل صوم نیت کړے دے، او د وصف د صوم یعنی نفل یا واجب اخر نیت ئے کړے دے، او وقت یعنی رمضان صرف د اصل صوم صلاحیت لری، او د وصف یعنی نفل یا د واجب اخر صلاحیت نه لری، دی وجه نه وصف به باطل شی، او اصل صوم به باقی وی، او د اصل په نیت سره چونکه دَ رمضان روژه اداء وی، دی وجه نه د نفل یا واجب آخر په نیت سره به هم روژه اداکیږی،

صاحب منارؒ وائی د رمضان میاشت چونکه د روژی د پاره معیار دے، دی وجه نه په رمضان کښی د روژی نیولو د پاره د تعین نیت کول هم شرط نه دی، یا په ډ به یا په ز په سره دا ویل ضروری نه دی چه زه به صبا آئنده روژه د رمضان نیسمه، بلکه صرف دا ویل چه زه به صبا آئنده روژه نیسمه، کافی ده، دلیل دا دے چه په مونځ کښی د تعین نیت دی وجه نه ضروری قرار کړے شوے دے، چه د وقتی مونځ نه هم په کښی کیدلے شی لهٰذا د وقتی مونځ متعین

کولو د پاره د تعیین نیّت شرط کړے شوے دے او د رمضان میاشت چونکه معیار دے او په دې کښې ماسوی د رمضان روژه مشروع نه ده بلکه صرف د رمضان روژه مشروع ده ، د دې وجې نه د دې لپاره کښې د تعیین نیت نه دے شرط کړے شوے ،

حضرت امام شافعی رحمه الله تعالی فرمائیلي دي چه په موږ باندې قیاس کولو سره د رمضان په روژه کښې د تعیین نیّت کول شرط دي ، و امام شافعیؒ دلیل داد ے که د رمضان روژه د اصل صوم ، یا صوم نفل یا صوم واجب آخر په نیّت سره ادا وشي ، لکه چه احنافؒ وائي نو د بنده به په صفت دَ عبادت کښې مجبور کیدل لازم شي په دې طور باندې که بنده د هر یو قربت یعني هر یو روژې د پاره که خپل ځان د خوراک څښاک او جماع نه بند کړي ، نو د هغه دا بندیدل به هم صرف د عبادت مفروضه یعني رمضان د روژې د پاره وي خواکه بنده دا غواړي او که نه غواړي دا جبر دے او حالانکه په عبادت وغیره کښې بنده مجبور نه وي بلکه مختار وي نو ثابته شوه چه د رمضان روژه په رمضان کښې هم هله ادا کیږي چه بنده د رمضان د روژې دَ متعین کولو نیّت وکړي ،

زموږ ه جواب داد ے چه د رمضان میاشت دَ الله پاک د طرفنه د رمضان د روژې د پاره متعینه ده ، ځکه په دې کښې ماسوی د دې روژې بله روژه مشروع نه ده ، پس کله چه یو شخص د مطلق صوم نیت وکړي نو د رمضان روژه متعینه شي ، او د اطلاق نیّت نه باوجود به تعیّن حاصل شي ، مثلاً په یو مکان کښې صرف خالد وي او ته هغه ته په اے انسانه سره آواز وکړي نو په دې ندا سره به صرف هم خالد متعیّن کیږي ، او خالد ته به د دې خبرې حق نه وي چه حضور تا سو خو ما لره نه دې بللي ، د غه شان هر کله چه په رمضان کښې د رمضان روژه د الله د طرف نه متعیّنه ده ، نو د نیّت په ذریعې سره د دې دَ متعین کولو ضرورت نشته دے بلکه د مطلق صوم دَ نیّت کولو نه باوجود به هم د رمضان روژه متعیّن کیږي ،

حضرت امام زفر رحمه الله تعالی فرمائي چه د رمضان د روژې د پاره د اصل صوم نیّت کول هم ضروري نه دي ، بلکه که څوک بالکل نیّت ونه کړي او روژه ونیسي ، نو هم به د رمضان روژه ادا کیږي ، دَ امام زفر رحمه الله تعالی دلیل داد ے چه د رمضان روژه د الله تعالی په متعین کولو سره متعین شوې ده ، لهٰذا د رمضان په ورځ کښې د تندرست مقیم د طرف نه چه کوم امساک ( یعني خوراک څښاک جماع نه بندیدل ) واقع شي ، هغه به هم د فرضي صوم یعني د روژې د رمضان نه ادا کیږي ، اګر که څه

نیت ئے نه دی کړے ، بهرحال دا خبره ثابته شوه چه د رمضان روژی ادا کولو د پاره د اصل صوم نیّت کول هم ضروری نه دی ،

زموږ نه د طرف نه جواب دا دے چه مطلقاً امساک یعنی خوراک څښاک جماع نه ځان بندول د رمضان روژو د پاره متعیّن نه دے بلکه کوم امساک چه د قربت او عبادت وی هم هغه به د رمضان د صوم د پاره متعیّن وی او یو څیز بغیر د نیّت نه قربت او عبادت نشی جوړ یدے، لهٰذا امساک له قربت او عبادت جوړولو د پاره نیّت کول ضروری دی ، پس ثابته شوه چه د رمضان د روژی د پاره اصل نیّت ضروری دے ، بغیر د نیّت نه به د رمضان روژه درسته نه وی ،

د احنافو دلیل دا دے چه رسول الله صلی الله علیه وسلّم فرمایلی دی چه درمیانه څیز بهتر وی ، او د درمیانه کیدل هم د احنافو په قول کښې متحقق کیږی ، ځکه چه احناف نه د لوائی چه د اصل نیت ضرورت نشته دے لکه چه زموږ نه یو بزرګ امام زفرؒ دا وائی ، او نه دا وائی چه متعین نیّت ضروری دے ، لکه چه امام شافعیؒ وائی بلکه دا وائی چه تعین نیّت خو ضروری نه دے البته اصل نیّت ضروری دے ، .

فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى مَا سَبَقَ اَيْ فَيُصَابُ صَوْمُ رَمَضَانَ بِمُطْلَقِ اِسْمِ الصَّوْمِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ الصَّوْمَ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ اَيْضًا بِاَنْ يَّنْوِيَ النَّفْلَ اَوْ وَاجِبًا اٰخَرَ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَالْمُرَادُ بِهٰذَا الْخَطَاءِ ضِدُّ الصَّوَابِ لَا ضِدُّ الْعَمَدِ فَاِنَّ الْعَامِدَ وَالْمُخْطِئَ سَوَاءٌ فِي هٰذَا الْحُكْمِ.

**ترجمه :-** پس د رمضان روژه مطلق صوم سره صحیح کیږی ، او خطاء فی الوصف سره به هم درست کیږی ، دا په ما قبل باندی تفریع ده ، یعنی د رمضان روژه مطلقاً د روژی په نوم سره صحیح کیږی په دی طور باندی چه وائی ما د روژی نیّت کړے دے ، او په وصف کښې د خطاء سره هم په دی طور چه نفل یا یو بل واجب نیّت وکړی ، پس هم د رمضان روژه به ادا کیږی او د دی خطاء نه د صواب ضد مُراد دے نه د عمد ضد ، ځکه چه عامد او مخطئ په دی کښې برابر دی ،

**تشریح:-** د متن دا عبارت د ماتن پہ سابقہ قول نیصر غیر منفیا باندی تفرع دے، او د دی حاصل دا دے چہ هرکله پہ رمضان کښی د ماسوی د رمضان روژه مشروع نه ده ، بلکه منتفی ده ، نو د رمضان روژه د مطلق صوم پہ نیت سره هم صحیح کیږی، مثلاً پہ زړه یا ژبے سره دا وائی چہ ما د روژی نیت کړے دے، او د غه شان د خطاء فی الوصف نه باوجود به هم صحیح کیږی، مثلاً پہ رمضان کښی د نفلی روژی نیت وکړلو یا د بل واجب نیت ئے وکړلو ، نو هم د رمضان روژه به اداء کیږی، ځکه چہ وړاندی تیر شوی دی چہ د رمضان میاشت د وصف (نفل یا واجب اخر) صلاحیت نه لری، پس چونکه د رمضان پہ میاشت کښی وصف (د نفل یا بل واجب روژه) مشروع نه ده ، نو پہ رمضان کښی به دا وصف باطلیږی ، او د وصف پہ باطل کیدلو سره دا اصل باطل کیدل نه لازمیږی ، لهٰذا د وصفِ صوم باطل کیدلو نه باوجود به هم اصل صوم باقی وی او اصل صوم سره چونکه فرض د رمضان اداء کیږی دی وجه نه د نفل یا واجب آخر روژی نیت کولو سره به د رمضان روژه اداء کیږی،

صاحب نورالانوار فرمائی چہ پہ متن کښی د خطاء نه مراد د صواب ضد دے، د عمد ضد نه دے، ځکه چہ پہ رمضان کښی د نفلی صوم یا بل واجب قصداً او خطاءً نیت کولو دواړه برابر دی، پہ رمضان کښی صواب یعنی درست دا دی چہ هم د رمضان د روژی نیت وکړی او که د نفل یا بل واجب نیت وکړی نو دا خطاء ده ، نو خواه که دا نیت پہ قصد سره وی او که پہ خطاء سره وی، پہ دواړو صورتونو کښی حکم دا دے چہ د رمضان روژه به اداء کیږی ، نفل یا بل واجب به نه اداء کیږی،

إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَنْوِي وَاجِبًا آخَرَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ إِسْتِثْنَاءٌ مِنْ مُقَدَّرٍ أَيْ يُصَابُ رَمَضَانُ مَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ حَالَ كَوْنِهِ يَنْوِي فِي رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَمَّا نَوَى لَا عَنْ رَمَضَانَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ وُجُوبَ الْأَدَاءِ لَمَّا سَقَطَ فِي حَقِّهِ يَتَخَيَّرُ بَعْدَ ذَالِكَ بَيْنَ الْأَكْلِ وَبَيْنَ وَاجِبٍ وَعِنْدَهُمَا لَا يَصِحُّ لِأَنَّ شُهُودَ الشَّهْرِ مَوْجُودٌ فِي حَقِّهِ كَالْمُقِيمِ وَإِنَّمَا رُخِّصَ لَهُ بِالْإِفْطَارِ

لِلْیُسْرِ فَاِذَا لَمْ یَتَرَخَّصْ عَادَ حُکْمُهٗ اِلَی الْاَصْلِ فَلَا یَقَعُ عَمَّا نَوٰی بَلْ عَنْ رَمَضَانَ۔

**ترجمہ:۔** مګر دامام ابوحنیفه رحمة الله علیه په نزد باندې په مسافرکښې چه هغه دبل واجب نیّت کولے شي داد مقدّر نه استثناء ده، یعني د رمضان روژه په دخطاء في الوصف نه باوجود دهر شخص په حق کښې درسته وي، مګر د مسافر په حق کښې چه هغه په رمضان کښې د بل واجب یعني د قضاء یا د کفّارې نیّت وکړي، حُکم د امام صاحبؒ په نزد باندې به هغه شه واقع کیږي چه دکوم ئې نیّت کړے وي، نه رمضان حُکه چه هرکله د ده په حق کښې وجوب اداء ساقط شوه، نو ددینه لیس دے په خوراک او بل واجب کښې مختار ده دے، او د صاحبینؒ په نزد باندې به نه صحیح کیږي، حُکه چه شهود د شهر د مقیم په شان د مسافر په حق کښې موجود دے، او مسافر د پاره صرف د آسانۍ په خاطر د افطار اجازت ورکړے شوے دے، پس هرکله چه ده دا رخصت قبول نه کړلو، نو حکم ئے اصل طرف ته واپس شولو، لهٰذا د نیّت مطابق به روژه نه اداء کیږي بلکه د موجوده رمضان روژه به اداء کیږي۔

**تشریح:۔** صاحب نورالانوارؒ فرمائي چه الّا في المسافر الخ استثناء ده او مستثنیٰ منه ئے مقدّر ده، یعني د خطاء في الوصف نه باوجود د هر شخص په حق کښې به د رمضان روژه درسته وي، لیکن که مسافر په روژه کښې د بل واجب یعني د قضاء یا د کفارې نیّت وکړي نو د حضرت امام ابوحنیفه رحمة الله علیه په نزد باندې چه د کوم واجب ئے نیت کړے وي، هغه به اداء کیږي، د رمضان روژه به نه اداء کیږي، او دلیل ئے دا دے چه هرکله د مسافر په حق کښې په آیت د وَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَّرِیْضًا اَوْعَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ سره وجوب اداء ساقط شوه نو دده په حق کښې رمضان د شعبان په مرتبه کښې راغلو، او په شعبان کښې هر سړي ته اختیار دے، چه دے افطار وکړي یعني روژه و نه ساتي، یا د یو بل واجب روژه د ونیسي، د غه شان مسافر ته هم اختیار مے که غواړي بالکل د روژه و نه نیسي، او که غواړي د یو بل واجب روژه د ونیسي د موجوده رمضان نه علاوه پس هرکله چه مسافر ته رمضان کښې د بل واجب اداء کولو اجازت ورکړے شو، نو د بل واجب په نیت سره به هم دا بل واجب اداء کیږي، د موجوده رمضان روژه به نه اداء

کیږی ،

صاحبین رحمهما الله تعالیٰ فرمائی چه په رمضان کښی که مسافر هم د بل واجب نیت وکړی نو دده طرف نه هم د رمضان روژه ادا کیږی ، او د بل واجب روژه نه ادا کیږی ، او د دوی دلیل دادے چه آیت فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ د وجهی نه د رمضان د صوم وجوب سبب شهود د شهر دے ، او شهود شهر د رمضان حاصلیدل) څرنګه چه د مقیم په حق کښی موجود دے ، د غه شان د مسافر په حق کښی هم موجود دے ، لهٰذا د رمضان روژه چه څرنګه په مقیم باندی واجبه ده دغه شان په مسافر باندی هم واجبه ده ، لهٰذا د مسافر په حق کښی د آسانی په وجه دا ته د روژه ماتی اجازت ورکړے شوے دے ، یعنی د روژی نه نیولو ، دا نه چه ماسویٰ د رمضان نه په رمضان کښی مشروع کړے شو ، لیکن محض دا ته د آسانی په خاطر او په سفر کښی د تکلیف پیش نظر دا ته د روژی ماتولو اجازت ورکړے شوے دے ، مګر هرکله چه دا د شریعت د ورکړے شوی رخصت نه فائده پوره نه کړله ، او د روژی نیولو زحمت ئے ګواره کړلو نو د دی حکم به اصل طرف ته واپس شی ، یعنی د شهود شهر د متحقق کیدلو په وجه باندی به د مقیم او مسافر حکم یو شان شی ، او څرنګه چه مقیم په رمضان کښی که هره روژه نیسی هغه به هم د رمضان روژه شمارل کیږی دغه شان چه مسافر هم د هرے روژی نیت کوی ، هغه به د موجوده رمضان روژه شمارل کیږی ،

وَهٰذَا الْمُسَافِرُ مُتَلَبِّسٌ بِخِلَافِ الْمَرِيضِ فَإِنَّهُ إِنْ نَوَى نَفْلًا أَوْ وَاجِبًا آخَرَ لَمْ يَقَعْ عَمَّا نَوَى لِأَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعَجْزِ لَا الْعَجْزِ التَّقْدِيرِيِّ فَإِذَا صَامَ وَتَحَمَّلَ الْمِحْنَةَ عَلَى نَفْسِهِ عُلِمَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَاجِزًا فَيَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ وَهٰذَا هُوَ الْمُخْتَارُ وَقِيلَ رُخْصَتُهُ أَيْضًا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعَجْزِ التَّقْدِيرِيِّ وَهُوَ خَوْفُ زِيَادَةِ الْمَرَضِ فَهُوَ كَالْمُسَافِرِ وَقِيلَ فِي التَّطْبِيقِ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمَرِيضَ الَّذِي يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ كَمَرَضِ حُمَّى الْبَرْدِ وَوَجَعِ الْعَيْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِخَوْفِ ازْدِيَادِ الْمَرَضِ وَالْعَجْزِ التَّقْدِيرِيِّ وَالْمَرِيضُ الَّذِي لَا يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ كَمَرَضِ امْتِلَاءِ الْبَطْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعَجْزِ فَإِذَا صَامَ هٰذَا الْمَرِيضُ ظَهَرَ

اَنَّہٗ لَمْ یَکُنْ لَہٗ عِجْزٌ حَقِیْقِیٌّ فَلَا یَقَعُ عَمَّا نَوٰی بَلْ عَنْ رَمَضَانَ ۔

**ترجمہ:** او د امسافر د مریض نه خلاف دے ، ځکه که مریض د نفل یا بل واجب نیّت وکړلو ، نو چه د کوم نیت ئے کړے وی هغه به نه واقع کیږی ، ځکه د مریض رخصت د حقیقی عجز سره متعلّق دے نه د تقدیری او نه فرضی عجز سره ، پس هرکله چه مریض روژه ونیوله او په خپل ځان ئے مشقت برداشت کړلو نو معلومه شوه چه دے عاجزه نه وو ، لهذا د رمضان روژه به واقع کیږی او دا مختاره مذهب دے ، او وئیلے شوی دی چه دَ مریض رخصت هم د فرضی عجز سره متعلّق دے ، او هغه د مرض زیاتیدلو یره ده ، پس مریض هم په شان د مسافر دے ، او په دی دوا ړو کښی د تطبیق په سلسله کښی وئیلے شوی دی ، چه هغه مریض چه روژه ورته نقصان رسوی ، لکه د یخنی د تبے مرض او د سترګے درد نو ددهٔ رخصت به د مرض د زیات والی د یری سره او د فرضی عجز سره متعلق وی ، او هغه مریض چه روژه ورته نقصان نه رسوی ، لکه دګیډے بدهضمی ، نو ددهٔ رخصت به د حقیقت عجز سره متعلّق وی ، پس هرکله چه دی مریض روژه ونیوله نو معلومه شوه چه دهٔ د پاره حقیقی عجز نه وو ، لهٰذا ددهٔ دَ نیّت مطابق به روژه نه واقع کیږی بلکه دَ موجوده رمضان روژه به اداء کیږی ،

**تشریح:** صاحب المنارؒ فرمائی چه د مسافر حکم د مریض دَ حکم نه برخلاف دے ځکه که مریض په رمضان کښی د نفلی روژی یا د یو بل واجب روژی نیّت وکړلو نو د نفل او واجب اخر روژه به نه اداء کیږی ، بلکه هم د موجوده رمضان روژه به اداء کیږی ، ځکه چه دَ مریض د پاره د روژی نه نیولو رخصت د حقیقی عجز سره تعلق لری احتمالی او فرضی عجز سره نه لهٰذا که مریض روژه ونیسی او په نفس باندی مشقت برداشت کړی ، نو دا د دی خبری علامه ده ، چه مریض عاجزه نه وو ، ځکه که عاجزه وے نو په دے روژه نیولو به نه قادر کیدلے ، روژه نیول ددهٔ نه عاجز کیدلو دلیل دے ، او کله چه دے عاجزه نه دے نو په دهٔ باندی به د موجوده رمضان روژه واجب وی ، او د افطار کولو اجازت به ورته نه وی ، او کله چه په رمضان روژه اداء کول واجب وی او د افطار کولو اجازت ورته نشته دے ، نو صحت مند انسان په شان د نفل یا بل واجب روژی نیّت کولو نه باوجود به هم د رمضان روژه اداء کیږی ، نفل یا د بل

واجب روژه به نه اداء کیږي، په قول دَ صاحب نورالانوار هم دا قول ډیر غوره دے،

بعض حضراتو ویلي دي چه د مریض رخصت د احتمالي او فرضي عجز د مرض د زیاتیدلو خطره ده یعني که مریض ته د مرض د زیاتیدلو یره وي نو بیا دَه ته د روژې نه نیولو اجازت دے او کله چه مرض د مرض د زیاتیدلو ډیرے په وجه مریض ته دا اجازت دے نو دا په شان د مسافر شو، یعني د مسافر په شان که مریض هم د نفل یا بل واجب روژې اداء کولو نیت وکړي نو د نیت مطابق به روژه اداء کیږي او د رمضان روژه به نه اداء کیږي،

بعض حضراتو په سابقه دواړو قولونو کښې د تطبیق کوشش کړے دے، او فرمایلي دي، چه مریض په دوه قسمه دے، یو هغه چه روژه ورته نقصان رسوي لکه د یخني د تبې بیمار او د سر کوږد رد دَ بیمار دے دي مریض د رخصت تعلق خو د مرض د زیات والي د یرې او احتمال او فرضي مرض سره تعلق لري لکه چه د دویم قول قائلینو فرمایلي دي او هغه مریض چه د هغه د پاره روژه نول نقصاني نه وي، بلکه یو قسم ته مفیده وي لکه د بد هضمي بیمار نو د دهٔ رخصت د حقیقي عجز سره تعلق لري لکه چه د اوّل قول قائلینو ویلي دي لهذا که دے مریض روژه ونیوله او ثابته شوه چه ده ده عجز حقیقي نه وو، نو د دهٔ د پاره د افطار کولو رخصت هم حاصل نه دے او کله چه دهٔ د پاره د افطار کولو رخصت نشته دے، نو د تندرست سړي په شان ده دهٔ روژه به د نیت مطابق نه اداء کیږي، بلکه په هر صورت کښې به هم د رمضان روژه اداء کیږي، که نفل نیت وکړي او که د بل واواجب۔

وَفِي النَّفْلِ عَنْهُ رِوَايَتَانِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ يَنْوِيْ وَاجِبًا آخَرَ اَيْ فِيْ صَوْمِ النَّفْلِ لِلْمُسَافِرِ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رِوَايَتَانِ فِيْ رِوَايَةِ الْحَسَنِ يَقَعُ عَمَّا نَوٰى وَ فِيْ رِوَايَةِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ رَمَضَانَ وَ هٰذَا الْاِخْتِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلٰى دَلِيْلَيْنِ لِاَبِيْ حَنِيْفَةَ نُقِلَا عَنْهُ فَالدَّلِيْلُ الْاَوَّلُ اَنَّهُ لَمَّا رَخَّصَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى بِالْفِطْرِ كَانَ رَمَضَانُ فِيْ حَقِّهِ كَشَعْبَانَ وَ فِيْ شَعْبَانَ يَصِحُّ النَّفْلُ فَكَذَا هٰهُنَا وَالدَّلِيْلُ الثَّانِيْ اَنَّهُ لَمَّا رَخَّصَ لَهُ بِالْفِطْرِ لِيَصْرِفَهُ اِلٰى مَنَافِعِ بَدَنِهِ بِالْاِسْتِرَاحَةِ فَلِاَنْ يَصْرِفَهُ اِلٰى مَنَافِعِ دِيْنِهِ وَهِيَ قَضَاءُ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ اَوْلٰى لِاَنَّهُ اِنْ مَاتَ فِيْ هٰذَا الرَّمَضَانِ لَمْ يُعَاقَبْ لِاَجْلِ رَمَضَانَ وَ يُعَاقَبُ بِسَبَبِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلُ لَيْسَ اَهَمَّ

لَہٗ رِوَیٰ فِیْ مَصَالِحِ دِیْنِہٖ وَلَا فِیْ مَصَالِحِ دُنْیَاہُ ۔

**ترجمہ:۔** او په نفلي روژو کښې د امام ابوحنيفه رحمة الله عليه نه دوه روايته دي او د هغې تعلق د مصنف ؒ د قول ينوي او اجباً آخر سره دے يعني په نفل روژه کښې د امام صاحبؒ نه دوه روايته دي، د حسن په روايت کښې دي چه د نيت مطابق به روژه اداء کيږي او د ابن سماعه په روايت کښې دي چه د موجوده رمضان روژه به واقع کيږي او د اختلاف د امام صاحبؒ په هغه دوه دلائلو باندي بناء دے کوم چه د هغې نه نقل شوي دي، پس اول دليل دا دے چه هر کله مسافر ته الله پاک رخصت ورکړے دے د افطار نو دوه به حق کښې رمضان د شعبان په مرتبه کښې شولو، او په شعبان کښې نفلي روژه صحيح ده، پس د غه شان دلته هم ده، او دويم دليل دا دے چه هر کله الله پاک ده ته د رخصت اجازت د دي وجه ورکړو چه دے دا په خپل بدني فائدو يعني راحتا و آرام کښې صرف کړي، نو دوه د خپل ديني فائدو يعني واجب قضاء او کفاره کښې صرف کول ډير بهتر دي په وجه دا ده که مسافر په دي رمضان کښې مړ شو نو د رمضان د وجهي نه به ده ته سزا نه ملاويږي، البته د قضاء وکفارې د وجهي نه به ده ته سزا ملاويږي، او نفل ده د پاره اهم نه دي نه په ديني مصالحو کښې او نه په د نيوي مصالحو کښې،

**تشریح:۔** وړاندي بيان شوي دي که مسافر په رمضان کښې د قضاء يا واجب اخر يا کفارې د روژې نيت کوي نو دوه د نيت مطابق به واجب آخر اداء کيږي، ليکن که د نفل نيت کوي، نو دي باره کښې د امام صاحبؒ نه دوه روايته دي، د حسن بن زياد روايت خو دا دے چه د مسافر د نيت مطابق به روژه اداء کيږي، او د ابن سماعه روايت دا دے چه د نيت مطابق به نفل روژه نه اداء کيږي، بلکه د موجوده رمضان روژه به اداء کيږي،

شارحؒ فرمائي چه د روايتونو د اختلاف په هغه دوه دلائلو باندي بناء دے کوم دليله چه د امام صاحب نه نقل شوي دي، چنانچه اول د کوم نه چه د حسن بن زياد د روايت تائيد کيږي، دا دے چه هر کله مسافر ته د الله پاک د رمضان په مياشت کښې روژې نه نيولو خصوصي نعمت عطاء کړو، نو دا د ا روژې په سلسله کښې دوه په حق کښې رمضان په شان د شعبان شولو، او د شعبان په مياشت کښې نفلي روژه صحيح کيږي، لهٰذا په رمضان

نشی به د مسافر نفلی روژه هم صحیح کیږی، په دی دلیل باندی یوا عتراض دے او هغه دا
چه د رمضان میاشت هر کله د مسافر په حق کښی په شان د شعبان ده، نو د مسافر په حق کښی
د وجوبِ صوم د رمضان سبب یعنی شهود د شهر رمضان نه متحقق کیدلو په وجه باندی په
دهٔ باندی نفس وجوب د صوم هم ثابت نه شولو، او کله چه په مسافر باندی نفس وجوب د صوم
ثابت نه شولو، نو وجوب ادا، به هم ثابت نه وی، ځکه چه وجوب ادا، هم د نفس وجوب فرع ده، او
کله چه د مسافر په ذمه وجوب ادا، ثابت نه شوه، نو ځکه د رمضان روژه ادا، کړی، نو د دهٔ دَ
طرف نه د رمضان روژه نه دی ادا، کیدل پکار، ځکه چه بغیر د وجوب سبب نه یو عبادت
هم نه ادا، کیږی، حالانکه مسافر که د رمضان روژه ادا، کړی نو دا د دهٔ د طرف نه صحیح کیږی،
د دی جواب دا دے چه رمضان د مسافر په حق کښی حقیقةً په مثل د شعبان نه دے
ځکه چه د مسافر په حق کښی رمضان د وجوب صوم سبب دے، لیکن شعبان د وجوب صوم
سبب نه دے، بلکه د رمضان په روژی نیولو او نه نیولو کښی د دی اختیار په سلسله کښی په
شان د شعبان دے، او د عارض سفر د وجه نه د رمضان روژه نیولو او نه نیولو اختیار نه
دا نه لازمیږی، چه رمضان د مسافر په حق کښی د وجوب صوم سبب هم نه دے بلکه د دی اختیار
باوجود هم رمضان د مسافر په حق کښی د وجوب صوم سبب دے، او هر کله چه دَ مُسافر
په حق د رمضان د وجوب صوم سبب دے نو که مسافر په رمضان کښی روژه ونیسی نو
دهٔ روژه به ادا، کیږی،
او دویم دَ کوم نه چه دَ ابن سماعه دَ روایت تائید کیږی هغه دا دے چه الله
پاک مسافر ته په رمضان کښی د روژی نه نیولو اجازت د دی وجهی نه ورکړے شوے دے
چه د دے خپل بدن ته راحت او سکون ورسوی، پس هر کله چه الله پاک مسافر ته دَ
روژی نه نیولو اجازت ورکولو سره د بدنی فائدو حاصل کولو اجازت ورکړے دے، نو دَ
کفاری یا قضا، روژه په ذریعه د دینی نفع حاصلولو اجازت به ورته په درجه اولی سره
حاصل وی، ځکه که مسافر په موجوده رمضان کښی مړ شو نو د دی رمضان روژی
نه نیولو په وجه به په دهٔ باندی څه مواخذه نه وی، لیکن کومے روژی چه
قضا، او دَ کفاری په دهٔ باندی واجب دی، د هغی نه به مواخذه ضرور کیږی، پس
معلومه شوه چه د مسافر په حق کښی دَ موجوده رمضان روژو په مقابله کښی دَ قضا،

او دَ کفاری روژی دپاره هم دی او کله چه د قضاء او د کفاری روژی دَ مسافر په حق کښی
اهم دی، نو مسافر که په موجوده رمضان کښی د قضاء یا د کفاری روژی ونیسی، نو د د
د نیّت مطابق به هم د قضاء او د کفاره روژی اداء کیږی، او د نفل روژه دَ مسافر د
حق کښی چونکه قصدًا اهم نه ده، نه د مسافر د دینی مصلحت په اعتبار سره او نه د دنیوی
په اعتبار سره، دی وجه نه مسافر که په رمضان که د نفلی روژی نیت کولی نو نفلی روژه
نه اداء کیږی، بلکه د رمضان روژه به اداء کیږی په دې دلیل باندی یو اعتراض د
هغه دا چه د نفل روژه اګر چه د رمضان نه اهم نه ده، لیکن د افطار یعنی روژی نه نیو
نه خو یقینی طور باندی اهمه ده، لهٰذا هر کله چه مسافر ته د افطار اجازت ورکړے شو
د ے نو د نفلی روژی اجازت خو بطریقه اولی سره ورکول پکار دی، د دی جواب دا د
مسافر ته په رمضان کښی د افطار اجازت د نفع حاصلولو په خاطر ورکړے شوے د
او د نفع په عزیمت باندی عمل کولو سره یعنی په روژه نیولو سره نه حاصلیږی، پس
مسافر روژه ونه نیوله نو د یته بدنی فائده حاصله شوه، او دا بدنی نفع د رمضان روژ
سره نه حاصلیږی، او که مسافر د بل واجب قضاء وکړی، نو دیو واجب نه به د دهٔ ذمه فا
شی، او عند الله مواخذے نه به محفوظ وی، او دا فائده هم دا سی ده، چه د رمض
روژی سره نه حاصلیږی، او پاتی شوه نفلی روژه نو په دی سره نه خو بدنی فائده حاصل
او نه فراغ د ذمے په صورت کښی د اخروی او دینی فائده حاصلیږی،
پس هر کله چه په نفلی روژی سره د دواړه طریقو سره فائده نه حاصلیږی، نو د نفل
به د رمضان د روژی نه اهم نه وی بلکه د نفلی روژی په نسبت سره به د رمضان رو
اهم وی، نو د نفلی روژی په نیّت سره به هم د رمضان روژه اداء کیږی، او نفلی رو
به نه اداء کیږی،

اَوْ یَکُوْنَ مِعْیَارًا لَہٗ لَا سَبَبًا کَالْقَضَاءِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلَی السَّابِقِ وَ هُوَ النَّوْعُ الثَّالِثُ
مِنَ الْاَنْوَاعِ الْاَرْبَعَۃِ لِلْمُوَقَّتِ فَاِنَّ وَقْتَ الْقَضَاءِ مِعْیَارٌ بِلَا شُبْهَۃٍ وَسَبَبُ وُجُوْبِہٖ
هُوَ الشَّهْرُ السَّابِقُ لَا هٰذِهِ الْاَیَّامُ فَاِنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ سَبَبُ الْاَدَاءِ
وَلَمْ یُعْلَمْ حَالُ شَرْطِیَّتِہٖ وَالظَّاهِرُ الْعَدَمُ فَاِنَّہٗ اِذَا لَمْ یُعْلَمْ تَعَیُّنُ الْوَقْتِ فَا ...

وَقْتٍ يَكُوْنُ شَرْطَهٗ وَوَقَعَ فِيْ بَعْضِ النُّسَخِ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ فَاِنَّ وَقْتَهٗ مِعْيَارٌ لَهٗ وَلَيْسَ سَبَبًا لِلْوُجُوْبِ بِهٖ وَاِنَّمَا السَّبَبُ هُوَ النَّذْرُ الْمُعَيَّنُ فَقِيْلَ اِنَّهٗ شَرِيْكٌ لِلنَّذْرِ الْمُطْلَقِ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَاِنَّمَا يُخَالِفُهٗ فِيْ بَعْضِ اَحْكَامِهٖ وَهُوَ اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِيْنِ وَعَدَمُ اِحْتِمَالِ الْفَوَاتِ وَلِذَا قَيَّدَهٗ بِهٖ وَالظَّاهِرُ اَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيْكٌ لِرَمَضَانَ فِيْ كَوْنِ الْاَيَّامِ مِعْيَارًا لَهٗ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ بَعْدَ مَا اَوْجَبَ عَلٰى نَفْسِهٖ فِيْ هٰذِهِ الْاَيَّامِ وَاِنْ قَالُوْا بِاَنَّ النَّذْرَ سَبَبٌ لِلْوُجُوْبِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيْكٌ لِرَمَضَانَ فِيْ بَعْضِ الْاَحْكَامِ وَلِقَضَاءِ رَمَضَانَ فِيْ بَعْضٍ اٰخَرَ فَالْحِقْ بِاَيِّهِمَا شِئْتَ وَصَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِيْ جَعَلَ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ مِنْ جِنْسِ صَوْمِ رَمَضَانَ وَلَمْ يَذْكُرْ قَضَاءَ رَمَضَانَ وَالنَّذْرَ الْمُطْلَقَ مِنْ اَقْسَامِ الْاَمْرِ الْمُقَيَّدِ بَلْ هُوَ مُطْلَقٌ مِنْ قَبِيْلِ الزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَمَنْ اَدْخَلَهُمَا فِي الْمُقَيَّدِ نَظَرَ اِلٰى اَنَّهُمَا مُقَيَّدَانِ بِالْاَيَّامِ دُوْنَ اللَّيَالِيْ وَهٰذَا تَمَحُّلٌ۔

ترجمه:- یابه وقت دامرِ موقت (فعل مامور به) دپاره معیار وی نه سبب لکه رمضان قضاء دا عبارت په سابق باندی معطوف دے، او امر موقت په څلور قسمونو کښی دریم دے ځکه چه دقضاء وقت بلا شبه معیار دے، او ددی دوجوب سبب دوړاندی میاشتی ماضر بیل دی نه ورځی ځکه چه دقضاء سبب هم هغه دے کوم چه داداء سبب دے او دوقت دشرط کیدلو حال معلوم نه دے، او ظاهر عدم دے، ځکه چه کله دوقت تعین نه دی کوم وخت به ددی شرط وی، او په بعض نسخو کښی نذر مطلق واقع دے، او د نذر مطلق وخت ددی دپاره معیار دے، او ددی دوجوب دپاره سبب نه دے، او سبب صرف نذر دے، باقی شو نذر معین نو ویلے شوی دی چه هغه په دی معنیٰ کښی د نذر مطلق سره شریک دے، البته نذر معین د نذر مطلق سره په بعض احکامو کښی مخالف دے، او هغه د تعین دنیت شرط کیدل او فوت کیدلو نه احتمال کیدل دی او ددی وجه نه مصنفؒ نذر لره مطلق سره مقید کړے دے، او ظاهره ده چه نذر معین د رمضان سره شریک دے، په دی خبره کښی چه ایام نذر معین دپاره معیار دی، او ایام دوجوب دپاره سبب دی پس د دینه چه مکلف په دی ایامو کښی په خپل ذات باندی واجب کړی وی، اګرچه اصولینو ویلے

دی چه نذر د وجوب سبب دے، حاصل دا چه د نذر معین په بعض احکامو کښې د رمضان سره شریک دے او په بعض نورو احکامو کښې د قضاء رمضان سره شریک دی، پس دی دواړو کښې چه د چاسره غواړی لاحق ئے کړه، او د منتخب حسامی مصنف نذر معین لره د رمضان د جنس څخه قراردے کړے دے ۱۱ او قضاء رمضان او نذر مطلق لره ئے د امر مقید د اقسام نه دی ذکر کړی، بلکه دواړه د زکواة او د صدقة الفطر د قبیلے نه مطلق عن الوقت دی، او کوم حضرات چه د دی لره په امر مقید کښې داخل کړی دی، هغوی د دی خبرې لحاظ کړے دے چه دا د دواړه دا یا موسره مقید دی نه د شپو سره لیکن دا صرف یوه بهانه (حیله) ده۔

تشریح:- مصنف د منار وفرمائیل چه د امر مقید بالوقت دریم قسم دا دے چه وقت د فعل مامور به د پاره معیار وی، او د فعل مامور به د وجوب سبب نه وی لکه د رمضان قضاء، شارح وائی چه دا عبارت د پاره ندی ذکر شوی عبارت اما ان یکون الوقت ظرفا للمؤدی باندی عطف دے او د امر موقت معنی مامور به مقید بالوقت دریم قسم دے ځکه چه په کوم وخت کښی د رمضان د روژو قضاء کولے شی، هغه وخت به یقینی طور باندی د دغی روژو د پاره معیار وی، ځکه چه په کومه ورځ باندی قضاء روژه واقع کیږی، هغه ورځ کښی به څه حصه هم د روژی نه زیاتی نه وی، او وقت یعنی هغه ورځ په کوم کښې چه قضاء روژی پوره کیږی، هغه د هغه قضاء روژو د پاره سبب نه دے، ځکه چه زمونږ په نزد باندی د قضاء سبب هم هغه دی کوم چه د ادا سبب وی، او ولته کښی دادا سبب د رمضان د میاشتی حاصلیدل دی، لهذا د دی قضاء روژو سبب به هم د دی رمضان حاصلید دی، پس هرکله چه د قضاء روژو د پاره سبب د تیر شوی رمضان حاضریدل دی نو هغه ورځ په کوم کښی چه قضاء دا پوره کیږی، دا به د روژو سبب نه وی۔

صاحب نورالانوار وائی چه دا معلومه نه شوه چه په کوموورځو کښی قضاء د لوړه کیږی، دا د روژی د پاره شرط هم دے، او که نه مګر ظاهره دا ده چه د وقت د قضاء رمضان د پاره شرط نه دے، ځکه چه هرکله د قضاء د پاره څه وقت متعین نه دے نو آخر کوم وخت به د دی شرط کیږی، بهرحال دا بشکاره خبره ده چه وخت د رمضان د قضاء د پاره شرط نه دے۔ صاحب نورالانوار وائی چه د منار په بعض نسخو کښی د امر مقید بالوقت د دریم قسم مثال کښی د نذر مطلق ذکر واقع دے، یعنی د دریم قسم مثال نذر مطلق دے، نذر مطلق دا دے

اوچه یو کس وائی ما دپاره دے ورځے د روژے نذر کړے، او دغه ورځ لره متعین نه کړی، نو دا دریم قسم مثال دی وجه نه دے، چه دا سړے چه په کومه ورځ باندی روژه نیسی هغه ورځ به د دغے روژی دپاره معیار ګرځی، یعنی د دغے د ورځے څه حصّه به هم د روژی نه زیاتی نه ګرځی، او هغه ورځ په کوم کښی چه د نذر مطلق روژه نیول شوی ده، د نذر مطلق د وجوب سبب هم نه دے، ځکه چه د نذر د وجوب سبب خو په خپله باندی نذر دی الله ارشاد باری تعالیٰ دے ولیوفوا نذورهم۔

واما النذر المعیّن۔ سره دیو سوال جواب دے، سوال دا دے چه دا امر مقید بالوقت دریم مثال کښی نذر لره د لفظ مطلق سره متصّف کول باطل دی، ځکه چه د دریم قسم مثال ځکه چه د نذر مطلق نذر (غیر معیّن) روژه کیدے شی، د غه شان د نذر معین روژه هم د دریم قسم مثال جوړ یدے شی، ځکه چه د نذر معین د روژی وقت هم د روژی د نذر دپاره معیار روی، او سبب نه وی د وجوب دپاره، لیس د منار په بعض نسخو کښی دا ویل پکار وو، والنذر او مطلق سره ئے متصّف کول نه وو پکار، دپاره د دی چه نذر مطلق او نذر معین دواړو لره شامل شوے دے، د دی جواب دا دے، چه نذر معین اګر چه د وخت په معیار نه کیدلو کښی او د وجوب په سبب نه کیدلو د نذر مطلق سره خو شریک وی، لیکن په بعض احکامو کښی نذر معین د نذر مطلق سره مخالف دے، او هغه بعض احکام دا دی چه د نذر مطلق په صورت کښی د تعیّن نیّت کول شرط دی، یعنی دا اراده کول چه زهٔ به د نذر روژه نیسم، او د نذر معین په صورت کښی د تعین نیّت کول شرط نه دی، بلکه په دغه متعینه ورځ کښی که ئے مطلقاً د روژی په نیّت سره یا د نفلی روژی په نیّت سره روژه ونیوله نو هم د نذر معین روژه به ادا کیږی او د دی وجه دا ده چه په نذر معین کښی خو چونکه وخت متعین وی، د دی وجی نه د تعین نیّت کول ضروری نه دی، او په نذر مطلق کښی خو چونکه وخت متعین نه وی، لهٰذا د تعین نیت کول ضروری دی، د نذر روژه د تعیّن کولو دپاره، دویم حکم دا دے چه په نذر مطلق کښی د روژی د فوت کیدلو احتمال نه وی، بلکه چه کله هم روژه ونیسی نو هغه به ادا روی قضا به نه وی، او د نذر معیّن په صورت کښی که ئے په معین وقت کښی روژی و نه نیوله نو هغه به قضا وی ادا به نه وی، ګویا د نذر معین روژه د فوت کیدلو احتمال لری او پاتی شوه د رمضان قضا روژه نو په دی کښی د تعین نیّت هم شرط دے، او دا د فوت کیدلو احتمال هم نه لری،

پس په دی دواړو احکامو کښې نذر مطلق د قضاء رمضان سره مشابهت لری، نه د نذر معیّن سره، پس چونکه نذر مطلق د نذر معین سره مشابه نه دے، بلکه د قضاء رمضان لره مشابهت لری، چونکه دی وجه نه صاحب منار په بعض نسخو کښې نذر مطلق لره مقیّد کړو، او د دریم قسم مثال ئے ذکر کړو، او والنذر المطلق ئے وئیلی صرف النذر ئے ونه ویلو حاصل دا چه د منار په بعض نسخو کښې د دریم قسم مثال قضاء د رمضان دے، او د قضاء د رمضان سره په مذکوره دواړو احکامو کښې نذر مطلق مشابهت لری نه نذر معیّن دی وجه نه په بعض نورو نسخو کښې د دویم قسم مثال النذر المطلق ذکر کړے نه صرف النذر

والظاهر ان النذر المعین هم د یو سوال جواب دے، سوال دا دے چه هر دریم قسم په مثال کښې صرف د نذر مطلق روژه واقع کیدے شی، او د نذر معیّن نه نو مامور به بالوقت پنځه قسمو نه شول، (۱) وقت د صلوٰة (۲) شهر رمضان (۳) د قضاء رمضان او نذر مطلق متصّف، (۴) د حج وقت، (۵) د نذر معین وقت، حالانکه وړاندی وئیلے شوی دی چه د مامور به بالوقت څلور قسمه دی، د دی جواب دا دے چه د نذر معین روژه په بعض احکامو کښې د رمضان د صوم سره شریک ده، او هغه احکام دا دی چه څرنګه د رمضان ورځ د رمضان د روژو د پاره معیار وی، د غه شان په نذر معین کښې متعین کړے شوه ورځ هم، او څرنګه چه د رمضان ورځ د رمضان د روژو سبب دی د غه شان د نذر معیّن ورځ هم د نذر معیّن د روژو د پاره سبب دے، پس د دینه چه ده په خپله په د غه ورځ کښې روژه په خپل ځان باندی واجب کړی وی، اګر چه اصولینو وائی چه د نذر معین د روژی د وجوب سبب نذر دے، نه هغه ورځ په کوم کښې چه د روژو د نیولو نذر منلے شوے دے، بهر حال د دی جواب لره د صحیح منلو نه پس د نذر معین روژه چه کله د رمضان د روژی سره شریکه ده، نو د نذر معیّن روژه به په دویم قسم کښې شامله وی، او چه کله د نذر معین روژه په دویم قسم کښې داخله شی، نو د مامور به بالوقت به پنځه قسمه جوړ نه څلور قسمه،

شارح وائی چه حاصل دا دی چه نذر معین په بعض احکاماتو کښې د رمضان د روژو سره شریک دے، او په بعض نورو احکامو کښې د رمضان د قضاء د روژو سره شریک دے د رمضان د روژو سره شرکت په دی اعتبار چه د وقت څرنګه د رمضان د روژو سبب دے

دغه شان هغه معین وخت چه په هغې کښې نذر منلے شوی دے ، هغه هم د نذر معیّن د روژې دَ وجوب سبب دے ، اگر چه د اخبره د نذر منونکی په خپل ځان باندې روژه واجب کولو نه پس ده ، او د رمضان د قضاء روژو سره شرکت په دې اعتبار چه ځرنګه هغه ایام چه په کوم کښې قضاء روا ړل کیږي د قضاء د وجوب کیدلو سبب نه دے ، دغه شان د نذر روژې د پاره هم هغه ورځ په کوم کښې چه روژه نیول کیږي ، فی نفسه د روژې دَ وجوب سبب نه دے ، بلکه د نذر معین روژې دَ وجوب سبب نذر دے ، بهرحال هرکله چه نذر معین په بعض احکامو کښې د رمضان سره او په بعض احکاماتو کښې د قضاء رمضان سره مشابهت لري ، نو نذر معیّن دې دواړو کښې چه دچا سره غواړي لاحق ئے کړه ، او چه کله لے په دې دواړو کښې دلو سره پیوسته کړي ، نو د مامور به بالوقت به پنځه نه بلکه څلور قسمه پاتې شي او چه کله خبره داسې ده ، نو د پنځه قسمونو والا اعتراض به نه واقع کیږي .

شارح نور الانوار مُلا جیون رحمة الله علیه په صاحب المنار باندې بطور اعتراض وائي چه د منتخب الحسامی مصنفؒ نذر معیّن لره د رمضان د صوم دَ جنس نه گرځولے دے لیکن قضاء رمضان لره ئے او نذر مطلق لره ئے د مامور به بالوقت د اقسامو نه دې شمار کړي لکه چه ماتنؒ شمار کړي دي ، بلکه دې دواړو لره ئے د مامور به مطلق الوقت نه شمار کړي دي لکه چه زکوٰة او صدقة الفطر د مامور به عن الوقت د قبیل نه دي ، او صاحب حسامی د اهم ویلے دي چه کوم خلقو (صاحب المنار) دې دواړو لره دَ مامور به مقیّد بالوقت نه شمار کړي ده ، دَ هغوی نظر په دې باندې ده چه دا دواړه مقید دي ، د ورځو سره نه د شپو سره ، یعنی د رمضان قضاء او نذر مطلق روژه چونکه په ورځو کښې ادا کیدلے شي ، نه په شپو کښې ، پس ایامو سره ئے د مقیّد کولو په وجه باندې د مامور به مقید بالوقت نه شمار کړي دي ، حالانکه دا محض یوه حیله ده ، ځکه چه روژه خو هم مشروع شوي په ورځ کښې ده ، نه په شپه کښې ، پس په شپه کښې د روژې نه جائز والے د دې وجه نه ، نه دے چه روژه د ورځ سره مقیّده ده بلکه د دې وجه چه روژه په شپه کښې مشروع نه ده ، او په ورځ کښې مشروع ده ، بهرحال هرکله چه په ایامو سره د دې قیّد کول صرف حیله ده ، نو د صاحب حسامی دا خبره چه قضاء رمضان او نذر مطلق په مامور به مطلق عن الوقت کښې داخل دي ، زیاته مناسبه او ښه خبره ده -

وَتَشْتَرِطُ فِيْهِ نِيَّةُ التَّعْيِيْنِ وَلَا يَحْتَمِلُ الْفَوَاتَ بِخِلَافِ الْاَوَّلَيْنِ اَيْ يُشْتَرَطُ فِيْ هٰذَا الْقِسْمِ الثَّالِثِ مِنَ الْمُوَقَّتِ نِيَّةُ التَّعْيِيْنِ بِاَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ لِلْقَضَاءِ وَالنَّذْرِ وَلَا يَتَاَدّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَلَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ اَوْ وَاجِبٍ اٰخَرَ كَذَا اشْتَرَطَ فِيْهِ التَّبْيِيْتُ اَيِ النِّيَّةُ مِنَ اللَّيْلِ لِاَنَّ مَا سِوٰى رَمَضَانَ كُلَّهُ مَحَلٌّ لِلنَّفْلِ فَيَقَعُ جَمِيْعُ الْاِمْسَاكَاتِ عَلَى النَّفْلِ مَا لَمْ يُعَيِّنْ مِنَ اللَّيْلِ الصَّوْمَ الْعَارِضِيَّ وَهُوَ الْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ بِخِلَافِ النَّذْرِ الْمُعَيَّنِ فَاِنَّهُ يَتَاَدّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَالنِّيَّةِ النَّفْلِ وَلٰكِنْ لَا يَتَاَدّٰى بِنِيَّةِ وَاجِبٍ اٰخَرَ وَلَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ التَّبْيِيْتُ لِاَنَّهُ مُعَيَّنٌ فِيْ نَفْسِهٖ كَرَمَضَانَ لَا يَقَعُ الْاِمْسَاكُ الْمُطْلَقُ اِلَّا عَلَيْهِ مَا لَمْ يَصْرِفْهُ اِلٰى وَاجِبٍ اٰخَرَ وَاَيْضًا لَا يَحْتَمِلُ هٰذَا الْقِسْمُ الثَّالِثُ الْفَوَاتَ بَلْ كُلَّمَا صَامَ لَهٗ يَكُوْنُ مُؤَدِّيًا لِاَنَّ كُلَّ الْعُمُرِ مَحَلٌّ لَهٗ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ اِنْ لَمْ يَقْضِ رَمَضَانَ حَتّٰى جَاءَ رَمَضَانُ اٰخَرُ تَجِبُ عَلَيْهِ الْفِدْيَةُ مَعَ الْقَضَاءِ جَبْرًا لَهٗ عَلَى التَّكَاسُلِ وَالتَّهَاوُنِ بِخِلَافِ الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ وَهُمَا الصَّلٰوةُ فَاِنَّهُمَا يَحْتَمِلَانِ الْفَوَاتَ اِذَا لَمْ يُؤَدِّهِمَا فِي الْوَقْتِ الْمَعْهُوْدِ فَيَكُوْنُ قَضَاءً۔

**ترجمہ:۔** او په دې دريم قسم کښې د تعين نيت شرط دے او دا د فوت کيدو احتمال هم نه لري، په خلاف د اول دواړه قسمونو يعنې د امر موقت په دې دريم قسم کښې د تعين نيت شرط دے په دې طريقه چه داسې ووائي چه ما د قضاء او نذر نيت وکړو او په مطلق نيت سره نفل ما موربه نه اداکيږي او نه د نفل يا بل واجب په نيت سره ، د غه شان په دې کښې تبييت يعنې په شپه کښې نيت کول هم شرط دے، ځکه د رمضان نه علاوه ټولے ورځے محل د نفل دې نو ټول اسماکات به په محل د نفل واقع کيږي ترڅو پورې چه په شپه کښې د عارضي روژے يعنې قضاء يا کفارې يا نذر مطلق متعين نه کړے، په خلاف د نذر معين ، ځکه چه دا په مطلق نيت او د نفلو په نيت سره اداکيږي ، ليکن د بل واجب په نيت سره نه شي اداکيدے،

او په نذر معين کښې د شپے نه نيت کول هم شرط نه دے ځکه چه دا د رمضان په شان في نفسه (په خپله) معين دے ، لهٰذا مطلق امساك نه واقع کيږي ، مگر په نذر معين خو ترڅو چه دا داجب اٰخر طرف ته تاؤ نه کړے شي ، او دا دريم قسم د فوت کيدو احتمال هم نه لري بلکه کله هم چه د دريم قسم متعلق روژه نيسي نو اداء کوونکے به وي ۔ ځکه چه زمونږ په نزد ټول

ژوندددی دپاره محل دے او د امام شافعیؒ په نزد که د رمضان قضاء نے ونکړه تر دې پورې چه دویم رمضان هم راغے نو په ده باندې د قضاء سره فدیه هم واجبیږی، (واجب کیږی) دے د پاره چه دده د سستی او غفلت تلافی وشی، په خلاف د اوّل دوه قسمو نو چه مونځ او روژه ده. حکم چه دادواړه د فوت کیدو احتمال لری، نو که چرته دا دواړه مړ نے په مقرره وخت ادا نه کړه نو قضاء به شی،

**تشریح:-** د منار مصنفؒ وفرمائیل چه د مامور به مقید بالوقت په دې دریم قسم کښې د تعین کول شرط دی، یعنی په زړه کښې یا په ژبه دا وئیل شرط دی چه ما د قضاء رمضان نیت وکړو یا ما د نذر مطلق د روژے نیت وکړو. نو که چرته د مطلق روژے نیت ئے وکړو یا د نفلی روژے نیت ئے وکړو یا د بل واجب کفاره وغیره د روژے نیت وکړی، نو دے سره د قضاء رمضان او د نذر مطلق روژه نه اداکیږی، د غه شان په دے دریم قسم کښې په شپے کښې یعنی د صبح صادق د شروع کید و نه مخکښې نیت کول شرط دی او په شپه کښې نیت کول ځکه شرط دی چه د رمضان نه علاوه باقی ټولسی میاشتے د نفلی روژو د پاره محل دے، په دې ټولسی میاشتو چه کومه روژه هم نیسی هغه به نفلی وی، مګر دا چه په شپه کښې یعنی صبح صادق د شروع کیدو نه مخکښې د نفلو نه علاوه د قضاء، کفارے یا نذر مطلق نیت وکړی،

حاصل دا دے که چرے د شپے نه د قضاء، یا کفارے یا د نذر مطلق د روژے نیت ونکړی نو دا به نفلی روژه حسابیږی، نو هر کله چه خبره دا سے ده نو معلومه شوه چه د قضاء وغیره د روژے د پاره د شپے نه نیت کول ضروری دی، په خلاف د نذر معین چه دا د مطلق روژے په نیت سره هم اداکیږی او د نفلی روژے په نیت سره هم ادا کیږی، لکه صوم رمضان، چه دا په مطلق نیت او د نفلی روژے په نیت سره ادا کیږی، لیکن د نذر معین روژه د واجب اخر یعنی د قضاء یا د کفارے په نیت سره نه اداکیږی اګر که د رمضان روژه د واجب آخر په نیت سره هم اداکیږی، او وجه د فرق دا ده چه د نذر معین روژه د بنده طرف نه واجب شوے ده، او د رمضان روژه د اللهؐ د طرف نه واجب ده، نو د الله واجب شوے د رمضان روژه زیاته اهم ده نو دے د پاره دا د واجب اخر په نیت سره هم اداکیږی، او د بنده واجبونکے د نذر معین روژه دومره اهم نه ده لهذا دا به د واجب آخر په نیت سره نه اداکیږی۔

او د نذر معین د روژے د پاره د شپے نه نیت هم شرط نه دے حکم چه د نذر معین روژه د رمضان د روژے په شان په خپله معیّن ده لهٰذا که په دغه معلومه ورځ باندې مطلق روژه هم و نیسي نو دا به د نذر معین روژه شمار لے شي، دا بیله خبره ده که د واجب[1] اخر نیت یکښې وکړی شي،

دوی دریم قسم دویم حکم دا دے چه د قضائے رمضان او د نذر مطلق روژه د فوت کیدو احتمال نه لري، بلکه چه کله هم روژه و نیوے شوه نو دا به هم د دے قضاء د پاره ادا روی، او په تاخیر کولو سره به د دے قضاء به قضاء نه وی۔ دغه شان د نذر مطلق روژه هم چه کله و نیولے شي نو دا به د دے نذر ادا شمار لے شي نه چه قضا دلیل دا دے چه زمونږ په نزد د قضاء د رمضان او د نذر مطلق د روژے د پاره ټول ژوند محل دے، لهٰذا د مرګ نه مخکښې چه کله هم د قضاء یا د نذر مطلق روژه و نیولے شي صحیح ده او دا به ادا وی نه قضاء، په متن کښې د عدم احتمال فوت هم دا مطلب دے کښې د قضاء یا نذر مطلق روژه هم د مکلف په وفات کیدو فوت کیږی

حضرت امام شافعي رحمه الله تعالیٰ فرمائی که چرے یوکس د رمضان د روژو قضاء را نه وړی تر دے پورے چه دویم رمضان هم راغے نو په دے باندې د قضاء سره سره فدیه هم واجب شوه د قضاء سره فدیه ددهٔ د سستۍ او نارا ستیالرے کولو د پاره واجب ده، نو ګو یا د امام شافعیؒ صاحب په نزد د قضاء روژه د فوت کیدو احتمال لري د دوی په نزد د قضاء وخت د راروان رمضان نه مخکښې مخکښې دے لهٰذا د آئنده رمضان نه مخکښې د دی اداکول ضروری دی، که د آئنده رمضان نه مخکښې ئې د تیر شوي رمضان قضاء و نکړه نو په ده باندې د قضاء سره د زورنے په طور فدیه هم واجب شوه۔

صاحب د کتاب وائی چه د اوّل دواړه قسمونه د وخت ظرف[1]، سبب[1] او شرط کیدل او د وخت معیار[2] او سبب کیدل) په دی حکم ثانی د دویم حکم کښې د دویم[3] قسم مخالف دی، ځکه چه قسم اوّل مثلاً مونځ او قسم ثانی مثلاً روژه د رمضان، دواړه د فوت کیدو احتمال لري، نو که دا دواړه د شریعت په مقرر شوی وخت نو کښې ادا نه کړے شو بلکه روستوا دا کړے شو، نو دواړه به قضاء شي،



اَوْ يَكُوْنَ مُشْكِلًا يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ وَالظَّرْفَ كَالْحَجِّ عَطْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَهُوَ النَّوْعُ الرَّابِعُ مِنَ اَنْوَاعِ الْمُوَقَّتِ يَعْنِيْ اَوْ يَكُوْنَ وَقْتُ الْمُوَقَّتِ مُشْكِلًا اَيْ مُشْتَبِهَ الْحَالِ يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ مِنْ وَجْهٍ وَالظَّرْفَ مِنْ وَجْهٍ وَنَظِيْرُهٗ وَقْتُ الْحَجِّ فَاِنَّهٗ مُشْكِلٌ بِهٰذَا الْمَعْنٰى وَذٰلِكَ مِنْ وَجْهَيْنِ الْاَوَّلُ اَنَّ وَقْتَ الْحَجِّ شَوَّالٌ وَ ذُو الْقَعْدَةِ وَ عَشْرَةُ ذِي الْحِجَّةِ وَالْحَجُّ لَا يُؤَدّٰى اِلَّا فِيْ بَعْضِ عَشْرَةِ ذِي الْحِجَّةِ فَيَكُوْنُ الْوَقْتُ فَاضِلًا فَمِنْ هٰذَا الْوَجْهِ يَكُوْنُ ظَرْفًا وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ لَا يُؤَدّٰى فِيْ هٰذَا الْوَقْتِ اِلَّا حَجٌّ وَاحِدٌ يَكُوْنُ مِعْيَارًا بِخِلَافِ الصَّلٰوةِ فَاِنَّهٗ فِيْ وَقْتٍ وَاحِدٍ يُؤَدّٰى صَلٰوةٌ مُخْتَلِفَةٌ وَالثَّانِيْ اَنَّ الْحَجَّ لَا يُفْرَضُ فِي الْعُمُرِ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً فَاِنْ اَدْرَكَ الْعَامَ الثَّانِيْ وَالثَّالِثَ يَكُوْنُ الْوَقْتُ مُوَسَّعًا يُؤَدِّيْهِ فِيْ اَيِّ وَقْتٍ شَاءَ وَاِنْ لَّمْ يُدْرِكِ الْعَامَ الثَّانِيْ يَكُوْنُ الْوَقْتُ مُضَيَّقًا لَا بُدَّ لَهٗ اَنْ يُؤَدِّيَ فِي الْعَامِ الْاَوَّلِ لٰكِنَّ اَبَا يُوْسُفَ اِعْتَبَرَ جَانِبَ التَّضْيِيْقِ وَمُحَمَّدٌ اِعْتَبَرَ جَانِبَ التَّوَسُّعِ عَلٰى مَا قَالَ الْمُصَنِّفُ ۔

**ترجمہ:** یا بہ وخت داسی مشکل وی چہ د معیار او ظرف دوارو سرہ بہ مشابہ وی لکہ د حج (وخت) دا عبارت پہ ما قبل باندی عطف دے او دا مر موقت د قسمونو نہ څلورم قسم دے یعنی یا بہ وقتِ موقت مشکل یعنی مشابہ الحال وی چہ من وجہ بہ د معیار مشابہ وی او من وجہ بہ د ظرف مشابہ وی او د دے نظیر د حج وخت دے ځکہ چہ دا د دی معنی د وجہ نہ مشتبہ دے ، او دا اشتباہ د دوه (۲) وجهونہ د اوّل دا چہ د حج وخت شوال ذی قعدہ او د ذی الحجے لس ورځی دی، او حج نہ ادا کیږی مگر د ذی الحجہ د لسو ورځو پہ بعضے حصہ کښی لهٰذا وخت بہ زیاتی وی ، نو پہ دی اعتبار سرہ بہ وقت ظرف شی او پہ دی اعتبار چہ پہ دی وقت کښی صرف یو حج ادا کیږی نو وخت بہ معیار شی ، پہ خلاف د مونځ ځکہ چہ پہ یو وخت کښی ډیر مونځونہ ادا کیدے شی، دویمہ وجہ دا دہ چہ حج پہ ژوند کښی صرف یو ځل فرض دے ، نو کہ مکلف دویم او دریم کال بیا موندو نو وخت بہ موسّع (فراخہ) وی دۀ تہ ، څہ وخت چہ غواړی ادا کوی بہ ئے ، او کہ دویم کال ئے بیا نہ موندو نو وخت بہ تنګ وی ، د دی د پارہ هم پہ اوّل کال کښی ادا کول ضروری دی ، لیکن امام ابو یوسفؒ د

وخت د تنگی اعتبار کړے او امام محمدؒ د جانب د توسع اعتبار کړے ځکه چه مصنفؒ
په را روان عبارة کښی فرمائیلی دی ،

**تشریح :-** شارحؒ فرمائی چه دا عبارت د متن په سابقه عبارت وواماان یکون الوقت ظرفا الخ باندې معطوف دے او د مامور به مقید بالوقت څلورم قسم دے ، حاصل دا چه د مامور به مقید بالوقت دا وخت کله دا سې مشتبه الحال وی چه من وجه د معیار مشابه وی او من وجه د ظرف مشابه وی ، د حج د وقت مشتبه الحال کیدل په دوه طریقو دی اوّل دا چه د حج وخت شوال ، ذی قعده او د ذی الحجے لس ورځے دی ، هم دغه وجه ده چه د شوال نه مخکښې احرام تړل مکروه تحریمی دی ، بهرحال مذکوره دوه میاشتے او لس ورځے د حج وخت دے ، لیکن دا خبره هم اظهر من الشمس ده چه دا ټول حج په ادا کولو کښې مذکوره ټول وخت نه مصروف کیږی ، بلکه د ذی الحجے د اوّلو لسو ورځو بعضی ورځے مصروف وی ، او باقی ټول وخت بچ پاتې وی او د فعل مامور به د ادا کولو نه بعد د زیاتی وخت پاتې کیدل د وخت د ظرف کیدو علامت دے ، لهذا په دې اعتبار سره د حج دخت ، د حج د پاره ظرف واقع کیږی خو لیکن په دې ټول وخت کښې صرف یو حج ادا کیدے شی ا د یو نه زیات حج ادا کولو اجازت نشته نو معلومه شوه چه د حج وخت د حج د پاره معیار دے ، په خلاف د مونځ د وخت چه په یو وخت کښې ډیر مونځونه ادا کیدے شی ، لهذا د مونځ وخت به د مونځ د پاره بغیر د شکه ظرف وی۔

بهرحال هر کله چه د حج په وخت کښې د ظرف کیدو شان هم موجود دے او د معیار کیدو شان هم موجود دے ، نو د حج وخت به مشکل یعنی مشتبه الحال وی۔ د دویمه طریقه داده چه د حج د فریضے وخت ټول ژوندده یعنی په ټول ژوند کښې حج صرف یو ځل فرض کیږی ، هر کال نه فرض کیږی نو په کوم کس چه حج فرض دے که دا کس لس لسیٰ پنځه کاله ژوندے وی نو دا وخت به ډیر فراخی او وسعت په وجه د حج د پاره ظرف وی ، یعنی ډیر خو ښے او رضا مطابق به په یو کال کښې حج ادا کړی او باقی کلونه به فاضل وی ، او د وخت فاضل کیده (زیاتی کیدل) د وی د ظرف کیدو علامت دے ، لهذا ما وخت به د حج د پاره ظرف وی ، لیکن که دا کس د حج د فرض کیدو په کال د حج د وخت تیریدلو نه پس وفات شو ، او دویم یا دریم کال ده ته ملاؤ شو نو دا سې به ویلے شی

چه د وخت د تنګۍ په وجه په ده باندې په ړومبي کال حج کول ضروري وو او هم دا کال د فریضه حج د پاره معین وو، او په دې متعیّن کال کښې خو صرف یو حج اداکیدے شي دویم نه شي اداکیدے، او دا وخت د معیار کیدو علامت دے، نو دې د پاره د حج وخت به د حج د پاره معیار شي۔

بهر حال هرکله چه د حج وخت د حج د پاره معیار هم کیدے شي او ظرف هم کیدے شي، نو د حج وخت به مشکل یعني مشتبه الحال وي، شارح نورالانوار وائي چه یقول ماتن حضرت امام ابو یوسف رحمه الله تعالیٰ د وخت د تنګۍ اعتبار کوي او امام محمدؒ د وخت د وسعت اعتبار کوي۔

وَيَتَعَيَّنُ اَشْهُرُ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْاَوَّلِ عِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ اَيْ لَابُدَّ عِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ اَنْ يُؤَدِّيَ الْحَجَّ فِي الْعَامِ الْاَوَّلِ اِحْتِيَاطًا اِحْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ فَاِنَّ الْحَيٰوةَ اِلَى الْعَامِ الثَّانِيْ مَوْهُوْمٌ وَالْوَقْتُ مَدِيْدٌ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ يَتَرَخَّصُ لَهٗ اَنْ يُؤَخِّرَ اِلَى الْعَامِ الْاٰخَرِ بِشَرْطِ اَنْ لَا يَفُوْتَ مِنْهُ وَثَمَرَةُ الْاِخْتِلَافِ لَا تَظْهَرُ اِلَّا فِي الْاِثْمِ فَاِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْعَامِ الْاَوَّلِ يَصِيْرُ فَاسِقًا مَرْدُوْدَ الشَّهَادَةِ عِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ ثُمَّ اِذَا اَدَاهُ فِي الْعَامِ الثَّانِيْ يَرْتَفِعُ عَنْهُ الْاِثْمُ وَتُقْبَلُ شَهَادَتُهٗ وَهٰكَذَا فِيْ كُلِّ عَامٍ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَا يَاْثَمُ اِلَّا عِنْدَ الْمَوْتِ اَوْ اِدْرَاكِ عَلَامَاتِهٖ وَلَا يَكُوْنُ مَرْدُوْدَ الشَّهَادَةِ وَلٰكِنْ كُلَّمَا اَدّٰى يَكُوْنُ اَدَاءً عِنْدَ الْفَرِيْقَيْنِ لَا قَضَاءً۔

**ترجمه:-** او د امام ابي یوسف رحمة الله علیه په نزد د اول کال د حج میاشتې متعیّن (معلومې) دي په دې کښې د امام محمدؒ اختلاف دے یعني د امام ابي یوسفؒ په نزد دا ضروري دي چه هم په اول کال احتیاطًا دا حج اداکړے شي چه د فوت کیدو نه بچ شي، ځکه چه د دویم کال پورې ژوندي پاتې کیدل یو وهمي خبره ده او وخت وږد دے، او د امام محمد رحمة الله علیه په نزد باندې د راروان کال پورې د حج روستو کول جائز دي، په دې شرط چه حج د ده نه فوت نشي او دوي،

اختلاف ثمره نه ظاهریږي مګر په ګناه کښې، نو که په اوّل کال ئے حج ادا نه کړو نو د امام ابي یوسف رحمة الله علیه په نزد باندې دا فاسق شو او د دهٔ شهادت هم نه قبلیږي بیا چه کله په دویم کال کښې حج ادا کړي نو د دې ګناه نه به لرے شي، او د دهٔ شهادت به قبولے شي دغه شان به هر کال کښې وي، او د امام محمد رح په نزد ګنهګار به نه وي، مګر په وخت یا دٔ علاما تو د مرګ په وخت کښې او شهادت به ئے نه رد کیږي او چه کله ئے هم ادا کړي نو دٔ دوا په رو په نزد به ادا وي قضاء به نوي۔

**تشریح:۔** مخکښې دا بیان شوے دے چه د حج ادا کولو په سلسله کښې حضرت امام ابو یوسف رح د وخت د تنګۍ اعتبار کړے دے او امام محمد رح د وسعت د وخت اعتبار کړے دے نو په دے وجه فاضل مصنف رح وفرمائیل چه دٔ حضرت امام ابو یوسف رح په نزد دٔ اوّل کال دٔ حج میاشتے دٔ حج د ادا کولو د پاره متعین (مقرر) دي یعني احتیاطًا به په هم هغه کال حج ادا کول ضروري دي، د دې د پاره چه دٔ حج د فوت کیدو امکان باقي پاتې نه شي ځکه چه راروان کال پورے ژوندے او سیدل یو وهمي خبره ده، او وخت کافي اُوږد دے ـــ

کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک۔

(معنی څوک ژوندی پاتې شوی ستا دٔ زلفو کېدلو پورې)

نو د حج د فوت کیدو امکان نه د بچ کیدو د پاره احتیاط په دے کښې دے چه په اوّل کال حج ادا کړے شي، او دویم کال ته روستو نه کړے شي، دا خبره دے واضحه وي چه دا امام ابو یوسف رح دا مذهب په احتیاط باندې بناء دے، د دې بالکل دا مطلب نه دے چه دا امام ابو یوسف رح په نزد "امر" وجوب علی الفور وجوب ثابتوي، ځکه چه امام کرخي رح د دے قائل دے، بلکه مطلب دا دے چه دامام ابو یوسف رح په نزد د "امر" نه علی الفور وجوب خو ثابت کیږي نه لیکن دٔ احتیاط د وجې نه علی الفور یعني هم په اوّل کال حج ادا کول ضروري شو او دٔ امام ابو یوسف رح په نزد د وجوب علی الفور دٔ نه ثابتیدو، دلیل دا دے چه که چرته دٔ دوي په نزد وجوب علی الفور ثابتیدے نو د تاخیر په وجه به ګنهګار یدو او په دویم کال به د حج ادا کولو باوجود ګناه نه لرے کیده، بلکه په دویم کال حج ادا کولو سره ګناه لرے کیږي لکه چه وړاندے بیان را روان دے،

بهرحال دا ثابته شوه چه دامام ابو یوسف رح دا مذهب په احتیاط باندې بناء دے

او امام محمدؒ خو د وسعتِ وخت اعتبار کوی نو دے د پاره دھغوی پہ نزد د اوّل کال دَ حج میاشتے د حج د ادا کولو د پاره معیّن (مقرر) ندے، بلکه درا روان کلونو پورے دَ حج روستو کولو اجازت شته. لیکن شرط دا دے چه حج فوت نشی ـ مطلب دا چه د مرګ نه مخکښې کله ئے خوښه شی حج دِ ادا کړی په ده تاخیر باندے ګناه نشته. دامام محمدؒ دلیل دا دے چه حضور صلی اللّٰه علیه وسلم دَ حج فریضه په سنه ۹ (لسمه هجری) کښې ادا کړے ده حالانکه حج د دے نه مخکښې فرض شوے وو نو د دے نه معلومه شوه چه تاخیر (روستو والے) جائز دے

دامام ابو یوسفؒ د طرف نه د دی دلیل جواب دا دے چه حج روستو کول د دے پرے د وجے نه چه فوت به شی حرام کړے شوے دے او د فوت کید و یره به هغه وخت وی کله چه بنده ته د مرګ وخت معلوم نه وی، حالانکه حضور صلی اللّٰه علیه وسلم ته یقینی طور دا خبره معلومه وه چه تر څو پورے د خلقو په مخکښې دَ حج احکام عملی طور بیان نکړے شی نو دھغویؒ وفات به نه کیږی، نو د حضور صلی اللّٰه علیه وسلم حق کښے دَ حج د فوت کید و امکان بالکل نه وو، نو هر کله چه د حضور صلی اللّٰه علیه وسلم په حق کښې د حج د فوت کید و امکان نه وو نو دهغویؒ د پاره تاخیر جائز شو او د حضور صلی اللّٰه علیه وسلم نه علاوه د امت د نورو خلقو په حق کښې دا خبره نشته بلکه د ژوند د یو وخې خیز کید و په وجه د حج د فوت کید و امکان موجود دے، نو دی د پاره د حضور صلی اللّٰه علیه وسلم نه علاوه د اُمّت نورو خلقو د پاره حج را روان کال ته روستو کول جائز ندی او د اُمّت دَ خلقو د نبی اکرم صلی اللّٰه علیه وسلم ذات باندے قیاس کول بالکل صحیح ندی ؎

کہاں میں اور کہاں یہ نکہتِ گل (ترجمه:- چرته زه او چرته دا دَ نکهت ګل)

شارحؒ د نور الانوار وائی چه د دے دواړو بزرګانو د اختلاف فائده په دی خبره کښې ظاهر یږی چه که چرته یو کس په هغه کال کښې حج ونکړو په کوم کال چه په ده فرض شوے وو، نو د امام ابو یوسفؒ په نزد دا کس به ګنهګار وی فاسق به وی او شهادت (ګواهی) به ئے نه قبلیږی، بیا چه کله دا په دویم کال حج ادا کړی نو د ګناه به د ده نه لرے شی، او د ده شهادة به قبلولے شی، هم دا خبره به د را روان هر کال د پاره وی،۔ او امام محمد رحمه اللّٰه تعالیٰ په نزد د دی تاخیر په وجه ګناه ګار ندے خو ولی که چرته ناڅاپه ده ته مرګ راغلو او یا علامات د مرګ ښکاره شو، او ده

حج ونکړي شي نو بغیر د شک نه د اګناه ګار شو لیکن شهادة به ئې رد کولے نه شي۔

شارح وائي چه د حج د روستو والي په وجه د ګناه ګار یدو یا نه ګنهګار یدو کښې د صاحبینو اختلاف په خپل ځائے دے، لیکن "مکلّف" که حج په اوّل کال ادا کړي یا په راروان کلونو کښې ادا کړي په هر صورت کښې د دواړو حضراتو په نزد دا حج به اداوي قضا وبه نه وي ځکه چه په دوے د ټولو اتفاق دے چه د حج وخت ټوله زندګی ده، لهٰذا کله هم چه حج کوي نو دا حج به په خپل وخت وي دا نه چه د وخت نه روستو او په وخت کښې د نه چه کوم فعل کولے شي هغه ادا وي نه قضاء۔

د دې اختلاف د فائدے په وجه د امام ابویوسف په قول یو اعتراض دے او هغه دا چه امام ابویوسف وفرمائیل چه په رومبي کال حج ضروري کول د احتیاط د وجے نه دے، او احتیاط دلیل ظنّي دے نو د رومبي کال نه حج روستو کول به ګناه صغیره وي نه کبیره ګناه په دلیل قطعي ثابتیږي او د ګناه صغیره په یو ځل کولو سره فسق نه راځي البته که په صغیره ګناه باندے همیش والے وشي نو فسق به حاصل شي، لهٰذا اداول نه دویم کال ته د حج روستو کولو په وجه د مکلّف فاسق او مردود الشهادة (چه ګواهي نه قبلیږي) نه شي، خو دا خبره شته که څو کلونو پورے حج روستو کړو، نو به ګناه صغیره د همیش والي په وجه دا کس بغیر شکه فاسق دے۔ او د ده شهادت به قابل قبول نه وي۔

وَیَتَأَدّٰی بِإِطْلَاقِ النِّیَّةِ لَا بِنِیَّةِ النَّفْلِ هٰذَا مِنْ حُکْمِ کَوْنِهٖ مُشْکِلًا أَیْ إِنْ أَدّٰی الْحَجَّ بِمُطْلَقِ النِّیَّةِ بِأَنْ یَّقُوْلَ نَوَیْتُ الْحَجَّ یَقَعُ عَنِ الْفَرْضِ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ نَوَیْتُ حَجَّ النَّفْلِ فَإِنَّهٗ یَقَعُ عَنِ النَّفْلِ وَقَالَ الشَّافِعِیُّ یَقَعُ هٰهُنَا عَنِ الْفَرْضِ أَیْضًا لِأَنَّهٗ سَفِیْهٌ یَجِبُ أَنْ یُّحْجَرَ عَلَیْهِ وَلَا یُقْبَلُ تَصَرُّفُهٗ قُلْنَا هٰذَا یُبْطِلُ الْاِخْتِیَارَ الَّذِیْ شُرِطَ فِی الْعِبَادَاتِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْحَجَّ لَمَّا کَانَ یُشْبِهُ الْمِعْیَارَ وَالظَّرْفَ أَخَذَ شِبْهَهَا مِنْ کُلٍّ مِّنْهُمَا فَمِنْ حَیْثُ کَوْنِهٖ مِعْیَارًا أَخَذَ شِبْهًا مِنَ الصَّوْمِ فَیَتَأَدّٰی بِمُطْلَقِ النِّیَّةِ کَالصَّوْمِ وَمِنْ حَیْثُ کَوْنِهٖ ظَرْفًا أَخَذَ شِبْهًا مِنَ الصَّلٰوةِ فَلَا یَتَأَدّٰی بِنِیَّةِ النَّفْلِ کَالصَّلٰوةِ هٰکَذَا یَنْبَغِیْ أَنْ یُّفْهَمَ۔

**ترجمه:-** او دَ حج فریضه مطلق نیت سره ادا کیږی خو نفل په نیت نه ادا کیږی او وخت د مشکل کید و حکم دے، که چرته د حج فریضه په مطلق نیت سره ادا شی په دے طریقه چه دا او وائی چه ما د حج نیت وکړو نو دے سره د حج فریضه ادا کیږی په خلاف د دے که چرته و وائی چه ما د نفلی حج نیت وکړو، ځکه چه په دے سره به نفل حج ادا شی،

او امام شافعیؒ فرمائی چه دلته هم دَ حج فریضه ادا کیږی ځکه چه د اکس نه پوهیږی نو دا واجب ده چه د دهٔ نفاذ دِ منع کړے شی او د ده تصرف د ے قبول نشی، مونږ د ا جواب ورکوؤ چه دا به هغه اختیار باطل کړی کوم چه په عباداتو کښې مشروط دے، حال دا چه هر کله حج د معیار او ظرف دوارو مشابه دے، نو دی کس د دی دواړو نه د هر یو مشابهت اختیار کړو، د دی حیثیت نه چه دَ حج وخت معیار دے دهٔ د روژے مشابهت اختیار کړ د لو لهذا د روژے په شان به په مطلق نیت سره ادا شی او د دی حیثیت نه چه د حج وخت ظرف دے نو دے کس د مونځ مشابهت اختیار کړو لهذا د مونځ په شان د نفلو په نیت سره بنشی ادا کید ے، د غه شان پوهیدل مناسب دی۔

**تشریح:-** د وخت د مشکل کیدو یعنی د مشتبه الحال کیدو حکم بیانولو سره مصنف و فرمائیل چه فرض حج په مطلق نیت سره ادا کیږی، مثلاً داسی و وائی چه ما د حج نیت وکړو نو دی نیت سره به فرض حج ادا شی، خو لیکن د نفلی حج په نیت سره فرض حج نه ادا کیږی، مثلاً داسی و وائی چه ما د نفلی حج نیت وکړو نو دی سره نفلی حج ادا کیږی فرض نه ادا کیږی، په مطلق نیت سره به فرض ځکه ادا کیږی چه د دے کس ظاهری حالت پدے دلالت کوی چه د سفر د دی د ومره تکلیفونو سره به د ده فرض حج ادا کړے وی، او د نفل ادا کولو اراده به نه لری ځکه چه عقلمند بنده اوّل فرض ادا کوی د دی نه پس تبرعات او نوافلو طرف ته متوجه کیږی، او د نفلی حج په نیت فرض حج ځکه نه ادا کیږی چه د دے کس صراحةً او بنکاره د نفلو نیت کړے او فرض حج دلالةً ثابتیږی او صریح د دلالت نه اوچت وی، یعنی کوم څیز چه صراحةً ثابت وی. نو دا به په هغه څیز باندی مقدم وی، کوم څیز چه په دلالت ثابت شی، او د حج وخت چه چرنګه په خپله د فرض حج صلاحیت لری، د غه شان د نفلو صلاحیت هم لری، لهذا دَ نفلو د حج

په نیت سره به هم نفلي حج اداء کیږي ، فرضي حج به نه اداکیږي،
حضرت امام شافعیؒ فرمائي د نفلي حج په نیت سره هم فرضي حج اداکیږي، دلیل
یې چه کوم سړے فرض نه بلکه نفل اداکوي نو دا ډیر بے قوفه او نادان سړے دے ،او د نادان
سړي هیڅ یو تصرف نشي نافذ کیدے بلکه شرعًا دا منع کړے شوے دے ، لهذا دده
کډ... قولي تصرف به هم منع کولے شي او دا به و ویلے شي چه دده د طرف نه د نفلي حج
نیت غیر معتبر دے او چه کله د نفلي حج نیت غیر معتبر شو نو نفلي صفت باطل شو او
د نفس حج نیت باقي پاتې شو ، او مخکښې تیر شوي دي چه په نفس نیت د حج سره فرضي
حج اداء کیږي لهذا دلته به هم د نفلي حج د نیت باوجود صرف فرضي حج اداکیږي نفلي
به نه اداکیږي،
زمونږ د طرف نه دوی ته دا جواب دے چه د نفلي حج کونکی کس نیت یعني قولي
تصرف که بند کړے شي نو دے سره به د هغه اختیار باطل شي ، او د اختیار خو په ټولو
عباداتو نو کښې شرط دے ، نو هر کله چه اختیار په ټولو عباداتو نو کښې شرط دے نو
دلته به هم دده دا اختیار باقي ساتلو د پاره به د نفلي حج نیت معتبر وي ، او چه د نفلي
حج نیت اعتبار وکړے شو نو د نفلي حج په نیت سره به صرف نفلي حج اداء کیږي فرضي
حج نه اداکیږي ،
پدے جواب که چرته څوک دا اعتراض وکړي چه په رمضان کښې د نفلي روژے په نیت
سره خو هم د رمضان روژه اداکیږي ، حالانکه دلته هم د اختیار باطیدل لازمیږي
نو د دې جواب به دا وي چه د رمضان میاشت خود نفلي روژے صلاحیت نه لري د دې
د پاره که چرے په رمضان کښې د نفلي روژے نیت وکړے شي نو د نفلي وصف به باطلیږي
او د اصلي روژے نیت به باقي وي ، او د اصلي روژے په نیت سره د رمضان روژه ادا
کیږي ، نو لهذا د نفلي روژے په نیت سره به هم د رمضان روژه اداکیږي ، ددې
په خلاف د حج وخت دے ، چه د حج وخت د نفلي حج صلاحیت هم لري لهذا د نفلي
حج په نیت کولو سره به نفل حج اداکیږي او د فرضي حج نه به اعراض مستحق وي او
د فرضونه دا اعراض په صورت کښې فرض نه ثابتیږي لهذا د نفلي حج په نیت سره به
فرضي حج نه ثابتیږي بلکه نفلي حج به ثابتیږي یعني فرضي نه اداکیږي بلکه نفل به

ادا ر کیږی،

صاحب د نورالانوار وائی چه د متن د عبارت خلاصه داده چه د حج وخت خومعیار
دے او ظرف هم، دے دپارهٔ دوا ړو ته مشابهت اعتبار به کولے شی، نو د حج وخت
ظرف دے نو حج د مونځ خو د نفلو په نیت سره نه ادا ر کیږی د غه شان به فرضی حج
د نفلی حج په نیت نه ادا کیږی، او د حج وخت خومعیار هم دے نو دے دپاره دا حج
د روژے مشابه وی او د رمضان روژه خو په مطلق نیت سره ادا کیږی، نو دا دے
دپاره فرضی حج به هم په مطلق نیت سره ادا کیږی۔ والله اعلم۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ الْمُطْلَقِ وَ الْمُوَقَّتِ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ کَوْنِ الْکُفَّارِ مَأْمُوْرِیْنَ
بِالْأَمْرِ اَوْ لَا فَقَالَ وَالْکُفَّارُ مُخَاطَبُوْنَ بِالْأَمْرِ بِالْإِیْمَانِ وَ بِالْمَشْرُوْعِ مِنَ الْعُقُوْبَاتِ
وَالْمُعَامَلَاتِ لِاَنَّ الْاَمْرَ بِالْإِیْمَانِ فِی الْوَاقِعِ لَا یَکُوْنُ اِلَّا لِلْکُفَّارِ وَ اَمَّا لِلْمُؤْمِنِیْنَ کَمَا
فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اٰمِنُوْا فَاِنَّمَا یُرَادُ بِهِ الثَّبَاتُ عَلَی الْإِیْمَانِ وَ
الْإِسْتِقَامَةُ عَلَیْهِ اَوْ مُوَاطَاةُ الْقَلْبِ بِاللِّسَانِ اَوْ نَحْوُ ذٰلِكَ وَکَذَا هُمْ اَلْیَقُ بِالْعُقُوْبَاتِ
وَهِیَ الْحُدُوْدُ وَالْقِصَاصُ اِذَا کَانَتْ تَجْرِیْ عَلَی الْمُسْلِمِیْنَ لِاَجْلِ انْتِظَامِ الْعَالَمِ وَمَصْلَحَةِ
الْبَقَاءِ وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِیْ فَالْکُفَّارُ اَوْلٰی بِهَا سِیَّمَا عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ لِاَنَّ الْحُدُوْدَ
وَالْکَفَّارَاتِ عِنْدَهٗ زَاجِرَةٌ لِلنَّاسِ عَنِ الْاِرْتِکَابِ لَا سَاتِرَةٌ وَمُزِیْلَةٌ لِلْمَعْصِیَةِ
وَاَمَّا الْمُعَامَلَاتُ فَهِیَ دَائِرَةٌ بَیْنَنَا وَبَیْنَهُمْ فَیَنْبَغِیْ اَنْ نَتَعَامَلَ مَعَهُمْ حَسَبَ مَا
تَعَامَلْنَا بَیْنَنَا فِی الْبَیْعِ وَالشِّرَاءِ وَالْاِجَارَةِ وَغَیْرِهَا سِوَی الْخَمْرِ وَالْخِنْزِیْرِ فَاِنَّهُمَا
مُبَاحَانِ لَهُمْ لَا لَنَا وَاَشَارَ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ بِقَوْلِهٖ اَلْخَمْرُ لَهُمْ کَالْخَلِّ لَنَا وَ
الْخِنْزِیْرُ لَهُمْ کَالشَّاةِ لَنَا وَاِنَّمَا بَذَلُوا الْجِزْیَةَ لِیَکُوْنَ دِمَاؤُهُمْ کَدِمَائِنَا وَاَمْوَالُهُمْ کَاَمْوَالِنَا

**ترجمہ:**۔ بیا هر کله چه مصنف رحمه الله تعالیٰ د مطلق او موقت د
بحثونو نه فارغ شو، نو د کافرانو په مامور بالامر کید و یا نه کید و بیان باندی ئے شروع
وکړه نو وے فرمائیل چه کفّار د ایمان راوړلو او د عقوباتو او معاملاتو متعلق حکمونو
ځائے راوړلو دپاره مخاطب دی، ځکه چه په حقیقت کښی د ایمان راوړلو امر هم

کافرانو ته دے او هر چه مومنانو د پاره دے لکه د باری تعالیٰ په دی قول کښې چه یَاَ
اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ الخ ده ی نه مراد په ایمان ثابت او سیدل او په دے باندے
برابر کیدل دی، یا ذره د زړے سره مطابق کول یا دے نه علاوه، دغه شان کفار
د عقابا تو زیات لائق دی ځکه چه عقوبات یعنی حدود د قصاص چه هر کله په مسلمانانو
باندی دی د عالم د انتظام او د دے عالم د بقاء د مصلحت او د ګناهونو نه د بندولو د پاره
جاری کیږی، نو کافران د دے څیزونو زیات مستحق دی خاص کر د امام ابوحنیفهؒ په
نزد ځکه چه د دوی په نزد حدود او کفارات خلقو له د ګناهونو کولو نه بندوونکی دی،
ګناه لرې وونکے او ختموونکی ندی، او پاتے شو معاملات نو دا زمونږ او د هغوی په مینځ
کښې جاری دی، لهذا مناسب دی چه مونږ په خرڅولو او اخستلو کښې او په اجاره وغیره
کښې د دوی سره داسی معامله وکړو ځکه چه خپل مینځ کښې کوو، علاوه د شرابو او سور
(خنزیر) نه، چه دا د دواړه څیزونه د کفارو د پاره مباح دی، زمونږ د پاره ندی.
او دے طرف ته حضور صلی الله علیه وسلم په خپل قول کښې اشاره کړے ده چه شراب کافرو
د پاره داسی دی لکه زمونږ د پاره سرکه، او خنزیر د هغوی د پاره داسی دے لکه
زمونږ د پاره چیلئ، او کفار جزیه د دوی د پاره ورکوی چه د هغوی وینه هم زمونږ
د وینے په شان شی، او د هغوی مال هم زمونږ د مال په شان شی،

**تشریح:-** د امر مطلق او مقید د بحثونو فراغت نه بعد مصنفؒ دا بیانوی
چه کفار د اوامرو مخاطب دی که نه، یعنی د شارع د اوامرو نه چه کوم څیزونه ثابتیږی
آیا کفار په دی مکلف دی که نه دی، نو مصنفؒ وفرمائیل چه کفار د ایمان راوړو او
د حدود و قصاص او د معاملاتو متعلق د حکمونو په ځائے راوړلو کښې مکلف او
مخاطب دی، چه په واقع کښې د ایمان راوړلو حکم کافرانو ته دے، مومنانو ته ندے
او هر چه دا خبره چه د خدائے پاک په دی قول کښې چه یَاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اٰمِنُوْا
(اے ایمان والو ایمان راوړی) دی کښې مؤمنینو ته خطاب وړلے شوے، چه د مؤمنانو
د ایمان مطالبه خو تحصیل د حاصل دے، او تحصیل د حاصل محال دے،
د دی څو جوابونه دی. (۱) په ایت کښې لفظ د 'امنوا' د امر صیغه ده او امر صیغه
چه څرنګه د ایجاد فعل او احداث فعل په طلب باندی دلالت کوی د غه شان په بقاء

فعل هم دلالت کوی ، نو د لته هم طلب د بقائے فعل مراد دے ، او مطلب دا شو چه الله تعالیٰ ولفرمائیل چه اے ایمان والو ، په خپل ایمان باقی او ثابت اوسئ ، بهرحال هرکله چه دلته د امر صیغه د احداث فعل د دلالت دپاره نه ده بلکه د اثبات فعل او د بقائے فعل په مطلب د دلالت کولو دپاره ده نو دا اشکال په تحصیل د حاصل راځی -

(۲) دا خطاب منافقانو مؤمنانو ته دے ، یعنی په ژبه ایمان راوړونکو په زړه سره هم ایمان قبول کړئ ، یعنی زړه د ژبے سره مطابق کړئ ، په دی صورت کښے په احداث ایمان باندی د دلالت کولو باوجود هم د تحصیل حاصل اعتراض واقع نه شو -

(۳) دا خطاب اهل کتابو ته دے یعنی په مخکینو نبیانو او کتابونو باندی ایمان راوړونکو ، په قرآن او په صاحب قرآن صلی الله علیه وسلم باندی هم ایمان راوړئ په دی صورت کښے هم د امر صیغه په احداث ایمان دلالت کوی خو دغه اعتراض د تحصیل حاصل نه واقع کیږی ، غرض دا چه په واقع کښے د ایمان راوړلو خطاب صرف کافرانو ته کیږی ، مومنانو ته نه کیږی او پاتے شو عقوبات یعنی د حدود و قصاص معامله نو دے زیات مستحق کافران دی ځکه چه د حدود او قصاص نافذیدل په مسلمانانو دے دپاره دی چه د عالم دا انتظام په خپل حال وی ، او د بقائے عالم دا مصلحت هم په خپل ځائے باقی وی ، او د گناهونو نه بندول وشی ، او په دی خبردارے وکړے شی ،

نو هرکله چه په مسلمانانو د حدودو او قصاص نافذولو دا مقصد دے نو کافران د دے خیزونو زیات مستحق دی ، خاص طور دامام ابوحنیفه رحمه الله تعالیٰ په نزد ځکه چه د دوی په نزد حدود او کفارات دے دپاره مشروع شوی دی چه تول انسانان د گناهونو د کولو نه بند کړے شی ، په گناهونو دیرے اچولو او د دی د لرے کولو دپاره مشروع شوی نه دی ، بهرحال چه د خلقو د گناهونو نه د بند ولو دپاره په مسلمانانو حدود د جاری کیدے شی ، نو په کافرانو به خامخا جاری کیږی او هر چه معاملات (لین دین) یعنی اخستل خرخول ، اجاره ، نکاح وغیره دی نو دا د مسلمانانو او کافرانو دواړو منع کښے جاری کیږی ، لهذا مونږ د کفارو سره هغه شان معامله کوو ځکه معامله چه مونږ خپل مینځ کښے کوو ، زمونږ او د هغوی په مینځ کښے د هر څیز معامله یو شان ده خو علاوه د شرابو او خنزیر نه ، ځکه چه دا دواړه د کفارو دپاره خومباح دی ، خو د لے زمونږ

دپاره مباح ندی لکه څنګه چه صاحب الشریعة صلی الله علیه وسلم فرمائیلی دی، اَلْخَ لَهُمْ كَالْخَلِّ لَنَا وَالْخِنْزِيْرُ لَهُمْ كَالشَّاةِ لَنَا وَإِنَّمَا بَذَلُوا الْجِزْيَةَ لِيَكُوْنَ دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا، دکفارو دپاره شراب داسے مباح دی لکه زمونږ دپاره چه سرکه ده، او دهغوی دپاره خنزیر داسے مباح دے څنګه چه زمونږ دپاره چیلئ مباح ده کافران جزیه دده دپاره ورکوی چه دهغوی ځانونه زمونږ دځانونو په شان محفوظ حاصل دا چه کافران په ایمان، عقوبا تو معاملاتو کښې داسې مکلّف دی لکه څنګه چه مکلف دی۔

وَبِالشَّرَائِعِ فِيْ حُكْمِ الْمُؤَاخَذَةِ فِي الْآخِرَةِ بِلَا خِلَافٍ يَعْنِيْ أَنَّ الْكُفَّارَ مُخَاطَبُوْنَ بِالشَّرَائِعِ وَهِيَ الصِّيَامُ وَالصَّلٰوةُ وَالزَّكٰوةُ وَالْحَجُّ فِيْ حَقِّ الْمُؤَاخَذَةِ فِي الْآخِرَةِ بِاتِّفَاقٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَهُمْ يُعَذَّبُوْنَ بِتَرْكِ اِعْتِقَادِ الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ كَمَا يُعَذَّبُوْنَ بِتَرْكِ اِعْتِقَادِ أَصْلِ الْإِيْمَانِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى مَا سَلَكَكُمْ فِيْ سَقَرَ قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِيْنَ أَيْ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُعْتَقِدِيْنَ بِالصَّلٰوةِ الْمَفْرُوْضَةِ وَالزَّكٰوةِ الْمَفْرُوْضَةِ هٰكَذَا قَالُوْا وَقَدْ فَسَّرْتُهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْأَحْمَدِيِّ بِأَطْنَبِ وَجْهٍ وَأَشْمَلِهٖ ـ

**ترجمه:** او په آخرت کښې دمواخذے په اعتبار بالاتفاق په عباداتو کښې هم مخاطب دی، یعنی کافران داحکام مشروعه لکه روژه، مونځ او د حج د آخرت دمواخذے په حق کښې بالاتفاق ددی مخاطب دی، دی کښې زمونږ او دشوافعو اتفاق دے نو دی کفار د ته به دفرائضو او داجباتو د عقیدے نه لرلو په وجه به داسے عذاب ورکولے شی څنګه چه د دی ته د اصل ایمان د پریښودو په وجه عذاب ورکولے شی، څکه چه الله تعالی فرمائیلی دی. تاسو کوم څیز دوزخ ته راوستئ ـ کفار به وائی چه مونږ نه په مونځ کونکو کښې وو او نه مو محتاج ته روټئ ورکوله یعنی مونږ دفرض مونځ او فرض زکوٰة عقیده نه ساتله، علماؤ داشان فرمائیلی دی، او ما دا په خپل کتاب تفسیر احمدی کښې په پوره تفصیل سره وضاحت سره بیان کړے دے،

**تشریح:-** دمنار مصنف وائی چه کافران د آخرت د مؤاخذے په اعتبار سره عباداتو مثلاً مونځ، روژه او زکوٰة هم مکلّف دی او مخاطب دی او پدے کښی زمونږ او د امام شافعیؒ پوره اتفاق دے یعنی کفارو ته به چه څرنګه په نفس ایمان نه راوړلو سزا ملاویږی د غه شان په فرائضو او واجباتو باندے د عقیدے نه لرلو په وجه به هم عذاب وی، لکه الله فرمائی چه اهل جنت به دے کافرانو ته ووائی چه تاسو څه شی په دوزخ کښی داخل کړئ - نو په دی باندی به کافران جواب ورکړی چه مونږ د مونځ او زکوٰة په فرضیت عقیده نه لرله، د دی ایت نه معلومه شوه چه د عباداتو یعنی مونځ وغیره په فرضیت د عقیدے نه لرلو په وجه به هم ورله عذاب وی لکه څنګه چه د ایمان نه راوړلو په وجه باندی وی، شارح فرمائی چه ما په خپل کتاب تفسیر احمدی کښی پوره تفصیل او وضاحت سره د دے ایت تفسیر کړے دے،

وَاَمَّا فِیْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِیْ اَحْکَامِ الدُّنْیَا فَکَذٰلِکَ عِنْدَ الْبَعْضِ یَعْنِیْ اَنَّهُمْ مُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِی الدُّنْیَا اَیْضًا عِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ مَشَایِخِ الْعِرَاقِ وَاَکْثَرِ اَصْحَابِ الشَّافِعِیِّ رح وَهٰذِهٖ مُغْلَطَةٌ عَظِیْمَةٌ لِلْقَوْمِ لِاَنَّ الشَّافِعِیَّ لَمَّا لَمْ یَقُلْ بِصِحَّةِ اَدَائِهَا مِنْهُمْ حَالَةَ الْکُفْرِ وَلَا بِوُجُوْبِ قَضَائِهَا بَعْدَ الْاِسْلَامِ فَمَا مَعْنٰی وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِی الدُّنْیَا فَلِذَا اَوَّلُوْا کَلَامَهٗ بِاَنَّ مَعْنَی الْخِطَابِ فِیْ حَقِّهِمْ اٰمِنُوْا ثُمَّ صَلُّوْا فَیُقَدَّرُ الْاِیْمَانُ مُقْتَضًی تَبَعًا لِلْعِبَادَاتِ وَثَمَرَتُهٗ اَنَّهُمْ یُؤَاخَذُوْنَ عِنْدَهٗ فِی الْاٰخِرَةِ بِتَرْکِ فِعْلِ الصَّلٰوةِ کَمَا یُعَذَّبُوْنَ بِتَرْکِ اِعْتِقَادِهَا فَلَوْلَمْ یَکُوْنُوْا مُخَاطَبِیْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِی الدُّنْیَا لَمَا عُذِّبُوْا فِی الْاٰخِرَةِ بِتَرْکِهَا هٰذَا غَایَةُ مَا قِیْلَ فِی التَّلْوِیْحِ فِیْ تَحْقِیْقِ هٰذَا الْمَقَامِ -

**ترجمه:-** او د بعضو په نزد د دنیا د احکامو په اعتبار سره هم په وجوب اداء کښی مخاطب دی، یعنی د عراق د بعض مشائخو او د اکثر شوافعو په نزد په دنیا کښی هم کفار د اداء عبادت مخاطب دی، او دا د قوم د پاره یوه عظیمه مغالطه ده، ځکه

چه هر کله امام شافعی رحمه الله تعالیٰ د کفارو د طرف نه په حالت کفر کښې د عباداتو د صحت والی او د اسلام نه پس د هغوی د قضاء د واجبید و قائل ندے، نو په دنیا کښې ئې مکلف کیدو او مخاطب کیدو څه مطلب دے، د دې وجه نه علماؤ د امام شافعی د قول کافروان په دنیا کښې د عباداتو د اداء کولو مکلف دی، د ا تاویل کړی چه د کفارو په حق کښې د خطاب معنیٰ دا ده چه ایمان راوړی بیا موخ کوی. لکه څنګه چه قاضی بیضاویؒ کافرانو لره د مخاطب جوړولو په صورت کښې د یَا اَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا تفسیر کړے دے، یَا اَیُّهَا النَّاسُ اٰمِنُوْا ثُمَّ اعْبُدُوْا اے کافرانو اوّل ایمان راوړئ بیا عبادت وکړئ پس چونکه د عباداتو اداء کولو د پاره ایمان شرط دے، نو ایمان ئې عباداتو تابع جوړ کړے او اقتضاءً مقدر منلے شوے دے، او دا سی دے لکه چه ماسو دویلے شی په جینئ باندې موخ فرض دے په شرط د طهارت سره د غه شان په کافرانو باندې هم عبادت فرض دے په شرط د ایمان سره، او د دې ثمره وجوب دا ده چه د امام شافعیؒ په نزد په آخرت کښې به د فعل صلوٰۃ په پریخودو د کفارو د اسے مواخذه کولے شی څنګه چه د اعتقاد صلوٰۃ د پریخودو د وجه نه وی، د دې ته به بالاتفاق عذاب وی کولے شی نو که چرے کفار په دنیا کښې د اداء عبادت مخاطب نه وے نو هغوی ته به د ترکِ عباداتو په وجه په آخرت کښې عذاب نه ورکیدے، دا آخری خبره ده چه د دې مقام په تحقیق کښې په تلویح کښې ذکر ده،

**تشریح ۱:-** مصنّف رحمة الله علیه و فرمائیل چه په دے کښې اختلاف دے چه کافران د دنیاوی احکامو په اعتبار سره د اداء عبادت د وجوب هم مخاطب دی او که نه دی یعنی د دنیا په احکامو کښې په کفارو عبادات اداء کول واجب دی که نه دی، نو په دې کښې د مشائخ بخارا قول دا دے چه کفار د وجوب عبادات د عقیدے لرلو د پاره خو مخاطب دی او مکلف دی، لیکن د اداء عبادت د واجب کیدو مخاطب نه دی یعنی کافران د موخ، روژے وغیره د فرض کیدو د عقیدے لرلو د پاره خو مکلف دی لیکن د عبادت په اداء کولو مکلف نه دی لهذا د دې حضراتو په نزد کفارو ته به د فرض عباداتو نه د عقیدے نه لرلو په وجه باندې به عذاب ورکولے شی، لیکن د اداء عبادت په پریخودو به دوی ته عذاب نشی ورکولے او د عراق د مشائخو او د اکثر شوافعؒ مذهب دا دے

چه کافران څرنګه په دنیاکښې د فرضیّت عبادات د عقیدے په لرلو مکلّف دی دغه شان د عبادت په اداء کولو هم مکلّف دی۔ صاحب نورالانوار وائی چه دا د قوم د یا ره یو لویه مغالطه ده ځکه چه امام شافعیؒ د کفارو د طرف نه د کفر په حالت کښې نه د ادائے عبادت په صحیح کیدو قائل دے او نه ددی قائل دے چه د مسلما نید و نه بعد د کفر د زمانے د عباداتو قضاء واجب ده، نو هر کله امام شافعیؒ نه خو د کفارو د طرف نه د کفر په حالت کښې د ادائے عبادات د صحیح کید و قائل دے او نه د اسلام قبلولو نه پس د وجوب قضاء قائل دے نو بیا خو د کافرانو په دنیاکښې د ادائے عبادت د مخاطب کیدو او مکلّف کیدو څه مطلب نشو، نو د امام شافعیؒ په قول کښې د دے مغالطه ده: د دے د پاره علماء کرامو د امام شافعیؒ ددی قول چه" کافران په دنیا کښې د عباداتو په اداء کولو مکلّف دی،" ئے دا تاویل کړے دے چه کافرانو له د ادائے عبادات د مخاطب جوړولو مطلب دا دے چه کافران دے اوّل ایمان راوړی بیا دے مونځ وغیره عبادات کوی، لکه څنګه چه قاضی بیضاوی رحمه الله تعالیٰ د کفارو د مخاطب جوړیدو په صورت کښې ئے د " یَآ اَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا " تفسیر دا کړے دے چه یَا اَیُّهَا النَّاسُ اٰمِنُوْا ثُمَّ اعْبُدُوْا یعنی اے کافرانو ایمان راوړی بیا عبادت وکړی، نو ټولو عباداتو د پاره خو ایمان شرط دے، ددی د پاره دلته ئے هم د عباداتو تابع جوړولو سره اقتضاءً ایمان مقدر منلے شوے دے او دا داسے ده لکه چه واسی وویلے شی چه په جُنب سړی مونځ فرض دے خو په شرط د طهارت، دغه شان په کافرانو عبادات فرض دی خو په شرط د ایمان او د امام شافعی رحمة الله علیه په نزد ددی وجوب اداء فائده او ثمره به دا وی چه څرنګه په آخرت کښې د عباداتو د اعتقاد په پریخودو به کافرانو ته بالاتفاق عذاب ورکولے شی، دغه شان د عباداتو مثلاً مونځ روژه وغیره نه اداء کولو په وجه به هم د امام شافعیؒ په نزد کافرانو ته په آخرت کښې عذاب ورکولے شی،

صاحب د نورالانوار د امام شافعیؒ په قول استدلال کولو سره فرمائی چه که چرے کافران په دنیا کښې په ادائے عبادات باندے مکلّف نوے نو دوی ته به په آخرت کښې د ادائے عبادت په پریخودو ولے عذاب ورکیدو، د عباداتو د اداء کولو په پریخودو باندې عذاب ورکول ددی خبرے دلیل دے چه کافران په دنیا کښې د عباداتو په اداء

کولو هم مکلف دی، شارح فرمائی چه ددے مقام په تحقیق کښې په تلویح کښې دا آخری خبره بیان شوی ده۔

وَالصَّحِیْحُ اَنَّهُمْ لَا یُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ مَا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِنَ الْعِبَادَاتِ اَیِ الْمَذْهَبُ الصَّحِیْحُ لَنَا اَنَّ الْکُفَّارَ لَا یُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ الَّتِیْ تَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِثْلُ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فَاِنَّهُمَا یَسْقُطَانِ عَنْ اَهْلِ الْاِسْلَامِ بِالْحَیْضِ وَالنِّفَاسِ وَنَحْوِهِمَا لِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لِمُعَاذٍ حِیْنَ بَعَثَهٗ اِلَی الْیَمَنِ لَتَاْتِیْ قَوْمًا مِنْ اَهْلِ الْکِتَابِ فَادْعُهُمْ اِلٰی شَهَادَةِ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ فَاِنْ هُمْ اَطَاعُوْكَ فَاَعْلِمْهُمْ اِنَّ اللّٰهَ فَرَضَ عَلَیْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِیْ کُلِّ یَوْمٍ وَلَیْلَةٍ اَلْحَدِیْثُ فَاِنَّهٗ تَصْرِیْحٌ بِاَنَّهُمْ لَا یُکَلَّفُوْنَ بِالْعِبَادَاتِ اِلَّا بَعْدَ الْاِیْمَانِ وَاَمَّا الْاِیْمَانُ فَلَمَّا لَمْ یَحْتَمِلِ السُّقُوْطَ مِنْ اَحَدٍ لَاجَرَمَ کَانُوْا مُخَاطَبِیْنَ بِهٖ۔

**ترجمه:-** او صحیح دا ده چه کافران د هغه عبادتونو په اداء کولو مکلف نه دی، کوم چه د سقوط احتمال لری، لهٰذا زمونږ صحیح مذهب دادے چه کافران د هغه عبادتونو د اداء کولو مخاطب نه دی کوم چه د ساقطیدو احتمال لری، لکه مونځ روژه، ځکه چه دا دواړه د حیض او نفاس او د دې نورو وغیره په وجه د مسلمانانو نه ساقطیږی، ځکه چه نبی اکرم صلی الله علیه وسلم حضرت معاذ رض ته د یمن په طرف د لیږلو په وخت ویلی وو، چه ته به د اهل کتابو یو قوم ته ورسیږے نو هغوی ته د دے خبرې د ګواهی طرف دعوت ورکړه چه د خدائے نه سوا بل څوک معبود نشته او زه د الله رسول یم، نو که هغوی ستا خبره ومنله نو هغوی ته دا ووایه چه الله تعالیٰ په دوی هره شپه او ورځ کښې پنځه مونځونه فرض کړی دی، دا د دے خبرې تصریح ده چه کافران په عباداتو نو مکلف نه دی، لیکن ایمان نه پس وی۔ او ایمان خو هیچا نه هم د ساقطیدو احتمال نه لری، نو دوی دباره کافران ددې مخاطب دی،

**تشریح:-** مصنف فیصله کوونکے قول ذکر کولو سره وفرمائیل چه زمونږ د ما وراء النهر مشائخو صحیح مذهب دادے چه کوم عبادتونه د مسلمانانو نه کله کله هم ساقطیږی لکه مونځ روژه وغیره، نو کفار ددی عباداتونو په اداء کولو مکلف او مخاطب نه دی، ځکه

چه دا دواړه عبادتونه د حیض او نفاس او د همیشه لیونتوب په وجه د اهل اسلام نه ساقطیږی نو هر کله چه دا عبادتونه د ساقط کیدو احتمال لری نو کافران به ددی په اداء کولو مکلّف نه وی، او دلیل دا دے چه امام ترمذی رحمه الله د حضرت ابن عباس رضی الله عنه روایت نقل کړی چه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم بعث معاذا الی الیمن فقال انك تاتی قوما اهل کتاب فادعهم الی الشهادة ان لا اله الا الله وانی رسول الله فان هم اطاعوك لذالك فاعلمهم ان الله افترض علیهم خمس صلوٰة فی الیوم واللیلة فان هم اطاعوك لذالك فاعلمهم ان الله افترض علیهم صدقة اموالهم تؤخذ من اغنیاءهم وترد علی فقرائهم فان هم اطاعوك لذالك فایاك وکرائم اموالهم واتق دعوة المظلوم فانها لیس بینها وبین الله حجاب۔

یعنی کله چه رسولِ هاشمی صلی الله علیه وسلم حضرت معاذ رضی الله عنه د یمن حاکم جوړ کړو او لیږلوئے نو ورته ئے وفرمائیل چه معاذه ته به د اهل کتابو یو قوم ته ورځے نو هغوی ته د الله د توحید او زما په رسالت د ایمان راوړو دعوت ورکړه، که هغوی دا قبول کړی نو د پنځه وخته مونځ نو د فرض کیدو خبر ورکړه، او که هغوی دا هم قبول کړی نو په هغوی د زکوٰة د فرض کیدو خبر ورکړه، چه زکوٰة د ی مالدارو نه واخستلے شی او فقیرانو ته دی ورکړے شی، که هغوی دا هم ومنی نو ته د هغوی د عمده مال اخستو نه ځان وساته، یعنی په زکوٰة کښی درمیانه مال اخله، د اعلیٰ درجے مال په اخستو سره په هغوی ظلم مه کوه، او کوره! د مظلوم د آه نه ځان وسیره ځکه چه د مظلوم د خیرو او د الله په مینځ کښی هیڅ پرده نه وی، بلکه د مظلوم آه نیغ په نیغه د قبلیدو کوس ته رسی۔

بهرحال دا حدیث د دے خبری وضاحت کوی چه کافران د ایمان نه پس په عباداتو کولو مکلّف کیږی او د ایمان نه مخکښی په عباداتو کولو مکلّف نه وی، نو په آخرت کښی د عباداتو د نه اداکولو په وجه به په دوی څه عذاب نه وی، او باقی شو نفس ایمان نو هغه خو په هیڅ وخت کښی هم د هیچا نه ساقط کیږی نه، نو په دے وجه کافران د ایمان مخاطب او مکلّف دی، او هر کله چه کفار په ایمان راوړو مکلّف دی نو د ایمان د پریخودو په وجه به په آخرت کښی په دوی ضرور عذاب وی۔

والله اعلم بالصّواب۔ جمیل احمد عفی عنه۔

وَلَمَّا فَرَغَ المصنف عَنْ مَبَاحِثِ الْاَمْرِ شَرَعَ فِیْ مَبَاحِثِ النَّهْیِ فَقَالَ وَمِنْهُ النَّهْیُ وَ قَوْلُهُ اَیِ الْقَائِلُ لِغَیْرِہٖ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ لَا تَفْعَلْ یَعْنِیْ اَنَّ النَّهْیَ کَالْاَمْرِ فِیْ کَوْنِہٖ مِنَ الْخَاصِّ لِاَنَّہٗ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُوْمٍ وَهُوَ التَّحْرِیْمُ وَیَاْتِی الْقُیُوْدَاتُ کَمَا مَضٰی فِی الْاَمْرِ غَیْرَ اَنَّہٗ وُضِعَ قَوْلُہٗ لَا تَفْعَلْ مَکَانَ قَوْلِہٖ اِفْعَلْ وَهُوَ یَشْمُلُ الْمُخَاطِبَ وَالْغَائِبَ وَالْمُتَکَلِّمَ وَالْمَعْرُوْفَ وَالْمَجْهُوْلَ۔

**ترجمہ:-** مصنفؒ چہ کلہ دامر د بحثونو نہ فارغ شو نود نهی د بحثونو شروع ئے وکړه نو وے فرمائیل چہ د خاص د قبیلے نہ نهی هم ده او نهی د چا بل کس ته په وچت شان (حاکمانه) د ئیل چہ لا تفعل، یعنی د خاص په کید وکنبی نهی هم دامر په شان ده، حُکہ چہ" نهی" داسے لفظ دے چہ د معلومے معنی یعنی تحریم د پاره وضع شوے دے، او ددی قیودات هم داسی راځی لکه چہ په امرکنبی تیر شو، سوا ددی نه چہ دَ اِفْعَلْ په ځائے لَا تَفْعَلْ لفظ ایخودے شوے، او دا مخاطب، غائب، متکلم معروف او مجهول ټولو ته شامل دے،

**تشریح:-** دالله فضل واحسان دے چہ دامر دیو اوږد بحث نہ فراغت وشو، اوس دَ خدائے په توفیق د نهی د بحثونو شروع کولے شی، نو فاضل مصنفؒ وفرمائیل چہ مسمّٰی نهی ریه کومو صیغو چہ د نهی اطلاق کیږی) د خاص دَ قبیلے نہ ده او دیو کس دَ طرف نه بل ته لَا تَفْعَلْ وئیل دی په دی شان چہ ځان لوی ګڼری نو دا نهی ده، شارحؒ وائی چہ د مسمّٰی امر په شان مسمّٰی نهی هم خاص ده ځکہ چہ نهی داسی لفظ وی چہ د معنیٰ معلومے یعنی تحریم د پاره وضع شوے وی،

شارحؒ وائی چہ د نهی په تعریف کنبی والفاظ قیود و هم هغه فائدے دی چہ دَ امر په تعریف کنبی تیرے شوی دی، هلته وګوری، بس صرف دومره فرق دے چہ دامر په تعریف کنبی "اِفْعَلْ" دے او د نهی په تعریف کنبی د افعل په ځائے "لا تفعل" دے،

وهو یشمل المخاطب الخ د دی ځائے نه دیو سوال جواب کوی او سوال دا دے چہ د نهی تعریف دِی غیر جامع دے ځکہ چہ د مذکوره نهی تعریف دَ لا تفعل، د وجے نه نهی غائب او نهی متکلم نه شامل نه دے، ځکہ چہ په دے کنبی دَ لا تفعل صیغه ذکر نه

۱ منھا ۔ د دې جواب دا دے چه د لا تفعل نه د واحد مذکر حاضر صیغه مراد نه ده بلکه هر هغه صیغه مراد ده چه د بند ولو په طلب دلالت وکړی، او مضارع نه مشتق وی که د غائب صیغه وی که د متکلم صیغه وی، که د معروف صیغه وی او که د مجهول صیغه وی، او دې نه پس د لا تفعل لفظ به هر یو ته شامل وی، او د نهی تعریف به جامع وی۔

وَانَّهٗ یَقْتَضِیْ صِفَةَ الْقُبْحِ لِلْمَنْهِیِّ عَنْهُ ضَرُوْرَةَ حِکْمَةِ النَّاهِیْ وَالْحَکِیْمُ اِنَّمَا یَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْکَرِ کَمَا اَنَّ الْحُسْنَ فِیْ جَانِبِ الْاَمْرِ کَذٰلِکَ ثُمَّ اِنَّ فِی النَّهْیِ تَقْسِیْمًا بِحَسْبِ اَقْسَامِ الْقُبْحِ وَهُوَ اَنَّهٗ اِمَّا قَبِیْحٌ لِعَیْنِهٖ اَوْ لِغَیْرِهٖ وَکُلٌّ مِّنْهُمَا نَوْعَانِ فَصَارَ الْمَجْمُوْعُ اَرْبَعَةً عَلٰی مَا بَیَّنَهٗ الْمُصَنِّفُ۔

**ترجمه :۔** او نهی د منهی عنه د پاره د صفت قبیح تقاضا کوی ځکه چه د ناهی (منع کوونکی) حکمت بد یهی دے او حکیم د بے حیائیے او بد د خبرو نه منع کول کوی، څنګه چه حسن د امر په جانب کښې هم داسې دے، بیا په نهی کښې یو تقسیم د قبیح د اقسامو په اعتبار سره دے، او هغه دا دے چه قبیح، قبیح لعینه دے که قبیح لغیره دے، او د دې دواړو نه د هر یو دوه، دوه قسمونه دی، نو د مصنف رح د بیان مطابق ټول څلور قسمونه شو۔

**تشریح :۔** مصنف رحمه الله تعالیٰ وائی چه نهی د دې خبرې تقاضا کوی چه فعل منهی عنه په نفس الامر کښې قبیح دے، او د نهی د فعل منهی عنه سره متعلق کیدل د هغې قبیح ظاهره وی، ځکه چه شارع د یو فعل نه منع ځکه کوی چه هغه فعل قبیح دے، او د شارع د یو فعل نه منع کولو مطلب دا دے چه شارع داسې وائی چه دا فعل قبیح دے، د دې د پاره دا مه کوی، داسې نه ده چه د شارع په منع کولو سره په دې کښې قبیح ثابتیږی، بلکه چه کومه قبیح په نفس الامر کښې موجود وی نو شارع، د نهی په ذریعه د هغې ظاهره وی، که چرته د شارع د نهی نه قبیح ثابتیدے نو مصنف رح به داسې فرمائیل چه " وانه یثبت صفة القبح" یعنی دا نهی صفت د قبیح ثابتوی نو د مصنف رح د یثبت په ځائے د یقتضی لفظ ذکر کول د دې خبرې ښود نه کوی چه فعل منهی عنه په نفس الامر کښې قبیح وی، او شارع د نهی کولو سره د هغې قبیح ظاهره کړی، بهرحال، "نهی" فعل منهی عنه د پاره د قبیح د صفت تقاضا د ې د پاره کوی چه د ناهی (منع کوونکی) حکمت

ددی تقاضا کوی حُکم چه ناهی حکیم دے او حکیم دبے حیائی دخبرو او بد وخبرو نه منع کوی او دا داسی ده لکه "امر" د فعل مامور به د پاره دحُسن تقاضا کوی، حُکم چه آمر حکیم دے او حکیم د ښو خبرو امر کوی نه دخرابو خبرو، شارحؒ وائی چه د قبح د قسمونو په اعتبار سره په نهی کښی یو تقسیم دے، او هغه دا چه اوّل خو د قبح دوه قسمونه دی (۱) قبیح لعینہٖ (۲) قبیح لغیرہٖ، بیا ددی نه دهر یو دوه قسمونه دی دغه شان دمصنف د بیان مطابق ټول څلور قسمونه شول،

وَهُوَ اَيِ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ الْمَفْهُوْمُ مِنَ النَّهْيِ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ اَيْ تَكُوْنُ ذَاتُهٗ قَبِيْحَةً بِقَطْعِ النَّظْرِ عَنِ الْاَوْصَافِ اللَّازِمَةِ وَالْعَوَارِضِ الْمُجَاوِرَةِ وَذٰلِكَ نَوْعَانِ وَضْعًا وَشَرْعًا اَيِ الْاَوَّلُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ وُضِعَ لِلْقَبِيْحِ الْعَقْلِيِّ بِقَطْعِ النَّظْرِ عَنْ وُرُوْدِ الشَّرْعِ وَالثَّانِيْ مِنْ حَيْثُ اَنَّ الشَّرْعَ وَرَدَ بِهٰذَا وَاِلَّا فَالْعَقْلُ يُجَوِّزُهٗ اَوْ لِغَيْرِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِعَيْنِهٖ وَذٰلِكَ نَوْعَانِ وَصْفًا وَمُجَاوِرًا يَعْنِيْ اَنَّ النَّوْعَ الْاَوَّلَ مَا يَكُوْنُ الْقَبِيْحُ وَصْفًا لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ اَيْ لَازِمًا غَيْرَ مُنْفَكٍّ عَنْهُ كَالْوَصْفِ وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ مَا يَكُوْنُ الْقَبِيْحُ فِيْهِ مُجَاوِرًا لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ فِيْ بَعْضِ الْاَحْيَانِ وَمُنْفَكًّا عَنْهُ فِيْ بَعْضٍ اٰخَرَ

**ترجمه:-** او هغه یعنی منهی عنه چه مفهوم ده د نهی نه یا خو به قبیح لعینہ وی یعنی ددی ذات به قبیح وی، قطع نظر د هغه اوصافو نه چه لازم دی او قطع نظر د هغه عوارضونه چه دی سره دی، او د قبیح لعینہ دوه قسمونه دی، قبیح وضعی او قبیح شرعی اوّل په دی اعتبار سره چه هغه د قبیح عقلی د پاره وضع دے، قطع نظر د شریعت د وارد کیدو نه او دویم په دی اعتبار سره چه په دی شریعت وارد شوے دے، گنی عقل دا جائز منی، یا قبیح لغیرہٖ دے، دا د مصنفؒ په قول لعینہٖ باندی معطوف دے، او ددی هم دوه قسمونه دی، قبیح وضعی او قبیح مجاوری، یعنی نوع اوّل هغه ده چه قبیح د منهی عنه وصف وی۔ یعنی لازم وی او د وصف په شان د منهی عنه نه جُدا کیږی نه، او نوع ثانی هغه ده چه په هغے کښی قبح په بعضو وختونو کښی د منهی عنه سره وی او په بعض نورو وختونو کښی د منهی عنه نه جدا وی۔

**تشریح:-** شارح فرمائی چه دهٔو ضمیر مرجع هغه منهی عنه ده چه د مخکښې ذکرشوې د نهی د لفظ نه مفهوم ده، لیکن داع شارح تسامح د ه حکه چه قریب کښې د منهی عنه لفظ صراحتً ذکر دے لهٰذا چه کوم ځیز صراحتً ذکر نه وی د هغې د مرجع جوړولو ضرورت دے، بهرحال د منهی عنه دوه قسمونه دی (۱) قبیح لعینه (۲) قبیح لغیره- قبیح لعینه هغه قبیح دے چه د هغې په ذات کښې قبح وی، قطع نظر د هغه اوصافو نه چه ددې سره لازم دی او د هغه عوارضو نه چه ددې سره دی،

او قبیح لغیره هغه قبیح دے چه د هغې په ذات کښې قبح نه وی بلکه د غیر د وجې نه په دې کښې قبح پیدا شوې وی، بیا د قبیح لعینه دوه قسمونه دی (۱) قبیح وضعی (۲) قبیح شرعی، قبیح وضعی هغه قبیح دے چه د هغه د قبح ادراک او پیژندل عقل کولے شی که شریعت وارد وی یا نه وی وارد، یعنی بغیر د شریعت نه عقل ته ددې قبح ادراک ممکن وی، او قبیح شرعی هغه دے چه د هغې قبح صرف د شرع نه معلوم وی او عقل ددې ادراک نشی کولے، بلکه بغیر د شرع نه عقل دا جائز او ممکن گنړی-

او قبح لغیره هم دوه قسمونه دی، (۱) قبیح وضعی (۲) قبیح جواری، قبیح وضعی هغه دے چه پکښې د یو خاص وصف د وجه نه قبیح راغلے وی، او د غه وصف د فصل منهی عنه د پاره داسې لازم دی چه کله هم ددې نه نه جدا کیږی، او قبیح جواری هغه دے چه پکښې د غیر د کاونړی تو ب او د جوار کیدو په وجه قبیح پیدا شی خو د غه غیر د منهی عنه د پاره لازم نه وی، بلکه کله ددې سره وی او کله ددې نه جدا کیږی،

كَالْكُفْرِ وَبَيْعِ الْحُرِّ وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَالْبَيْعِ وَقْتَ النِّدَاءِ أَمْثِلَةٌ لِلْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ عَلَى تَرْتِيبِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ فَالْكُفْرُ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ وَضْعًا لِأَنَّهُ وُضِعَ لِمَعْنًى هُوَ قَبِيحٌ فِي أَصْلِ وَضْعِهِ وَالْعَقْلُ مِمَّا يُحَرِّمُهُ لَوْ لَمْ يَرِدْ عَلَيْهِ الشَّرْعُ لِأَنَّ قُبْحَ كُفْرَانِ الْمُنْعِمِ مَرْكُوزٌ فِي الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ وَبَيْعُ الْحُرِّ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ شَرْعًا لِأَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يُوضَعْ فِي اللُّغَةِ لِمَعْنًى هُوَ قَبِيحٌ عَقْلًا وَإِنَّمَا الْقُبْحُ فِيهِ لِأَجْلِ أَنَّ الشَّرْعَ فَسَّرَ الْبَيْعَ بِمُبَادَلَةِ مَالٍ وَالْحُرُّ لَيْسَ بِمَالٍ عِنْدَهُ وَكَذَا صَلٰوةُ الْمُحْدِثِ قَبِيحَةٌ شَرْعًا لِأَنَّ الشَّارِعَ أَخْرَجَ الْمُحْدِثَ مِنْ أَنْ تَكُونَ أَهْلًا لِأَدَائِهَا-

**ترجمہ:-** لکہ کفر، د آزاد بیع، روژہ دیوم نحر او د جمعے د اذان پہ وخت بیع کول۔ دا د لف ونشر و ترتیب مطابق دخلور قسمونو مثالونہ دی، نو کفر د قبیح لعینہٖ وضعی مثال دے ځکہ چہ کفر دداسی معنیٰ دپارہ وضع دے چہ خپل اصل وضع کښی قبیح دے، او هم عقل پہ دی تہ حرام وئیلو کہ چرے شریعت پہ دی وارد هم نہ وے ځکہ چہ دکفران قبح پہ عقول سلیمہ کښی مستحکم دہ او د آزاد بیع د قبیح لعینہٖ شرعی مثال وے ځکہ چہ بیع پہ لغت کښی دداسی معنیٰ دپارہ وضع نہ دہ چہ دٰ هغہ معنی عقلاً قبیح وی او پہ دی کښی قبح صرف دہ دی وجہ نہ پیدا شوے دہ، چہ شریعت د بیع تعریف پہ مبادلۃ المال بمال سرہ کړے او آزاد سړے پہ شرع کښی مال نہ دے، او دغہ شان د بے اودسہ سړی مونځ شرعًا قبیح دے، ځکہ چہ شارع محدث د صلوٰۃ د ادا کولو دا هلیت نہ خارج کړے

**تشریح:-** مصنفؒ د قبیح د ذکر شو وخلورو قسمونو مثالونہ د لف ونشر مرتب پہ طریقہ ذکر کوی، نو وے فرمائیل چہ "کفر" د قبیح لعینہٖ وضعی مثال دے ځکہ چہ کفر دداسی معنی دپارہ وضع شوے چہ د اصل وضع پہ اعتبار سرہ دا معنی قبیح دہ، کہ ددی پہ قبیح کید و شریعت وارد هم نہ وے نو عقل بہ پہ خپل ددی د حرمت او قباحت حکم لګولے، ځکہ چہ د منعِم حقیقی د نافرمانی او د نعمتونو د کفران (انکار) قبح پہ عقول سلیمہ کښی پیوند او پیوست دہ، یعنی اللہ تعالیٰ رحمٰن او رحیم دے او پہ خپلو بندګانو باندی د بے شمارہ انعامونو باران ورولے دے، لهٰذا ددی انعامونو عقلی تقاضہ دادہ چہ بندګان د هغہ خپل حقیقی رب شکریہ ادا کړی، او د هغہ تابعداری وکړی، دهغہ د توحید اعتراف او تصدیق دزړہ نہ وکړی نو هر کلہ چہ د انعام کوونکی شکر ادا کول عقلاً واجب او مستحق خیز دے، نو ددی ناقدری او ناشکری بہ یو قبیح او مذموم خیز وی، بهرحال دٰ کفر د خپل ذات پہ اعتبار سرہ قبیح کیدل ثابت شو، او ددی قبح ادراک خو عقل کوی، دے دپارہ بہ دا قبیح لعینہٖ وضعی وی، او د آزاد سړی بیعہ د قبیح لعینہٖ شرعی مثال دے ځکہ چہ بیع پہ لغت کښی د یو داسی معنی دپارہ وضع نہ دہ چہ عقلاً قبیح وی، دٰ آزاد پہ بیع کښی قبح صرف ددی وجہ نہ پیدا شوے دہ چہ شریعت اسلام د بیع تعریف پہ مبادلۃ المال بالمال سرہ کړے دے، او حال دا دے چہ دٰ شریعت پہ نظر کښی آزاد سړے "مال" نہ دے نو هر کلہ چہ آزاد سړے شرعًا مال نہ دے، نو د آزاد پہ بیعہ

بانڈی "دمبادلة المال بالمال" صادق رانه غلو، ادهر کله چه د ازاد په بیعه د شریعت بیان شوے تعریف صادق را نغلو، نو د آزاد بیعه به د خپل ذات په اعتبار سره قبیح وی او عقل خود دی قبح د معلومولو نه قاصر دے بلکه د دی قبح صرف د شرع په ذریعه معلومیدے شی، نو دی د پاره د آزاد بیع به د قبیح لعینه شرعی مثال وی، د غه شان وبے اودسه سړی مونځ شرعًا قبیح دے ځکه چه مونځ خو په خپله حسین شئ دے لیکن شریعت د مونځ د پاره هغه کس اهل کرځولے دے چه پاک او صفا وی، لهٰذا د حدث سره مونځ کول به شرعًا قبیح لعینه وی،

وَ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا فَإِنَّ الصَّوْمَ فِي نَفْسِهٖ عِبَارَةٌ وَ إِمْسَاكٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَ إِنَّمَا يَحْرُمُ لِأَجْلِ أَنَّ يَوْمَ النَّحْرِ يَوْمُ ضِيَافَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَ فِي الصَّوْمِ إِعْرَاضٌ عَنْهَا وَ هٰذَا الْمَعْنَى الْآثِمُ بِمَنْزِلَةِ الْوَصْفِ لِهٰذَا الصَّوْمِ لِأَنَّ الْوَقْتَ دَاخِلٌ فِي تَعْرِيفِ الصَّوْمِ وَ وَصْفُ الْجُزْءِ وَصْفُ الْكُلِّ فَصَارَ فَاسِدًا وَ لَمْ يَلْزِمْ بِالشُّرُوْعِ بِخِلَافِ النَّذْرِ فَإِنَّهٗ فِي نَفْسِهٖ طَاعَةٌ لَا فَسَادَ فِي التَّسْمِيَةِ وَ إِنَّمَا الْفَسَادُ فِي الْفِعْلِ فَيَجِبُ قَضَاءُهٗ وَ بِخِلَافِ الصَّلٰوةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ فَإِنَّهَا وَ إِنْ كَانَتْ مِنْ هٰذَا الْقِسْمِ أَيْضًا لٰكِنَّ الْوَقْتَ لَيْسَ دَاخِلًا فِي تَعْرِيْفِهَا وَ لَا مُعْيَارًا لَهَا فَلَمْ تَكُنْ فَاسِدَةً بَلْ مَكْرُوْهَةً تَلْزَمُ بِالشُّرُوْعِ وَ يَجِبُ الْقَضَاءُ بِالْإِفْسَادِ۔

**ترجمہ:۔** او روژه د یوم النحر د قبیح لغیره وصفی مثال دے ځکه چه روژه خو په خپله عبادت دے او صرف د الله د پاره نفس منع کول دی او دا صرف د دی د پاره حرام ده، د نحر (قربانی) ورځ د الله د طرف نه د میلمستیا ورځ ده او په روژه نیولو به د الله تعالیٰ د میلمستیا نه مخ اړول (اعراض) راشی او دا معنی د دی روژے د پاره د وصف په مرتبه کښی لازم ده ځکه چه د روژے په تعریف کښی وخت داخل دے او د جزء وصف د کل وصف وی، لهٰذا روژه به فاسده وی او په شروع کولو به نه لازمیږی په خلاف د نذر ځکه چه نذر په خپله اطاعت دے، او د روژے په ذکر کولو کښی هیڅ

خرابي نشته ، خراب والے خو په فعل کښې وي نو لهٰذا د دې قضاء کول به واجب وي په خلاف د موغې په اوقاتِ مکروهه کښې چه موغې اګرچه د دې قسم نه دے لیکن وخت د موغې په تعریف کښې داخل نه دے او نه د موغې د پاره معیار دے لهٰذا موغې به فاسد نه وي بلکه مکروهه کیږي، او په شروع کولو به لازمیږي او په فاسدولو به ئے قضا واجب وي،

**تشریح ۱:۔** شارح د نورالانوار فرمائیلي دي چه روژه د یوم نحر د قبیح لغیره وصفي مثال دے حُکم چه روژه سره د نیت نه د صبح صادق نه واخله تر غروب آفتاب (نمر پریواته) پورې ځان د مفطراتِ ثلثه (خوړل، څکل، جماع) نه د بندولو نوم دے او دا په خپله عبادت او یو ښه کار دے، خو د قربانۍ د ورځې روژه حرام ځکه ده چه د قربانۍ د ورځې د روژې سره د الله تعالیٰ د میلمستیا او مېزبانۍ نه ځان اړول دي ځکه چه د یوم النحر ورځ د الله تعالیٰ د طرف نه د ضیافت او د خپلو بندګانو د دعوت ورځ ده او د هر یو بنده د پاره د خپل پروردګار د ضیافت نه اعراض کول او د دې نه ځان اړول ډیر زیات ناخوښه او قبیح څیز دے نو اصلي قباحت خو د الله تعالیٰ د ضیافت نه په اعراض کولو کښې دے، لیکن د دې وجه نه د یوم النحر په روژه کښې هم قباحت پیدا شو، په دې طریقه چه د یوم النحر په روژه نیولو سره د الله تعالیٰ د ضیافت میلمستیا نه اعراض لازمیږي، نو هر کله چه په اصل روژه او د روژې په ذات کښې خو قبح نشته بلکه د غیر یعنې د اعراض عن ضیافة الله د وجه نه د یوم النحر په روژه کښې قبح پیدا شوې ده، نو د یوم النحر روژه به قبیح لغیره وي، او دا غیر یعنې اعراض من ضیافة الله خو د یوم نحر د روژې د پاره وصف دے او لازم دے یعنې اعراض عن ضیافة الله د یوم نحر د روژې نه کله هم نه جدا کیږي نو د دې د پاره د یوم النحر روژه به د قبیح لغیره وصفي مثال وي۔

پاتې شوه دا خبره چه د یوم نحر د روژې د پاره اعراض من ضیافة الله د وصف په مرتبه کښې ولې دے، نو د دې جواب دا دے چه وخت یعنې یوم نحر چه د ضیافت ورځ ده، د روژې دا د اکولو محل دے او وخت د روژې په تعریف کښې داخل دے، ځکه چه د روژې په تعریف کښې بیان شوه چه روژه د صبح صادق نه

واخله تر غروب آفتابه سره د نیت نه د مفطرات ثلثه نه د بندیدلو نوم دے ، د صبح
صادق نه تر غروب آفتاب پورے وخت د روژے په تعریف کښې داخل دے ، او دَ
روژے یو جُز دے او اعراض عن ضیافة الله د دې جز یعنې د دې وخت وصف دے
او دا معنی د صوم یوم النحر نه کله هم نه جدا کیږی نو صوم یوم النحر به قبیح لغیره وصفی
وی ، او د دې اعراض عن ضیافة الله په وجه به د یوم النحر روژه فاسده وی او
کچا د یوم نحر روژه شروع کړه نو د دې پوره کول به واجب نه وی بلکه د دې پریښودل
او ماتول ئے واجب وی ، نو دی د پاره که دا په منځ کښې هم پریښودے شوه نو د دې
قضاء به واجب نه وی ، او د قضاء دَ نه واجب کیدو دلیل دا دے چه شروع کولو
نه پس پوره کول دی د پاره واجب وی ، چه د شروع شوی څیز هغه مقدار چه ادا
شوے دے د هغې حفاظت وشی خو په یوم النحر کښې روژه دَ شروع کولو نه پس
هم د امر قبیح د شاملیدو په وجه سره د ادا شوی مقدار حفاظت کول واجب نه وی
دی د پاره د ادا شوی مقدار ، د حفاظت د پاره به د دې پوره کول واجب نه وی - او
هر کله چه د یوم النحر شروع کړے شوے روژه پوره کول واجب نه وی نو په منځ
کښې د پریښودو په وجه به د هغې قضاء هم واجب نه وی ، ځکه چه قضاء د هغه څیز
په منځ کښې د پریښودو په وجه لازمیږی چه د هغې د شروع کولو نه پس پوره کول هم
واجب وی ، په یوم نحر کښې د روژے نیولو نذر کول د دې په خلاف دی یعنې که
په یوم نحر کښې ئے د روژے نیولو نذر وکړو او په نهمه ذی الحجه ئے داسی وویل
چه زه به صبا روژه نیسم یا ئے داسی وویل چه د الله د پاره نذر کوم چه د یوم النحر
روژه به نیسم . نو دا نذر صحیح دے خو په یوم النحر دی روژه نه نیسی بلکه روستو
دی د دې قضاء وکړی ، او که د شرعی ممانعت نه باوجود ئے په یوم النحر کښې د نذر
روژه ونیوله نو نذر به پوره شی ، او په دهٔ بانډې به قضاء واجب نه وی ځکه چه
څنګه روژه دهٔ په ځان لازم کړے وه ، هم هغه شان ئے ادا کړه او په یوم النحر کښې به
د روژے نیولو نذر کول ځکه صحیح وی چه د الله تعالی د پاره د روژے نیولو نذر کول فی
نفسه طاعت دے ، او صرف په دې وئیلو چه زه په یوم نحر کښې د روژے نیولو
نیت کوم ، نه فساد شته او نه څه قباحت ځکه چه معصیت او ګناه خو د الله تعالی د میلمستیا

نه په اعراض کولو کښې ده او صرف د روژے په ذکرکولو او په نذرکو سره دا اعراض نه لازمیږی او هرکله چه صرف په نیت سره دالله تعالیٰ د ضیا فت نه اعراض نه لازمیږی نو د یوم نحر د روژے په نذر کولو کښې به هم څه فساد نه وی،

فساد او معصیت خو په دې کښې دے، چه په یوم النحر کښې روژه و نیولے شي، نو هرکله چه په یوم نحر کښې روژه نیول گناه او بد کار دے نو دا کس دِله په یوم النحر کښې روژه نه نیسی بلکه روستو دِ دی قضاء ونیسی، فتویٰ هم په دی ده خوکه دی باوجو ئے روژه ونیوله نو نذر را داوشو، او د محشیؒ د قول مطابق دلته یو اعتراض دے هغه دا چه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمائیلی دی چه :- لا وفاء لنذر فی معصیة الله ، یعنی که د معصیت (گناه) نذر ئے وکړو نو دا دِ نه پوره کوی او په یوم نحر کښې د روژے نذرکول معصیت دے، لهٰذا د دی پوره کول به هم واجب نه وی، نو هر کله چه دیوم نحر د روژے نذر پوره کول واجب نه دی نو د دی قضاء دی هم واجب نه شی ، ځکه چه قضاء د هغه څیز واجبه وی چه د هغے اداء هم واجب وی، او چه د دی نذر اداء واجب نه ده نو پکار ده چه د دی قضاء هم واجب نه شی ، حالانکه تا بیان کړو چه د دی قضاء به د ایام نحر نه پس واجبه وی،

د دی جواب دا دے چه حدیث کښې د معصیت نه مراد معصیت لعینها دے، لکه د شرابو څکل یعنی که چرے یو کس د لعینها معصیت مثلاً د شراب څکلو نیت وکړه نو د دی پوره کول واجب نه دی او په دی مقام کښې دلته په روژه دیوم نحر کښې لعینها معصیت نشته بلکه لغیرها معصیت دے لهٰذا د مذکوره حدیث نه په صوم دیوم نحر باندی هیڅ اعتراض نه واردیږی،

شارحؒ وائی چه مکروهه وختونو (د طلوع وخت، د غروب وخت، د نصف النهار وخت) کښې د مونځ کولو حکم دیوم نحر د روژے د حکم خلاف دے ځکه چه په اوقاتِ مکروهه کښې مونځ کول مکروه دی، لهٰذا مناسب خو دا ده چه په مکروهه وختونو کښې دِ مونځ ونکړی خوکه مونځ ئے په دی وختونو کښې شروع کړو او فاسد ئے کړو نو د مونځ قضاء به واجب وی - بهرحال په مکروهه وختونو کښې اگرچه مونځ دیوم نحر د روژے په شان قبیح لغیره دے، لیکن ،، وخت

دموخ په تعریف کښې داخل نه دے، او نه د موخ دپاره معيار دے بلکه وخت دموخ دپاره ظرف دے، او د روژے وخت د پاره معيار هم دے، او د روژے په تعریف کښې داخل هم دے لهٰذا د وخت فساد به د روژے په فساد کښې مؤثر وی، یعنی په یوم نحر کښې به روژه فاسده وی او د وخت فساد به د موخ په فساد کښې مؤثر نه وی، یعنی په دې دریو وختونو کښې به موخ فاسد نه وی، بلکه مکروه به وی، او په شروع کولو به لازمیږی او په فاسده کولو سره به ئے قضاء واجب کیږی،

محشی د الصبح الصادق په حواله لیکلی دی چه په دې وختونو کښې په موخ کولو باندې چه کومه نهی راغلے ده دغه "نهی" د تحریم دپاره ده، د کراهیة دپاره نه ده، لهٰذا په دې وختونو کښې موخ کول او په یوم نحر روژه نیول په فاسده کیدو او حرام کیدو کښې دواړه برابر دی۔

> وَالْبَيْعُ وَقْتَ النِّدَاءِ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِغَيْرِهِ مُجَاوِرًا فَإِنَّ الْبَيْعَ فِي ذَاتِهِ أَمْرٌ مَشْرُوعٌ مُفِيدٌ لِلْمِلْكِ وَإِنَّمَا يَحْرُمُ وَقْتَ النِّدَاءِ لِأَنَّ فِيهِ تَرْكُ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ الْوَاجِبِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ وَهٰذَا الْمَعْنَى مِمَّا يُجَاوِرُ الْبَيْعَ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ فِيمَا إِذَا بَاعَ وَتَرَكَ السَّعْيَ وَيَنْفَكُّ عَنْهُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ فِيمَا إِذَا سَعَى إِلَى الْجُمُعَةِ وَبَاعَ فِي الطَّرِيقِ بِأَنْ يَكُونَ الْبَائِعُ وَالْمُشْتَرِيْ رَاكِبَيْنِ فِي سَفِينَةٍ تَذْهَبُ إِلَى الْجَامِعِ وَفِيمَا إِذَا لَمْ يَبِعْ وَلَمْ يَسْعَ إِلَى الْجُمُعَةِ بَلْ اشْتَغَلَ بِلَهْوٍ آخَرَ فَهٰذَا الْبَيْعُ كَبَيْعِ الْغَاصِبِ يُفِيدُ الْمِلْكَ بَعْدَ الْقَبْضِ۔

**ترجمه:-** او د جمعے د اذان په وخت کښې بیع د قبیح لغیره مجاورًا مثال دے ځکه چه بیع په خپله یو مشروع کار دے او مفید د ملک دے، او د اذان د جمعے په وخت کښې ځکه حرام ده چه په دې کښې سعی الی الجمعة کوم چه د خدائے پاک د دې قول چه فاسعوا الی ذکر الله وذروا البیع د وجې نه واجبه ده، هغه پریخودلے شی، او دا معنیٰ (ترک سعی

الی الجمعۃ) د هغه څیزونو نه ده چه په بعض وختونو کښې د بیع سره مستحق کیږي
په دې صورت کښې چه بیع وکړی او سعی پریږدی .او په بعض وختونو کښې د بیع نه
جدا کیږي ، په دې صورت کښې چه سعی الی الجمعۃ کوی او په لاره کښې بیع هم کوی،
په دې طریقه چه بائع او مشتری دواړه په یوه کشتۍ
کښې سواره وی ، او کشتۍ د جامع مسجد طرف ته روانه وی ، او په دے صورت کښې
چه نه د بیع معامله او نه سعی الی الجمعه کوی بلکه په یو بل لغو کار کښې مشغول شی نو دا بیع
د غاصب د بیع په شان ده ، د قبضے نه پس د ملک فائده ورکوی،

**تشریح** :۔ شارح وائی چه د جمعے داول اذان نه پس خرید و فروخت (اختلال
او خرخول) کول د قبیح لغیره جواری مثال دے حکم چه بیع په خپله یو جائز او مشروع
څیز دے او مفید د ملک دے ، د دې په ذات کښې هیڅ قسم قباحت نشته دے ، خو د
یو امر خارجی د وجه نه حرام والے او قباحت پکښې پیدا شو او هغه امر خارج دا دے چه
د باری تعالی د دې قول ، اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ
وَذَرُوا الْبَیْعَ ، په وجه کاروبار پریښودل او سعی الی الجمعۃ واجب ده ، او س کهچرے
د جمعے د اذان نه پس کوم کس د عقد بیع معامله کوی نو دغه په وجه به سعی الی الجمعه
پاتے شی او سعی الی الجمعه ترک کول حرام دی او ناجائز دی او د حرامو سبب هم حرام دی
نو د دې وجه نه د جمعے د اذان نه پس به عقد بیع کول هم حرام وی حکم چه د اذان د
جمعه نه پس عقد بیع کول هم د سعی الی الجمعه د ترک کولو سبب ګرځی ۔

بهرحال د جمعے د اذان نه پس په بیع کښې خو قباحت د یو امر خارجی د وجه نه پیدا
کیږي د دې وجه نه د جمعے د اذان نه پس بیع قبیح لغیره ده خو لیکن دا د امر خارج یعنی
ترک سعی الجمعۃ د جمعے د اذان نه پس د هرے بیعے سره نه متحقق کیږي ، بلکه کله کله
متحقق کیږي ، لکه خرڅول د اذان نه پس په بیع او شراء کښې مشغول شی ، او سعی الی
الجمعه پریږدی ، او کله دا امر خارج ، د اذان جمعه نه پس د بیع سره نه متحقق کیږي ،
لکه یو کس د جمعے د اذان نه پس سعی الی الجمعه هم کوی او په تلو تلو کښې په لاره کښې
اخستل خرڅول هم کوی ، په دې شان چه بائع او مشتری دواړه په یوه کشتۍ کښې
سواره شی یا پیاده جامع مسجد طرف ته روان وی او په خپل منځ کښې بیع او شراء هم

کوی- نو په دی صورت کښی د اذان دٔجمعه نه پس موجود ه شوه خو ترك السعی الی الجمعه
ونه موندلے شوه، او کله د دی برعکس وی، یعنی بیعه خو اذان دٔ جمعه نه پس موجوده
نه وی خو ترك السعی الی الجمعه موجود وی، بلکه یو کس د اذان دٔ جمعه نه پس بیع او
شرا نه کوی او سعی الی الجمعه هم نه کوی بلکه په یو بل کار کښی مشغول شی، نو په
دی صورت کښی د اذان جمعه نه پس ترك سعی الی الجمعه موجود ده، لیکن بیع موجوده
نه ده، بهرحال دا خبره ثابته شوه چه د اذان دٔ جمعه نه پس ترك دٔ سعی الی الجمعه
دبیع د پاره لازم نه ده یعنی همیشه ترك دٔ سعی الی الجمعة دبیع سره نه متحقق کیږی
بلکه کله متحقق کیږی او کله نه متحقق کیږی، او دا صورة په قبیح لغیره مجاوراً کښی
وی، نو ثابته شوه چه اذان دٔ جمعه نه پس اخستل او خرخول دٔ قبیح لغیره مجاوراً
مثال دے،

صاحب د نور الانوار وائی چه دجمعے د اذان نه پس بیعه د غاصب د بیعے په شان
ده، یعنی چه څنګه چه د غاصب د شئ مغصوب خرخول د قبضے نه پس مفید د ملك
وی، یعنی مشتری را خستو نکے) به د شی دٔمغصوب (مبیعه) د قبضه کولو نه پس
د دی مالك جوړیږی د قبضے نه مخکښی به مالك نه وی، د غه شان دجمعے د اذان نه پس بیعه
به هم د قبضے نه پس مفید د ملك وی، محشی وائی چه په دی مقام کښی شارح
نه تسامح شوے، اول تسامح دا چه دجمعے د اذان نه پس بیعه، بیعه فاسده نه ده
بلکه مکروه تحریمی ده او دمکروه بیعے د وجه نه د قبضے کولو نه مخکښی د مشتری ملك ثابتیږی
او په مشتری باندی ثمن واجب کیږی، هم دغه شان په حواشی د هدایه کښی دی،
نو د شارح د جمعے د اذان نه پس بیعه فاسده ول او د قبضے نه پس د ملك د مفید کیدلو
قولو نه غلط دی،

دویم تسامح دا دے چه د غاصب د پاره دمغصوب خیز خرخول د ملك په اجازت
باندی موقوف دی، او ددی بیع په وجه د مشتری د پاره ملك ثابتیدل هم د مالك
په اجازت باندی موقوف دی، د لے نه ده چه د قبضے نه پس د مشتری د پاره دا بیعه
د ملك تام فائده ورکوی- یعنی د غاصب په بیعه کښی ملك د مشتری د پاره د قبضے
کولو سره هم نه ثابتیږی بلکه د دی ثابت کیدل به د مالك په اجازت باندی موقوف وی،

د غه شان په هدیه او دُر مختار کښې دی۔ نو شارحؒ د غاصب دی بیع لره۔ پس د مشتری د بیعے قبض کولو نه، مفید د ملک د ټیل بالکل غلط دی، حاصل دا چه د بیعے د قبضه کولو نه پس بیع ته مفید د ملك وئیل د بیع فاسد د احکامو نه دی، او شارحؒ د غه حکم د بیع مکروه هم او د بیع موقوفه دپاره ثابت کړی، او د بیع موقوف، بیع مکروه او بیع فاسد په مینځ کښې ئے هیڅ امتیاز ونکړو۔ حال دا دے چه د دی په مینځ کښې واضحه فرق دے،

وَمِثْلُهٗ وَطْئُ الْحَائِضِ مَشْرُوْعٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مَنْكُوْحَتُهٗ وَاِنَّمَا يَحْرُمُ لِاَجْلِ الْاَذٰى وَهُوَ مِمَّا يُمْكِنُ اَنْ يَّنْفَكَّ عَنِ الْوَطْئِ بِاَنْ يُّوْجَدَ الْوَطْئُ بِدُوْنِ الْاَذٰى بِدُوْنِ الْوَطْئِ وَكَذَا الصَّلٰوةُ فِى الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ مَشْرُوْعَةٌ فِىْ ذَاتِهَا وَاِنَّمَا تَحْرُمُ لِاَجْلِ شُغْلِ مِلْكِ الْغَيْرِ وَهُوَ مِمَّا يَنْفَكُّ عَنِ الصَّلٰوةِ بِاَنْ تُوْجَدَ الصَّلٰوةُ بِدُوْنِ شُغْلِ مِلْكِ الْغَيْرِ بَلْ فِىْ مِلْكِ نَفْسِهٖ وَيُوْجَدَ الشُّغْلُ بِدُوْنِ الصَّلٰوةِ بِاَنْ يَّسْكُنَ فِيْهِ وَلَا يُصَلِّىْ۔

**ترجمه:۔** او په قبیح لغیره مجاوراً اکیدو کښې د جمع دا ذان نه پس د بیعے مثل لکه وطی کول د حائضے ښځے سره (ځکه چه) د حائضے سره وطی کول ددی اعتبار نه خو جائز دی چه د امنکوحه دده او د حیض د نجاست د وجه نه حرام دی، او دا داسی څیز دی چه د وطی نه جدا کیږی په دی طریقه چه وطی بغیر د نجاست نه وی او نجاست بغیر د وطی نه وی، د غه شان په غصب شوی زمکه باندی مونځ کول خو فی نفسه جائز دی، او د غیر د ملك د مشغولولو په وجه حرام دی، او دا داسی څیز دے چه د مونځ نه جُدا کیږی په دی طریقه چه مونځ موجود شی بغیر د مشغولولو د غیر د ملك نه، بلکه په خپل ملك کښې وشی، او شغل را شی خو بغیر د مونځ نه په دی طور چه په دی کښې سکونت را وسیدل) وشی، او مونځ پکښی ونکړی۔

**تشریح:۔** شارحؒ وائی چه د جمع دا ذان په وخت کښې او د جمعے دا ذان نه پس د بیع د قبیح لغیره مجاوراً اکیدو مثل د حائضے ښځے سره وطی کول هم دی، یعنی

د حائضې ښځې سره وطی کول هم د قبیح لغیره مجاوراً مثال دے، خو حائضه ښځه د دهٔ منکوحه ده، نو دے سره د دے وطی کول جائز دی خو لیکن د وطی په محل کښې نجاست او حیض دے، د دې د پاره، په دې حالت کښې وطی کول حرام دی، نو وطی د دې نجاست د وجه نه حرام ده، او دا د قبیح لغیره کید د علامت دے، او دا نجاست د حیض د وطی نه جدا کیږی هم، په دې طور چه د حیض د ورځو نه علاوه وطی وکړے شی نو وطی به بغیر د حیض د نجاست نه متحقق شی، او که د حیض په زمانه کښې وطی ونکړی نو نجاست بغیر د وطی نه راغے، بهرحال هر کله چه د نجاستِ حیض او د وطی په مینځ کښې لزوم نشته بلکه د یو بل نه جدا کیږی، نو دا هم د قبیح لغیره مجاوراً مثال دے،

د غه شان په غصب شوی زمکه کښې مونځ کول خو فی نفسه جائز دی لیکن د دې وجه نه حرام دے چه ده د دویم کس ملک بغیر د هغه د اجازت نه مشغول کړے دے او د غیر ملک مشغولولو او مونځ د یو بل نه جدا کیږی، مثلاً یو کس په خپله زمکه کښې مونځ وکړی او دا مونځ موجود شو، بغیر د بل د ملک د مشغولولو نه، او که یو کس د بل په زمکه کښې بغیر د هغه د اجازت نه دیره واچوی، او مونځ پکښې نه کوی، نو د غیر ملک مشغول شو بغیر د مونځ نه، بهرحال هر کله چه د غیر د ملک په مشغولولو او په مونځ کښې لزوم نشته بلکه د یو بل نه جدا کیږی، نو دا هم د قبیح لغیره مجاوراً مثال دے

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ تَقْسِيمِ النَّهْيِ اَرَادَ اَنْ يُّبَيِّنَ اَنَّ اَىَّ نَهْيٍ يَّقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَاَىَّ نَهْيٍ يَّقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاٰخَرِ فَقَالَ وَالنَّهْيُ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَالْمُرَادُ بِالْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ مَا يَكُوْنُ مَعَانِيْهَا الْمَعْلُوْمَةُ الْقَدِيْمَةُ قَبْلَ الشَّرْعِ بَاقِيَةً عَلٰى حَالِهَا وَلَا تَتَغَيَّرُ بِالشَّرْعِ كَالْقَتْلِ وَالزِّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ بَقِيَتْ مَعَانِيْهَا وَمَاهِيَاتُهَا بَعْدَ نُزُوْلِ التَّحْرِيْمِ عَلٰى حَالِهَا وَلَا يُرَادُ اَنَّ حُرْمَتَهَا حِسِّيَّةٌ مَعْلُوْمَةٌ بِالْحِسِّ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ فَالنَّهْيُ عَنْ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْمَوَانِعِ يَقَعُ عَلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهٖ اِلَّا اِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ عَلٰى خِلَافِهٖ كَالْوَطْيِ حَالَةَ الْحَيْضِ حَرَامٌ لِغَيْرِهٖ مَعَ اَنَّهٗ فِعْلٌ حِسِّيٌّ لِقِيَامِ الدَّلِيْلِ-

**ترجمہ:-** او هر کله چه مصنّفؒ د نهی د تقسیم نه فارغ شو نو دی بیان کولو اراده ئے وکړه چه کومه نهی به په اوّل قسم واقع کیږی او کومه په قسم ثانی، نو وے فرمائیل چه دَ افعال حسیّه نه نهی په قسم اوّل محمول وی او د افعال حسیّه نه مراد هغه افعال دی چه د هغې معانی د شریعت د وارد کیدو نه مخکښې معلوی وی، او په خپل حال باندې باقی وی، او د شریعت دَ وجې نه بدل شوی نه وی، لکه قتل، زنا او شراب څکل د دې معنے کانړے او حالتونه د حرمت دَ نازلیدو نه پس هم په خپل حال باقی دی، او د دا مراد نه دے چه د دې افعالو حرمت حسی دے چه د هغې په وجه حرمت معلوم شی او په شرع موقوف نه شی، نو دا طلاق او عدم موانع په صورت کښې د دې افعالو نه د نهی اطلاق په قبیح لعینه کیږی خو چه کله د دې په خلاف باندې دلیل قائم وی لکه په حالت دَ حیض کښې وطی کول حرام لغیره ده، سره د دې چه دا حسی فعل دے ځکه چه دلیل موجود دے،

**تشریح:-** شارحؒ وائی چه مصنّف رحمة الله علیه د تقسیم نه د فارغیدو نه پس دا خبره بیانول غواړی چه کومه نهی په اوّل قسم یعنی په قبیح لعینه باندې محمول ده او کومه نهی په قسم ثانی یعنی په قبیح لغیره باندې محمول وی یعنی دا به څنګه معلومیږی، چه دا نهی په قبیح لعینه باندې دلالت کوی، او دا نهی په قبیح لغیره باندې دلالت کوی، نو په دې باره کښې فاضل مصنّفؒ وفرمائیل چه کومه نهی په افعال حسیّه باندې وارد دوی هغه به په قبیح لعینه باندې محمول وی، یعنی په افعالِ حسیّه باندې د نهی راتلل به د دې خبرې علامت وی چه دا افعال قبیح لعینها دی۔

شارحؒ د نور الانوار فرمائی چه د افعالِ حسیّه نه مراد دا نه دی چه د دے افعالو حرمت دی حسی وی او د حواسو په ذریعه معلوم دی او په شریعت باندې موقوف نه وی، ځکه چه حرمت په احکامو کښې راځی او زموږ په نزد دَ احکامو ثبوت د شریعت نه کیږی، دا نه چه د شریعت نه علاوه د بل دلیل نه بلکه د افعال حسیّه نه مراد دا دے چه د دې الفاظو معنے کانړے د شریعت د وارد کیدو نه مخکښې هم د غه وی او د تر او سه پورې په خپل حال باقی وی، د شریعت د وجې نه په دې کښې څه بدلی نه وه راغلے، لکه قتل، زنا او شراب څکل، چه د دې معانی او ماهیت

وحال د حرام والی نه پس هم په خپل حال باقی دی، مثلاً د قتل چه کومه معنی د نزول تحریم نه مخکښی وه هم هغه د نزول تحریم نه پس هم ده، د شریعت په راتلو سره په دی کښی څه قسم تغیر نه دے راغلے، د غه شان زنا هم ده، چه د دی په معنی باندې هم د حرمت د نازلیدو نه پس څه تبدیلی نه ده راغلی، ځکه چه د زنا معنی داده چه شرمګاه داخلول دی په غیر محل کښی، او بعضو ویلی دی چه د زنا معنی ده چه د سړی په داسی قُبُل کښی وطی کول کوم قُبل چه د ملک یمینی او ملک نکاحی نه د شبهے نه هم خالی وی. د ملک یمینی د شبهے صورت خو دادے چه یو کس د خپل ځوئ د وینځے سره وطی وکړی، او د ملک نکاحی د شبهے صورت دادے چه یو کس د یوی ښځے سره بغیر د ګواهانو نه نکاح وکړی او وطی ورسره وکړی،

بهرحال د زنا چه کومے معنی کانے د شریعت د وارد کیدو نه مخکښی وے، هم هغه معنی کانے د حرمت د نازلیدو یعنی د شریعت د وارو کیدو نه پس هم دی، د شرع په وجه په دی کښی څه تبدیلی نه ده راغلے، د غه شان د شرابو څکلو چه کومه معنی د شریعت د راتلو نه مخکښی وه، اوس هم ده، د شریعت د راتلو په وجه په دے کښی هیڅ بدلون نه دے راغلے، بهرحال په افعال حسیّه باندی چه کومه "نهی" وارده وی او په دی هیڅ قسم څه قرینه موجوده نه وی، او نه څه مانع موجود وی، نو د غه نهی به په قبیح لعینه باندی محمول وی، یعنی د غه افعال به قبیح لعینه وی ځکه چه لعینه قبیح اصل ده، او د اطلاق په وخت یعنی د څه قرینے یا څه مانع نه کیدلو په وخت ذهن اصل طرف ته اوړی، د دی د پاره د اطلاق په وخت په افعال حسیّه باندی د وارد شوی نهی نه به قبیح لعینه ثابتیږی، او که چرته په افعال حسیّه باندی د نهی د راتلو سره سره د قبیح لعینه خلاف یعنی په قبیح لغیره دلیل موجود وی، نو په دی صورت کښی په افعال حسیّه باندی وارده شوی نهی به هم په قبیح لغیره او په حرام لغیره باندی محمول وی، او په قبیح لغیره او حرام لعینه باندی به محمول نه وی، مثلاً د حیض په حالت کښی د ښځے سره وطی کول قبیح لغیره او حرام لغیره ده، سره د دی نه چه وطی یو فعل حسّی دے، خو دی په قبیح لغیره کیدو باندی دلیل یعنی د باری تعالیٰ دا قول يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ الآیة

موجود دے دے وجہ نہ د حیض پہ حالت کښې وطی د ښځے سره اګرچه فعل حسی دے خو قبیح لغیرہٖ دے، یعنې پہ دې وطی کښې د اذٰی (نجاست د حیض) د وجہ نہ قبح پیدا شوے دہ، ګنې د ښځے سره وطی کول پہ خپله یو مشروع او جائز کار دے،

وَعَنِ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الَّذِىْ اتَّصَلَ بِهٖ وَصْفًا عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ اَىْ وَالنَّهْىُ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الَّذِىْ اتَّصَلَ بِهِ الْقُبْحُ وَصْفًا يَعْنِىْ يُحْمَلُ عَلٰى اِنَّهٗ قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا وَالْمُرَادُ بِالْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ مَا تَغَيَّرَتْ مَعَانِيْهَا الْاَصْلِيَّةُ بَعْدَ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بِهَا كَالصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ وَالْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ فَاِنَّ الصَّوْمَ هُوَ الْاِمْسَاكُ فِى الْاَصْلِ وَزِيْدَتْ عَلَيْهِ فِى الشَّرْعِ اَشْيَاءُ وَالصَّلٰوةُ هُوَ الدُّعَاءُ زِيْدَتْ عَلَيْهِ اَشْيَاءُ وَالْبَيْعُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ فَقَدْ زِيْدَتْ عَلَيْهَا اَهْلِيَّةُ الْعَاقِدَيْنِ وَمَحَلِّيَّةُ الْمَعْقُوْدِ وَغَيْرُ ذٰلِكَ وَالْاِجَارَةُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَنَافِعِ زِيْدَتْ عَلَيْهِ مَعْلُوْمِيَّةُ الْمُسْتَاجِرِ وَالْاُجْرَةِ وَالْمُدَّةِ وَغَيْرُ ذٰلِكَ فَالنَّهْىُ عَنْ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ يُحْمَلُ عَلَى الْقُبْحِ الْوَصْفِىِّ اِلَّا اِذَا دَلَّ الدَّلِيْلُ عَلٰى كَوْنِهٖ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ كَالنَّهْىِ عَنْ بَيْعِ الْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ.

**ترجمه:-** او د امورِ شرعیه نه نهی پہ هغه واقع کیږی چه د کومے سره قبح وصفی متصل وی، دا د مصنفؒ پہ قول عن الافعال الحسیه باندې عطف دہ، یعنې د امورِ شرعیه نه نهی پہ هغه قسم باندې واقع کیږی، چه د کوم سره قبح وصفی متصل وی، یعنې نهی بہ پہ دې باندې محمول وی چه منهی عنه قبیح لغیره وصفی دے او د امورِ شرعیه نه مراد هغه امور مراد دی چه د هغے اصل معنی کانے د شریعت د وارد کیدو نه پس بدلے شوی وی، لکه موځ، روژه، بیع، اجاره، ځکه چه پہ اصل کښې روژه نوم دے د منع کیدلو نه، او پہ شریعت کښې پہ دې باندې د څه څیزونو اضافه شوے دہ، او صلوٰة د عاده پہ دې باندې هم د څه څیزونو اضافه شوی دہ، او بیع فقط مبادلة المال بالمال ته وائی پہ دې کښې د عاقدینو اهل کیدل د معقود علیه محل والے صحیح کیدل او د دې نه علاوه څیزونه زیات شوی، او اجاره د مال پہ

نفع سره د بدلولو نوم دے ، په دې باندې د شئ مُسْتَأجَرْ اجرت د موده (وخت) ، معلومولوا و ددې نه علاوه څيز ونه اضافه شوې ، نو داطلاق په وخت به ددې افعالونه نهي په قبيح وصفي محمول کولے شي ، خوکه چرته څه دليل ددې په قبيح لعينه کيدو باندې دلالت وکړي لکه د مضامين او ملاقيح بيعه او د محدث مونځ -

**تشريح :-** مصنفؒ د فرمائيل چه کومه نهي په امُور شرعيه باندې وارد شوې نو ددې نه قبيح لغيره وصفي ثابتيږي يعني دا فعل منهي عنهٗ که دافعال شرعيه نه وي نو هغه قبيح لغيره وصفي وي ، اودا د وصفي کيدلو سره ځکه خاص کړے شو چه زيات اومشهور هم دغه دے ، کني کله کله خو په افعال شرعيه باندې وارد شوې نهي په قبيح لغيره مجاوراً باندې هم دلالت کوي ، لکه ځنګه چه په غصب شوې زمکه کښې په مونځ کولو چه کومه نهي وارده شوې نو ددې نه د قبيح لغيره مجاوراً اثبات راځي ، د قبيح لغيره وصفاً نه راځي . حال دا چه مونځ د افعال شرعيه نه دے دا نه چه د افعال حسيه نه دي ، لکه چه مخکښې تير شوي دي -

بهرحال فعل منهي عنه که دافعال شرعيه نه وي نو هغه به بالعموم قبيح لغيره وصفي وي ، او د امُور شرعيه او افعال شرعيه نه مراد دا دے چه ددې افعالو اصل معنی کانے د شريعت د راتلو نه پس بدلے شوي دي ، مثلاً روژه ، مونځ ، بيع او اجاره ، ځکه چه د اصل لغت په اعتبار سره د روژے معنی مطلقاً منع کيدل دي خو شريعت د راتلو نه پس په دې کښې د څو څيزونو اضافه وکړے شوه - (۱) مفطرات ثلثه (خوړل ، څکل ، جماع) نه بنديدل (۲) ددې صبح صادق نه واخله تر غروب پورے کيدل (۳) د نيت کيدل -

او د صلوٰة اصل معنیٰ دعاده ، ليکن شريعت په دې باندې د رکوع ، سجدے قيام ، قعود او قراءت وغيره ډير څيزونه اضافه کړل ، او د بيع په اصل کښې د يو مال په بل سره د بدلولو نوم وو - خو شريعتِ اسلام په دې کښې څو څيزونه زيات کړل ، مثلاً (۱) عاقدين (بائع او مشتري) دې عاقل وي ، (۲) معقود عليه دې محل وي د پاره د بيع يعني چه موجود وي ځکه چه د معدوم بيع نه کيږي ، (۳) بيع به بائع مملوک وي ځکه چه د غير مملوک بيع نه منعقد کيږي ،

(۴) چه عاقدین دیو بل خبری داوری ځکه چه که مشتری اشتریت کوائی او بائع دمشتری کلام او رېدلے نه وو نو دا بیع به منعقد نه وی او د پر خیز و نه داسی دی چه د هغې "محل" د فقهې کتابونه دی۔

او اجاره په اصل کښې مال په نفع سره د بدلولو نوم وو، لیکن په شریعت کښې پرې دی باندی څه خیزونه زیات کړے شو، (۱) مُسْتَاجَرْ د کوم خیز چه په اجُرت اخستلے شوی وی) معلوم وی، (۲) اجُرت معلوم وی، (۳) د اجارے موده معلومه وی، (۴) د شئ مستاجر منفعت به داسی وی چه د هغې حقیقةً یا شرعًا حاصلول د اجُرت اخستو په وس کښې وی، نو دی وجه نه د تختیدو نکی غلام په اجُرت باندی اخستل جائز نه دی، ځکه چه د دی نه نفع حاصلول په حقیقت کښې د دهٔ وس کښې نشته او دګناه کولو د پاره څه خیز په اجُرت اخستل هم جائز نه دی ځکه چه شرعًا د دی نه نفع حاصلول ممکن نه دی، بهرحال دا فعالو اصلی معنی ګڼلے که شریعت په راتلو بدلے شوی وی نو دی افعالو ته به افعال شرعیه ویلے شی، او په دی افعالو چه کومه نهی دا رو دوی هغه به په قبیح لغیره وصفًا باندی محمول وی، په دی شرط که نهی مطلق وی یعنی نه څه قرینه موجوده وی او نه څه مانع موجود وی، خو دا شته چه که چرته په دی خبره باندی څه دلیل موجود وی چه په دی افعال شرعیه کومه نهی وارد ده، دا د فعل منهی عنه په قبیح لعینه کیدو باندی دلالت کوی نو په دی صورت کښې که دا فعل منهی عنه د افعال شرعیه نه وی نو دا به هم قبیح لعینه وی قبیح لغیره به نه وی، لکه د بیع د مضامین او د بیعے د ملاقیح نه نهی په قبیح لعینه دلالت کوی، او محدث د موځ نه نهی په قبیح لعینه دلالت کوی، حال دا دے چه دا درے واړه خیزونه دا فعالِ شرعیه نه دی، ځکه چه د دی قبیح لعینه کیدو باندی دلیل موجود دے، او دلیل دا دے چه مضامین د مضمونه جمع ده او بیع مضمونه دا ده چه یو کس دا سی ووائی چه د دی نر حُنا ور د نطفے نه چه کوم بچے پیدا کیږی ما دا د ومره ثمنو په عوض کښې خرڅ کړو، او ملاقیح د ملقوحه جمع ده، او بیع ملقوحه دا ده چه یو کس داسی ووائی چه زما د دی مادے مثلاً د دی چیلئ په ګیډه (رخیته) کښې چه کوم بچے دے ما دا خرڅ کړو، حالانکې

د جاهلیت بیع دی، خود رسول اکرم صلی الله علیه وسلم د دی نه منع فرمایلے ده څنګه چه د مسلم شریف په جلد ثانی کښې په کتاب البیوع کښې ډیر روایات ذکر شوی دی، نو د دی دواړو بیعو په قبیح لعینه کیدو باندی دلیل دادے چه د بیعے د انعقاد رکن مبیعه ده او په دی دواړو بیعو کښې مبیعه معدوم ده، او د معدوم بیع باطله وی، یعنی د مبیعے د معدوم کیدو په صورت کښې بیع د ذات په اعتبار سره نه موجود یږی بلکه باطل دی، نو داسی ده لکه چه هم د دی په ذات کښې قبح موجود وی، او چه کوم په ذات کښې قبح موجود وی، هغه خو قبیح لعینه وی، نو دی دپاره دا دواړه بیعے به قبیح لعینه وی۔

او د محدث د صلوٰة د پاره په قبیح لعینه کیدو دلیل دادے چه بنده به د مونځ د پاره اهل د طهارت په حالت کښې وی، نو چه بنده د ادائے صلوٰة اهل د حدث نه پاک کیدو په صورت کښې وی نو فعل صلوٰة مع الحدث به یقیناً قبیح لعینه وی۔

لِاَنَّ الْقُبْحَ يَثْبُتُ اِقْتِضَاءً فَلَا يَتَحَقَّقُ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضِيْ وَهُوَ النَّهْيُ دَلِيْلٌ عَلَى الدَّعْوَى الْاَخِيْرَةِ وَبَيَانُهُ يَقْتَضِيْ بَسْطًا وَهُوَ اَنَّ فِي النَّهْيِ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ اِخْتِلَافًا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ اِنَّهُ يَقْتَضِي الْقُبْحَ لِعَيْنِهِ وَهُوَ الْكَامِلُ قِيَاسًا عَلَى الْاَوَّلِ عَلٰى مَا يَاْتِيْ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلَى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ فَاِنْ كَفَّ عَنِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ يُثَابُ عَلَيْهِ وَاِلَّا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّهُ اخْتِيَارٌ سُمِّيَ ذَالِكَ الْكَفُّ نَفْيًا وَنَسْخًا لَا نَهْيًا كَمَا اِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكُوْزِ مَاءٌ وَيُقَالُ لَهُ لَا تَشْرَبْ فَهٰذَا نَفْيٌ وَاِنْ قِيْلَ لَهُ ذَالِكَ بِوُجُوْدِ الْمَاءِ سُمِّيَ نَهْيًا فَالْاَصْلُ فِي النَّهْيِ عَدَمُ الْفِعْلِ بِالْاِخْتِيَارِ وَالْقُبْحُ اِنَّمَا يَثْبُتُ فِي النَّهْيِ اِقْتِضَاءً ضَرُوْرَةَ حِكْمَةِ النَّاهِيْ فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَا يَتَحَقَّقَ هٰذَا الْقُبْحُ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضِيْ اَعْنِي النَّهْيَ لِاَنَّهُ اِذَا اَخَذَ الْقُبْحُ قُبْحًا لِعَيْنِهِ صَارَ النَّهْيُ نَفْيًا وَيَبْطُلُ الْاِخْتِيَارُ اِذَا الْاِخْتِيَارُ كُلٌّ

شَيْئٌ مَّا يُنَاسِبُهُ فَاخْتِيَارُ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ هُوَ الْقُدْرَةُ حِسًّا اَيْ يَقْدِرُ الْفَاعِلُ اَنْ يَّفْعَلَ الزِّنَا بِاخْتِيَارِهٖ ثُمَّ يَكُفُّ عَنْهُ نَظَرًا اِلٰى نَهْيِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَيَكُوْنُ الْقُبْحُ ثَمَّةَ لِعَيْنِهٖ وَاخْتِيَارُ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ اَنْ يَّكُوْنَ اخْتِيَارُ الْفِعْلِ فِيْهِ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ وَمَعَ ذَالِكَ يَنْهَاهُ عَنْهُ فَيَكُوْنُ مَاذُوْنًا فِيْهِ وَمَمْنُوْعًا عَنْهُ جَمِيْعًا وَلَا يَجْتَمِعَانِ قَطُّ اِلَّا اَنْ يَّكُوْنَ ذَالِكَ الْفِعْلُ مَشْرُوْعًا بِاعْتِبَارِ اَصْلِهٖ وَذَوَاتِهٖ وَقَبِيْحًا بِاعْتِبَارِ وَصْفِهٖ وَلَا يَكْفِيْ فِيْ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ الْاِخْتِيَارُ الْحِسِّيُّ كَمَا كَانَ فِي الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَالشَّافِعِيُّ اِذَا قَالَ بِكَمَالِ الْقُبْحِ اَعْنِيْ لِعَيْنِهٖ ذَهَبَ الْاِخْتِيَارُ الشَّرْعِيُّ وَبَقِيَ الْاِخْتِيَارُ الْحِسِّيُّ وَهُوَ لَا يَنْفَعُنَا فَصَارَ النَّهْيُ نَفْيًا وَنَسْخًا وَبَطَلَ الْمُقْتَضٰى لِرِعَايَةِ الْمُقْتَضِيْ وَهُوَ قَبِيْحٌ جِدًّا هٰذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْقِيْقِ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ۔

**ترجمه:-** ددې دپاره چه قبح اقتضاءً ثابتيږي نو دا به په داسې طريقې باندې متحقق نه وي چه ددې نه مقتضي يعني نهي باطله شي (دا) په آخري دعوىٰ باندې دليل دے، چه ددې بيان دتفصيل تقاضا كوي، او هغه دا دے چه افعال شرعيه نه په نهي كښې اختلاف دے، امام شافعي رحمة الله عليه فرمائي چه نهي د قبيح لعينه تقاضا كوي او هم دا د كامل درجې قبح ده، په اوّل باندې قياس كولو سره چه دا دوستوراروانه دے او مونږ وايو چه د نهي نه مراد، بنده گانو طرف ته نسبت كولو سره د فعل نه كيدل دي، نو كه هغه په خپل اختيار د فعل منهي عنه نه منع شو، نو په دې به ثواب وركولے شي، كنې په دې به عذاب وركولے شي او چرے هلته اختيار نه وي نو ددې منع كيدلو ته به نفي او نسخ ويلے شي، نهي ورته نشي ويلے كيدے، لكه چه په كومه كښې اوبه نه وي او مكلف ته دوېلے شي چه مه څكه. نو دا به نفي وي، او كه دا خبره هغه وخت وكړے شي، چه اوبه موجودې دي، نو ديته به نهي ويلے شي نو په نهي كښې "اصل" په اختيار سره د فعل نه كيدل دي، او په نهي كښې قبح د حكمتونو د وجه نه اقتضاءً ثابتيږي، نو مناسب دا ده چه دا قبح په داسې طريقه متحقق نه وي. چه په دې سره مقتضي يعني نهي باطله شي، ځكه چه كله قبح، قبح لعينه

وی، نو نهی به نفی شی او اختیار به باطل شی، ځکه چه د هر شی اختیار هغه وی چه دَ هغې سره مناسب وی، نو افعال حسیه اختیار حسی قدرت دے، یعنی فاعل په خپل اختیار سره په زنا باندې قادر وی، بیا د الله تعالیٰ دَ نهی طرف ته خیال کولو سره د هغې نه منع کیږی، نو دلته به قبیح لعینه وی،

او دا افعال شرعیه اختیار دا دے چه په دیکښې د فعل اختیار د شارع د طرف نه وی او د دې یا وجود شارع مکلف د دې فعل نه منع کړی، نو دا فعل په ماذون فیه (د کوم چه اجازت ورکړے شوے وی) او ممنوع عنه (د کوم نه چه منع شوی وی) د واړه وی حال دا دے چه دا د واړه خبرے کله هم نشی جمع کیدے، خو دا چه دا فعل به د خپل اصل او د ذات په اعتبار سره مشروع او د خپل وصف په اعتبار سره به قبیح وی او په دې افعال شرعیه کښې حسی اختیار د غه شان کافی نه وی ځکه چه په اوّل قسم کښې وو،

او امام شافعی رحمه الله تعالیٰ چه د کمال قبح یعنی د قبیح لعینه قائل دے نو اختیار شرعی خو لاړو او اختیار حسی باقی پاتې شو او دا مونږ ته نفع نه ورکوی، نو نفی خو نفی او نسخ شوه او د مقتضیٰ په رعایت کولو سره مقتضی باطل شوه او دا ډیره قبیح ده په دې مقام باندې هم د غه آخری تحقیق دے،

**تشریح:-** ځکښې مصنف وفرمائیل چه په افعال شرعیه باندې وارد شوی نهی د قبیح لعینه تقاضا کوی او په افعال شرعیه باندې د وارد شوی نهی نه په قبیح لغیره ثابت کیدلو دلیل بیانشو، د مصنف په قول د دې حاصل دا دے چه "نهی" په فعل منهی عنه کښې د قبیح تقاضا کوی، یعنی دا قبیح اقتضاءً ثابتیږی، لهذا نهی" به مقتضِیْ (بالکسر) وی، او قبح به مقتضیٰ (بالفتح) وی، او قاعده دا ده چه مقتضیٰ (بالفتح) په داسې طریقے سره ثابت شی، چه د دې په رعایت کښې مقتضِی (بالکسر) باطل نه شی، او په افعال شرعیه باندې وارده شوی نهی که چرته په قبیح لغیره باندې محمول شی ځکه چه ځکښې وویلے شو نو په قبح یعنی مقتضیٰ (بالفتح) ثابتولو سره به مقتضِیْ (بالکسر) یعنی د نهی باطیدل به لازم نشی او که چرته قبح په لعینه محمول شی ځکه چه امام شافعیؒ فرمائیلی دی نو په قبح یعنی مقتضیٰ (بالفتح) ثابتولو سره

اُو به نه څکل ده ه په اختيار کښې دی او که چرته په لوخې کښې او به نه وی او دا ورته د ويلے شي چه "لا تشرب" نو دا نفي ده ځکه چه دی صورت کښې نه څکل د بنده په اختيار کښې نه وی، بلکه د اوبو د نشتوالی په وجه دی، د غه شان که نابينا (روند) سړی ته د ويلے شي چه "لا تبصر" نو دا به نفي وی، او که بيناسړی ته لا تبصر وويلے شي نو دا به نهي وی، دويمه خبره دا يادول پکار دی چه د نهي په وجه قبح اقتضاءً ثابتيږی ځکه چه ناهي (منع کوونکے) حکيم دے او حکيم د بد وا و قبيح څيزونو نه منع فرمائي، د ښه څيزونو نه منع نه کوی، دريمه خبره دا يادول پکار دی چه مقتضیٰ (بالفتح) دا سے ثابت کړے شي چه ددی په وجه مقتضِی (بالکسر) باطل نه شي،
ددی تمهيدی خبرو نه پس د دليل حاصل دا دے چه په افعال شرعيه باندی وارد شوی نهي نه که قبيح لعينه ثابتيږی لکه ځنګه چه د امام شافعیؒ مذهب دے نو دا مذکوره "نهي" به نفي شی او د مکلف اختيار به باطل شی، ځکه چه د هغه څيز اختيار د هغه څيز مناسب وی، د افعال حسيه اختيار (حسّي قدرت حاصلول) دی، مثلاً مکلّف د خپل قدرت او اختيار د وجه نه په زنا کولو قادر دے، خو بيا هغه د الله تعالیٰ د نهي فرمائيلو په وجه د فعل زنا نه منع کيږی، نو په دی فعل زنا کښې به قبح لعينه وی، او دا فعال شرعيه اختيار دا دے چه په دی کښې د فعل اختيار د شارع د طرف نه وی خو ددی سره سره شارع ددی فعل نه منع فرمائي، نو دا فعل شرعي به د شارع د اختيار ورکولو په وجه ماذون فيه وی او د شارع د نهي په وجه به ممنوع وی، او دا خبره هم مسلمه ده چه په فعل واحد کښې دا دواړه خبرې نشي جمع کيدے، يعنې دا نه شي کيدے چه فعل واحد به ماذون فيه هم وی او ممنوع عنه هم، خو دا دواړه په دی شان جمع کيدے شي، چه د غه فعل د خپل اصل او ذات په اعتبار سره يعنې د ارکانو د تحقق په اعتبار سره مشروع او ماذون فيه وی او د خپل يو وصف په اعتبار سره ممنوع او قبيح وی، دا خيال وی هم د ساتلے شي چه په افعال شرعيه کښې حسّي اختيار کافی نه دے، لکه ځنګه چه په افعال حسيه کښې حسي اختيار کافی وی، نو امام شافعی رحمة الله عليه خو په فعل شرعي منهي عنه کښې د کمال قبيح يعنې قبح لعينه قائل دے نو ددی وجه نه به اختيار شرعي

مقتضٰی (بالکس) یعنی نهي به باطل شي، حال دادے چه مقتضٰی په داسي طریقه ثابتول شي چه مقتضٰی باطل شي دا دیر بد دی،

نو ثابته شوه چه فعل نهي عنه که دافعال شرعیه نه وی نو دا به قبیح لعینه نه وی قبیح لغیره به وی، او د شارحؒ د بیان مطابق دا دی تفصیل دادے، چه په افعال شرعیه باندې کومه نهي وارده وی، په دے کښې اختلاف دے، نو امام شافعیؒ فرمائي چه په افعال شرعیه باندې وارده شوې نهي د قبیح لعینه تقاضا کوی او د احنافو په نزد د قبیح لغیره تقاضا کوی،

د امام شافعي رحمة الله علیه په دې کښې دوه دلیله دی، یو دا چه نهي د قبح تقاضا کوی او د قبح کامل فرد قبح لعینه ده، لهذا د قبح کامله درجه قبح لعینه به مراد وی، دویم دلیل دا دے چه په افعال شرعیه باندې وارده شوې نهي به د افعال حسیه په وارد شوې نهي باندې قیاس کولے شی، او په افعال حسیه باندې وارد شوې نهي به په قبح لعینه باندې محمول دی، لهذا په افعال شرعیه باندې وارد شوې نهي به هم په قبح لعینه باندې محمول وی،

د احنافو د دلیل نه مخکښې د نهي او نفي په مینځ کښې فرق و پیژنی، په دی دواړو کښې فرق دادے چه د نهي په صورت کښې د فعل نه کیدل د بنده په اختیار کښې وی، او فعل منهي عنه چه د هغې کول د بنده په اختیار کښې وی که دا بنده دا دی د کولو نه منع شو نو د ثواب مستحق به وی، او که منع نه شو بلکه د ئے وکړو نو د عذاب او سزا مستحق به وی، او د نفي او نسخ کیدو په صورت کښې د فعل په نه کیدلو کښې د بنده هیڅ اختیار نه وی، نو د منفي فعل نه د منع کیدلو په وجه بنده د ثواب مستحق نه گرځي، ځکه چه د فعل منهي نه منع کیدل د هغه فعل د نفي نفسه نشتوالي په وجه دی، د بنده اختیار له په دې کښې هیڅ دخل نشته، او په کوم څیز کښې چه د بنده اختیار له څه دخل نه وی، نو د دی په وجه بنده د ثواب یا د سزا مستحق کیږی نه، لهذا د فعل منفي نه په منع کیدلو به بنده د ثواب مستحق نه وی، د دی دواړو فرق به د دی مثال نه واضح شی، چه کله په لوښی (لوخی) کښې اوبه موجود وی او مخاطب ته ووئیلے شی، چه "لا تشرب" مه څکه، نو دا نهي ده، ځکه چه په دی صورت کښې د مخاطب

ختم شی، ځکه چه دوکم څیز په ذات کښې قبح وی نو د شارحؒ د طرف نه دوی دوکې هیڅ اختیار نه وی، او حسّی اختیار به باقی وی، لیکن حسّی اختیار به په افعالو کښې مفید نه وی ؟ ځکه چه حسّی اختیار د افعالِ شرعیه مناسب نه دے، ځکه ئې مخکښې بیان تیر شوے دے، چه د هر څیز اختیار به هغې مناسب وی، بهرحال په " فعلِ شرعی منهی عنه " کښې د قبح لعینه منلو وجه نه چه د مکلّف اختیار شرعی باقی نه شو نو د غه فعل د بنده د اختیاره فوت کیدو په وجه شرعًا محال ګڼ او د محال سره نهی نه متعلق کیږی، بلکه نفی ورسره متعلق کیږی، لهذا د امام شافعیؒ د مذهب په بنیاد بانذی په افعال شرعیه بانذی وارد شوی نهی به نهی باقی نه شی بلکه دا به نفی او نسخ شی او هر کله چه دا "نهی" نفی شوه نو د مقتضیٰ (ربالفتح) یعنی دقبح په رعایت کښې مُقتَضِی (ربالکسر) باطل شوه، او مخکښې دا بیان تیر شو چه د مقتضٰی (ربالفتح) ثابتولو د پاره مقتضِی (ربالکسر) باطلول ډیره بده خبره ده، نو بهتر داده چه دا سی وویلے شی چه په افعال شرعیه بانذی وارد شوی نهی په قبح لغیره دلالت کوی، ځکه چه په دی صورت کښې به قبح هم ثابت شی او مقتضِی (بالکسر) به هم باطل نه شی، او هم دا د احنافو مذهب دے، نو ثابته شوه چه د احنافو مذهب صحیح او راجح دے شارحؒ وائی چه په دی مقام کښې دا آخری تحقیق دے، د دی نه زیات تحقیق کول زما په وس کښې نشته،

ثُمَّ فَرَّعَ عَلَى الْاَصْلِ الَّذِي مَهَّدَهُ فَقَالَ وَلِهٰذَا كَانَ الرِّبٰوا وَسَائِرُ الْبُيُوعِ الْفَاسِدَةِ وَ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعًا بِاَصْلِهٖ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ لِتَعَلُّقِ النَّهْيِ بِالْوَصْفِ لَا بِالْاَصْلِ اَیْ لِاَجْلِ اَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِي الْقُبْحَ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا كَانَ هٰذِهِ الْاُمُوْرُ الْمَذْكُوْرَةُ مَشْرُوْعَةً بِاعْتِبَارِ الْاَصْلِ دُوْنَ الْوَصْفِ فَاِنَّ الرِّبٰوی هُوَ مُعَاوَضَةُ مَالٍ بِمَالٍ فِيْهِ فَضْلٌ يَسْتَحِقُّ بِعَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ لِاَحَدِ الْجَانِبَيْنِ وَ هٰذَا مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ الَّذِي هُوَ الْعِوَضَانِ وَاِنَّمَا الْفَسَادُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْفَضْلِ الْمَشْرُوْطِ وَهٰكَذَا حَالُ سَائِرِ الْبُيُوْعِ الْفَاسِدَةِ

كَالْبَيْعِ بِشَرْطٍ لَا يَقْتَضِيْهِ الْعَقْدُ وَفِيْهِ نَفْعٌ لِاَحَدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ اَوْ بِالْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ الَّذِيْ هُوَ اَهْلُ الْاِسْتِحْقَاقِ وَالْبَيْعُ بِالْخَمْرِ وَنَحْوِهٖ كُلُّ ذٰلِكَ مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهٖ وَاِنَّمَا الْفَسَادُ بِاعْتِبَارِ الشَّرْطِ الزَّائِدِ فَيَكُوْنُ مُفِيْدًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَكَذَا صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهٖ صَوْمًا وَغَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفِ الَّذِيْ هُوَ الْاِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ فَتَعَلَّقَ النَّهْيُ فِيْ كُلِّ ذٰلِكَ بِالْوَصْفِ لَا بِالْاَصْلِ۔

**ترجمه:-** بیا مصنّف رحمه الله علیه په هغه اصل دکوم چه تمهید بیان شو د تفریع ذکر کوی۔ نو فرمائی چه ددی وجه نه ربا (سود) او ټولے فاسدے بیعے او روژه دیوم نحر، دا د خپل اصل اعتبار سره مشروع دی او د خپل وصف په اعتبار سره غیر مشروع دی، ځکه چه نهی د وصف سره متعلق کیږی د اصل سره نه متعلق کیږی یعنی ددی وجه نه چه د افعال شرعیه نه نهی د قبیح لغیره وصفاً تقاضا کوی دا مذکوره نوی د اصل په اعتبار سره مشروع دی او د وصف په اعتبار سره نه دی، ځکه چه ربا یو مال د بل مال په عوض کښې په دی طریقه ورکول دی چه په دے کښې د عقد معاوضے د وجه نه احد الجانبین د زیاتوالی مستحق وی او دا د خپل ذات په اعتبار سره چه هغه دوا په عوضو نه دی مشروع او جائز دی او په دی کښې فساد د شرط شوی زیاتی په وجه دے، او هم د غه حال د ټولو فاسدو بیعو دے، مثلاً بیع د داسی شرط سره چه عقد د هغې تقاضا نه کوی او په دے کښې یو د متعاقدینو ته یا هغه معقود علیه ته نفع وی، چه د استحقاق اهل وی او لکه بیع با لخمر وغیره هره یوه د خپل ذات په اعتبار سره مشروع ده او فاسد د زیاتی شرط په اعتبار سره دے، نو دا بیع فاسد به د قبضے نه پس د ملک فائده ورکوی د غه شان دیوم نحر روژه ددی اعتبار د وجه نه مشروع ده چه دا روژه ده او ددی د وصف په اعتبار سره غیر مشروع ده چه هغه د ضیافت (میلمستیا) نه مخ اړول دی نو په دی ټولو کښې د هر یو د وصف سره نهی متعلق شوے ده اصل سره نه ده۔

**تشریح:-** شارح رحمة الله علیه وائی چه مخکښې مصنّف رح چه دا دعوی

کړې وه چه په افعال شرعیه وارده شوې نهي د قبح لغیره فائده ورکوي په دې
مصنفؒ یو څو تفریعي مسئلې ذکر کړې دي نو فرمائیلي دي چه بیع د ربا، بیع فا
دیوم نحر روژه د خپل اصل په اعتبار سره مشروع دي او د وصف په اعتبا
غیر مشروع دي، د دې وجه داده چه د نهي تعلق د وصف سره وي د اصل
نه وي۔

د دې تفصیل دا دے چه بیع ربا داده چه دواړه طرفونو ته مال وي
دواړو طرفونو مال په جنس او قدر کښې یو شان وي بیا د احد العاقدین د پاره
شرط وي مثلاً یو کس وائي چه زه په تاسل درهمه خرڅوم خو په دې شرط
تربه مائته د دې په عوض کښې یو نیم سل درهمه را کوے، او هغه کس قبول
نو دا بیع ربا ده، او دا بیع ربا د خپل اصل او ذات په اعتبار سره مشروع ده څکه
چه بیع ذات عوضین دي او دواړه عوضونه مال دے یعنی د بیعے محل کیدے شي
او ایجاب وقبول چه د بیعے ارکان دي هغه هم موجود دي، نو هرکله چه دواړه عوضو
د بیع محل هم دي او د بیع رکن هم موجود دے نو دا بیع به د خپل اصل او ذات په اعتبار
سره جائز او مشروع وي، خو لیکن د جنس او قدر د یو شان کیدو په صورت کښې په
دواړو عوضونو کښې مساوات او برابري شرط ده او د زیات والي شرط لګولو سره
مساوات ختم شو نو دې د پاره د دې شرط شوې زیاتي په وجه د ربا بیعه فاسد
او دا مشروط زیات والے خو په بیع ربا کښې تابع دے، نو دې د پاره دا به د وصف
په شان وي او فساد به د وصف سره متعلق وي۔

بهرحال دا ثابته شوه چه بیع ربا د خپل اصل او ذات په اعتبار سره
مشروع او د خپل وصف په اعتبار سره غیر مشروع او فاسده ده، او کوم شیز
چه د ذات په اعتبار سره مشروع او وصف په اعتبار سره غیر مشروع وي نو هغه
قبیح لغیره وي، هم د غه حال د ټولو فاسدو بیعو دے، مثلاً د یو داسې شرط
سره بیعه وکړے شي چه د هغې عقد بیع تقاضا نه کوي، او په دې شرط کښې د احد
المتعاقدین نفع وي یا د معقود علیه نفع وي، په دې شرط چه معقود علیه د
استحقاق اهل وي مثلاً یو سړي خپل غلام په دې شرط خرڅ کړو چه یو میاشت

به ددہ خدمت کوی نو په دی صورت کښې د بائع نفع ده اوکه چا یوه کپړه په دی شرط واخسته چه بائع به د دی ندکړته جوړه وی او راکوی به ئے، نو په دی کښې د مشتری نفع ده او که چاخپل غلام په دی شرط خرڅ کړو چه مشتری به ترمرګه پورے دا غلام نه خرڅوی نو په دی کښې د معقود علیه یعنی غلام فائده ده ځکه چه غلام بیا بیا خرڅول نه خوښوی او دا معقود علیه د استحقاق د اهل نه هم دے ځکه چه د سړی کیدو په وجه به د غلام په مشتری باندی د نه خرڅولو حق ثابت شی او هغه د خپل حق د حاصلولو د پاره خصومت یعنی مقدمه هم چلولے شی او که چرته داسی شرط ئے ولګولو چه عقد د مقتضی نه خلاف نه وی، مثلاً دا شرط ولګوی چه مشتری به د مبیع مالک وی نو ددی په وجه به بیعه نه فاسد یږی یا د معقود علیه د پاره د نفع شرط ولګوی او معقود علیه د استحقاق د اهل نه نه وی، مثلاً چا خپل اَس په دی شرط باندی خرڅ کړو چه مشتری به دی ته هره ورځ دا فلانکے قسم واخه (چاره) په دومره مقدار ورکوی، نو په دی سورت کښې هم بیعه نه فاسد یږی ځکه چه په دی صورت کښې د معقود علیه خو نفع ده لیکن اَس د استحقاق د اهل نه نه دے، بهرحال بیع فاسده د خپل ذات په اعتبار سره غیر مشروع وی، او زیاتی شرط (چه د وصف په درجه کښې وی) په وجه سره غیر مشروع کیږی، لهٰذا بیع فاسده په هم قبیح لغیره وی، او د غه شان بیع په شرابو هم بیع فاسده ده ځکه چه شراب (خمر) خو مال دے لیکن متقوم نه دے، مال خو ددی وجه نه دے چه د مال تعریف دا دے چه د هغے طرف ته د طبیعت میلان وی او د ضرورت د وخت د پاره خلق د هغے ذخیره کوی یا مال هغه دے چه دا د سړی د مصلحتونو د پاره پیدا شوے وی، او سړے ددی حرص کوی، او خمر (شراب) هم داسی دی لهذا خمر مال دے او متقوم نه دے، ځکه چه متقوم هغه وی چه د هغے نه نفع حاصلول شرعًا حلال وی، حال دا دے چه شارع د شرابو د تسلیم او تسلم نه او ددی سره ئے ددی نه د نفع حاصلولو نه منع فرمائیلی ده، نو هر کله چه داسی ده نو خمر به متقوم نه وی، بهرحال خمر غیر متقوم مال دے او په خمر سره بیعه کښې خمر ثمن جوړ شوی او خمر د مال کیدو په وجه ثمن کیدے شی، او هر کله چه خمر ثمن کیدے شی، نو بیع په خمر سره به صحیح وی، لیکن د ثمنو حواله کول او په دی باندی

قبضه کول د مسلمان د پاره جائز نه دی ، نو د خمر په بیعه کښې دا خلل د ثمنو د طرف نه راغے او ثمن مقصود نه وی ، یعنی د مبیع د حاصلولو د پاره ذریعه وی ، هم دا وجه ده چه د بیعے د صحیح کیدلو د پاره په مبیع باندی قادر کیدل شرط دی ، لیکن په ثمن باندی قادر کیدل شرط نه دی ، نو په بیعه کښې ثمن دا وصا فو د تبیلے نه شو او خلل په وصف کښې راغے ، او هر کله چه بیعه د ذات په اعتبار سره مشروع (جائز) وی او په وصف کښې خلل وی ، یعنی د وصف په اعتبار سره غیر مشروع وی نو دغه بیعه فاسده وی ، او په دی کښې قبحه لغیره وی ،

لهٰذا ثابته شوه چه بیعه په خمر سره بیعه فاسده ده ، او په دی کښې قبح لغیره ده ، او بیع فاسده د مشتری د قبضے نه پس د مِلک فائده ورکوی ، لهٰذا دا به هم د قبضے نه پس د ملک فائده ورکوی ، د غه شان د نحر د ورځے روژه ، د روژے کیدو په اعتبار سره ، یعنی د خپل ذات په اعتبار سره مشروع ده ، او دا د وصف یعنی د خدائے د میلمستیا نه د مخ اړولو په وجه غیر مشروع ده ، لهٰذا د نحر روژه به هم قبیح لغیره وی حال دا دے چه په مذکوره څیزونو کښې په هر یو کښې نهی د وصف سره متعلق ده ، د اصل سره متعلق نه ده ، او کوم ځائے چه د نهی تعلق د وصف سره وی او د اصل سره نه وی نو هغه به قبیح لغیره وی . لهٰذا بیع د ربا وغیره تول څیزونه به قبیح لغیره وی .

ثُمَّ هٰهُنَا سَوَالٌ مُقَدَّرٌ عَلٰى اَبِىْ حَنِيْفَةَ وَهُوَ اَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَنِكَاحَ الْمَحَارِمِ مِنَ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ اَنَّ هٰهُنَا لَمْ يَقَعْ عَلَى الْقُبْحِ لِغَيْرِهٖ بَلْ عَلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهٖ عِنْدَكُمْ فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَ وَقَالَ وَالنَّهْىُ عَنْ بَيْعِ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ مَجَازٌ عَنِ النَّفْىِ فَالْحُرُّ عَامٌّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ حُرَّ الْاَصْلِ اَوْ حُرَّ الْعَتَاقَةِ وَالْمَضَامِيْنُ جَمْعُ مَضْمُوْنَةٍ وَهُوَ مَا فِىْ اَصْلَابِ الْاٰبَاءِ وَالْمَلَاقِيْحُ جَمْعُ مَلْقُوْحَةٍ وَهُوَ مَا فِىْ اَرْحَامِ الْاُمَّهَاتِ وَالْمَحَارِمُ عَامٌّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ حُرْمَةَ الْقَرَابَةِ اَوْ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ وَبِالْجُمْلَةِ فَالنَّهْىُ عَنْ هٰؤُلَاءِ مَحْمُوْلٌ عَلَى النَّفْىِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ فَكَانَ نَسْخًا لِعَدَمِ مَحَلِّهٖ اَىْ فَكَانَ هٰذَا النَّهْىُ كُلُّهٗ

نسخًا للمشروعية لعدم محل النهي إذ محل البيع هو المال وهؤلاء ليسوا بمال ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفي إيراد لفظ النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما فيهما ههنا ويمكن أن يكون نسخًا اصطلاحيًا عند من يقول إن رفع الإباحة الأصلية ورفع ما في الجاهلية أو في الشرائع السابقة يسمى نسخًا لأن بيع الحر كان في شريعة يوسف ع وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وبعضها في الأديان السابقة ۔

**ترجمہ:-** دلته یو سوال مقدر دے چه په امام ابوحنیفه رحمه الله تعالیٰ باندې شوے دے ، او هغه دا چه د آزاد بیع او د مضامین او د ملاقیح بیعه او نکاح د محارمو د شریعت دا فعالو نه دی ، حال دا دے چه دا ټول په قبح لغیره باندې محمول نه دی بلکه ستاسو په نزد دا په قبح لعینه باندې محمول دی ، د دی جواب د امام صاحب رح د طرف نه مصنف رح دا وی کړے دے ، چه د آزاد د ملاقیح او د مضامین بیعه او د محارمو د نکاح په حقله چه کومه نهي وارده شوې هغه د نفي نه مجاز ده ، نو آزاد عام دے که اصلاً آزاد وی ، یا عتاقةً آزاد وی ، او مضامین د مضمونة جمع ده او مضمونة هغه څیز دے چه د پلرونو (آباو) په پښت کښې وی ، او ملاقیح د ملقوحه جمع ده او ملقوحة هغه څیز دے د میاندو په رحمونو کښې وی او محارم هم عام وی ، که حرام والے د قرابت په لحاظ سره وی یا حرمت د مصاهرة (سخرګنۍ) په وجه وی ، حاصل دا چه پر دی ټولو کومه نهي واره د شوې نو دا په طریقے د مجاز باندې په نفي محمول ده ، نو دا نهي به د خپل محل د نشتوالی په وجه لنسخ شي یعنی دا نهي به پوره په پوره د مشروعیت د پاره نسخ شي ځکه چه د نهي محل نشته ، او دی د پاره چه د بیعے محل مال وی او دا څیزونه مال نه دے او د نکاح محل حلالے ښځے دی ، او محارم خو هغه دی چه په نص سره حرام دی ، او د نفي نه پس د نسخ لفظ را وړل په دی خبره خبردارے ورکول دی ، چه دا دواړه دلته مترادف دی ، او دا هم ممکن ده ، چه دا نسخ اصلاحي وی د هغه خلقو په نزد چه وائي چه د اصلي اباحت او د جاهلیت د طریقے او د سابقه شریعتونو

طرِیقے ختم لو ته نسخ وائی حُکه چه د آزاد بیعه د یوسفؒ په شرِیعت کښې او د مضامین او ملاقیح بیعه د جاهلیت په زمانه کښې موجود وے، او د بعضے محارمو نکاح په جاهلیت کښې او د بعضے نکاح په محکښې ادیانو کښې موجود وه۔

**تشریح:۔** شارحؒ وائی چه دلته کښې یو سوال مقدر دے چه حضرت امام ابوحنیفه رحمة الله علیه باندې شوے دے او هغه دا دے چه د آزاد سړي بیعه او د مضامین او ملاقیح بیعه او د محارمو یعنی د مورا و نیا وغیره سره نکاح دا شرعیه افعال دی، لیکن ددې سره سره د احنافو په نزد په دې خیزونو باندې وارد شوې نهي په قبح لغیرهٖ باندې محمول نه دې بلکه په قبح لعینهٖ باندې محمول دی، حال دا چه د احنافو په نزد په شرعی افعالو باندې وارد شوې نهي په قبح لغیرهٖ باندې محمول وی لکه څنګه چه مخکښې په تفصیل سره بیان تیر شو،

د احنافوؒ د طرف نه فاضل مصنفؒ جواب ورکولو سره فرمائی چه د آزاد د مضامین او ملاقیح په بیعه او د محارمو په نکاح باندې چه کومه نهي وارد شوې نو دا د نفي نه مجاز ده، یعنی ددې نهي نه مجازاً نفي مراد ده، او په دې دواړو کښې مناسبت دا دے، چه ددې دواړو په مینځ کښې صورةً هم اتصال دے، او د معنی په اعتبار سره هم اتصال دے، صورةً خو ځکه چه په نهي او نفي دواړو کښې د نفي حرف موجود وی، او معنیً ځکه چه په دواړو کښې "اعلام" د یو خیز نشتوالے بیانول مقصود وی، دا خبره ده چه نهي د بنده د اختیار سره د عدم تقاضا کوی، او نفي دا صلا د بنده د اختیار نه بغیر د عدم تقاضا کوی، نو هرکله چه د نهي او نفي په مینځ کښې مناسبت شته، نو نهي مجازاً په نفي محمول کول صحیح دی، او کله چه نهي مجازاً په نفي باندې محمول شوه نو دا به په قبح لعینهٖ باندې محمول وی ځکه چه په نفي سره په منفي فعل کښې قبح لعینهٖ ثابتیږی، قبح لغیرهٖ نه ثابتیږی او هرکله چه دلته نهي لره په نفي باندې مجازاً محمول کولو سره د قاعدے مطابق قبح لعینهٖ ثابتیږی، نو ددې نه په امام ابوحنیفه رحمة الله تعالی علیه باندې کوم اعتراض نه واقع کیږی، شارحؒ ددې جواب په وضاحت کولو سره فرمائی چه په متن کښې آزاد عام دے، که اصلاً یعنی پیدا شوے آزاد وی یا د مالک په آزادولو سره آزاد دی، او مضامین د مضمونة جمع ده، مضمونة د

منی هغه قطرے ته وائی چه د پلار په صلب او شا کښی وی، او ملاقیح د ملقوحة جمع ده او ملقوحه هغه نطفه وی چه د مور په رحم کښی وی، او محارم هم عام دی که د نزدی حرام کیدو په وجه محارم وی لکه د مور، نور وغیره حرام والے یا د حرام والی د مصاهرة (سخرگنی) په وجه محارم وی لکه د واطی د پلار او د واطی د خوی حرمت په موطوءه باندی او د موطوئے د مور او د لور حرمت په واطی باندی، بهرحال په دی مذکوره کارونو چه کومه نهی وارد شوی نو دا مجازاً په نفی باندی محمول ده یعنی د انشاء د صیغه (نهی) د اخبار (نفی) په صیغے باندی محمول ده، نو دا نهی به مجازاً لنسخ وی، یعنی په مذکوره کارونو چه کومه نهی راغلے نو دغه به د دوی د مشروعیت د پاره نسخ وی، ځکه چه په ذکر شوو کارونو (امورو) کښی د نفی محل معدوم دے ځکه چه بیع محل مال دے او آزاد، ملاقیح او مضامین مال نه دی، او د نکاح محل ملاوے ښځے دی، او محارم خو هغه ښځے دی چه نص سره در ته حرام وشلے شوی دی، نو چه په دغه کارونو کښی د بیعے او د نکاح محل اصلاً معدوم دے نو د دی اصلی معدوم سره صرف نفی متعلق کیدے شی، نهی ور سره نه شی متعلق کیدے او کله چه په مذکوره امورو کښی نهی نشی راتلے او صرف نفی راتلے شی نو په دی امورو کښی وارد شوی نهی به مجازاً په نفی محمول وی، او د نفی په ذریعه خو قبح لعینه ثابتیږی او قبح لغیره نه ثابتیږی، څنګه چه مخکښی تیر شوی دی، نو دی د پاره په مذکوره کارونو کښی به هم قبح لعینه ثابتیږی او دا قبح لعینه ثابتیدل به بالکل قاعدے مطابق وی او کله چه دلته قبح لعینه ثابت کیدل د قاعدے مطابق دی نو په امام صاحبؒ باندی هیڅ اعتراض واقع نه شو،

صاحبؒ د نور الانوار وائی چه د متن په عبارت کښی د نفی د لفظ نه پس د نسخ لفظ په ذکر کولو کښی په دی خبره تنبیه ده چه دلته نفی او نسخ دواړه یوشان دی، او دا هم ممکن ده چه د نسخ نه اصلاحی نسخ مراد شی، خو دا به د هغے خلقو په نزد وی چا چه د نسخ تعریف داکړے چه اباحت او په زمانه د جاهلیت کښی او مخکښینو شریعتونو کښی رواج شوی طریقے ختمول ځکه چه د آزاد بیعه د حضرت یوسف علیه السّلام په شریعت کښی جائز ده، خو اسلام په نهی کولو سره دا منسوخ کړه د دغه شان د مضامین

او ملا تبع بیعہ په جاهلیت کښې جائز وه خو اسلام د نهی په ذریعه دا منسوخ کړې او و بعضو محارمو نکاح په جاهلیت کښې جائز وه او د بعضو په مخکینو ادیانو کښې جائز وه خو اسلام دا منسوخ کړې، بهرحال په دې صورت کښې به د نهی او نفی په مینځ کښې ترادف نه وی بلکه مطلب به ئې دا وی چه هرکله په مذکوره اُمورو کښې وارد شوی نهی مجازاً په نفی باندې محمول شوې نو دا نهی به د مذکوره اُمورو د پاره نسخه وی یعنی د غه کارونه زمونږ د شریعت نه مخکښې جائز وو، خو زمونږ ه شریعت د غه منسوخ کړل،

وَقَالَ الشَّافِعِیُّ فِی الْبَابَیْنِ یَنْصَرِفُ اِلَی الْقِسْمِ الْاَوَّلِ شُرُوْعٌ فِیْ بَیَانِ مَذْهَبِ الشَّافِعِیِّ یَعْنِیْ اَنَّ عِنْدَهٗ النَّهْیُ فِیْ کُلٍّ مِنَ الْاَفْعَالِ الْحِسِّیَّةِ وَالْاَفْعَالِ الشَّرْعِیَّةِ یَنْصَرِفُ اِلَی الْقُبْحِ لِعَیْنِهٖ کَحُرْمَةِ الزِّنَا وَالْخَمْرِ وَحُرْمَةِ صَوْمِ یَوْمِ النَّحْرِ عِنْدَهٗ سَوَاءٌ قَوْلُهٗ بِکَمَالِ الْقُبْحِ حَالٌ بِمَعْنَی الْفَاعِلِ اَیْ حَالَ کَوْنِهٖ قَائِلًا بِکَمَالِ الْقُبْحِ لِعَیْنِهٖ اَوْ مَفْعُوْلٌ لَهٗ اَیْ لِاَجْلِ قَوْلِهٖ بِکَمَالِ الْقُبْحِ کَمَا قُلْنَا فِی الْحُسْنِ فِی الْاَمْرِ لِاَنَّ مِنْ مَذْهَبِنَا اَنَّ الْاَمْرَ الْمُطْلَقَ الْخَالِیَ عَنِ الْقَرِیْنَةِ یَقَعُ عَلَی الْحُسْنِ لِعَیْنِهٖ قَوْلُهٗ بِکَمَالِ الْحُسْنِ فَلَا یَکُوْنُ صَوْمُ یَوْمِ الْعِیْدِ سَبَبًا لِلثَّوَابِ عِنْدَهٗ وَلَا الْبَیْعُ الْفَاسِدُ مُوْجِبًا لِلْمِلْکِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَاِنَّمَا شَبَّهَ الشَّافِعِیُّ النَّهْیَ بِالْاَمْرِ لِاَنَّ النَّهْیَ فِی اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِیْقَةٌ کَالْاَمْرِ فِی اقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَیَنْبَغِیْ اَنْ یَکُوْنَا عَلَی السَّوَاءِ وَلِاَنَّ الْمَنْهِیَّ عَنْهُ مَعْصِیَةٌ فَلَا یَکُوْنُ مَشْرُوْعًا لِمَا بَیْنَهُمَا مِنَ التَّضَادِّ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ قَوْلًا بِکَمَالِ الْقُبْحِ لَا عَلٰی قَوْلِهٖ لِاَنَّ النَّهْیَ فِی اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِیْقَةٌ کَمَا یُوْهِمُهُ الظَّاهِرُ وَهُوَ دَلِیْلٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِیِّ بِاعْتِبَارِ تَرَتُّبِ اَحْکَامِهٖ وَاٰثَارِهٖ کَمَا اَنَّ الْاَوَّلَ دَلِیْلٌ بِاعْتِبَارِ تَقَدُّمِ الْمُقْتَضَاهُ وَشَرْطِهٖ وَالْفَرْقُ بَیْنَ الْمَسْلَکَیْنِ بَیِّنٌ وَقَدْ عَرَفْتَ جَوَابَهُمَا فِیْمَا تَقَدَّمَ فِیْ ضِمْنِ تَقْرِیْرَاتِنَا۔

**ترجمه:** او امام شافعیؒ فرمائی چه نهی به په دواړو بابونو کښې اوّل قسم ته راجع وی، دا د امام شافعیؒ د مذهب ابتداء ده، یعنی د امام شافعیؒ په نزد په شرعیه او حسیه دواړه قسمه افعالو کښې به د هر یو نهی قبح لعینه ته راجع وی، لهذا

دوی په نزد د زنا او خمر و حرام ولے او نحر دورځے د روژے حرام ولے برابر دے ،
په دی حال کښې چه هغه په قبح کښې د کمال قائل دے ، دا حال دے د فاعل په معنی کښې
یعنی په دی حال کښې چه امام شافعیؒ په قبح کښې د کمال یعنی د قبیح لعینه قائل دے
یا د مفعول له په معنیٰ دے یعنی د دی وجه نه ځے وو چه هغوی په قبح کښې د
کمال قائل دی ، ځکه چه مونږ په امر کښې د حسن متعلق ویلے وو ، ځکه چه زمونږ
مذهب دا دے چه مطلق امر چه د قرینے نه خالی وی هغه د پوره حسن (کمال حسن)
د قول په وجه په حسن لعینه واقع کیږی ، نو د امام شافعیؒ په نزد دا ختر روژه
به د ثواب سبب نه وی ، او نه به فاسده بیعه د قبضه کولو نه پس د ملک موجب
وی ، او امام شافعیؒ د نهی تشبیه د امر سره ورکړے ، ځکه چه نهی د قبحے په تقاضا
کولو کښې حقیقت دے لکه ځنګه چه امر د حسن په تقاضا کولو کښې دے ، نو منا سبه
دا ده چه نهی او امر دواړه برابر وی او دا دی د پاره چه منهی عنه معصیت (ګناه)
ده ، لهٰذا مشروع به نه وی ، ځکه چه په دی دواړو کښې تضاد دے او ماتن
په دی قول ،، قوله بکمال القبح ،، باندی معطوف دے ، دا نه چه په دی قول باندی
چه ،، لان النهی فی اقتضاء القبح حقیقة ، دے ، لکه ځنګه چه په ظاهره د دی وهم
کولے شی ، او د امام شافعیؒ دویم دلیل دا دے چه نهی د احکامو او آثارو د ترتیب
په اعتبار سره لکه ځنګه چه اوّل دلیل دے (د قبحه لعینه) د نهی مقتضیٰ او د شرط
د مقدم والی په اعتبار سره او د دواړه مسلکونو په مینځ کښې فرق ظاهر دے ،
او تا سو دواړو دلیلونو جواب زمونږ د ځکینی تقریرونو په رنړا کښې معلوم
کړے دے ،

**تشریح :-** صاحب د کتاب وائی چه د امام شافعی رحمة الله علیه مذهب دا دے
چه نهی که په شرعی افعال یا په حسی افعالو د اغلے وی په دواړو صورتو کښې
به د نهی نه قبح لعینه ثابتیږی ، لهٰذا د امام شافعیؒ په نزد د زنا د شرابو
څکلو او د نحر د روژے حرمت برابر دے ، حال دا دے چه زنا کول او شراب
څکل د حسی افعالو نه دی او د روژه د نحر د ورځے د ه شرعی افعالو نه ده ، نو د
امام شافعیؒ په نزد به د غه مذکوره افعال نه اصلاً مشروع وی او نه به

وصفاً مشروع وی بلکه باطل به وی د حضرت امام شافعیؒ په د ی باندی دوه (۲) دلیلونه دی، اوّل دلیل دا دے چه مطلق نهی چه د قرینے نه خالی وی نو دا به د کامل قبح طرف ته راجع وی، او کامل قبحه، قبح لعینه وی، لهذا نهی به په قبح لعینه باندی محمول وی، برابره خبره ده که په شرعیاتو باندی وارده وی که په حسیاتو باندی، او دا داسی ده لکه څنګه چه مونږ احنافو د امر په بیان کښی د حسن متعلق ویلی دی، یعنی زمونږ د احنافو مذهب دا دے چه مطلق امر چه د قرینے نه خالی وی هغه به د کامل درجے حسن طرف ته راجع وی، او کامل حسن، حسن لعینه وی لهذا مطلق امر به په حسن لعینه باندی محمول وی، نو څنګه چه زمونږ په نزد مطلق امر د کامل حسن لرلو په وجه په حسن لعینه باندی محمول کولے شی، د غه شان د امام شافعیؒ په نزد مطلق نهی هم د کامل قبح لرلو په وجه په قبح لعینه محمول وی نو لکه امام شافعیؒ د منهی عنه قبحه د مامور په حسن قیاس کړے، بهرحال چه د امام شافعیؒ په نزد په شرعیاتو باندی وارد شوی نهی هم په قبح لعینه باندی محمول کړی، نو د دوی په نزد خو د اختر د ورځے روژه قبیح لعینه ده یعنی نه اصلاً مشروع ده او نه وصفاً مشروع ده، نو د دی وجه د دوی په نزد دا روژه د ثواب سبب نه جوړیږی او بیع فاسد هم د دوی په نزد د قبح لعینه کیدو په وجه د مشتری د قبضه کولو نه پس هم د ملکیت فائده نه ورکوی،

شارح ترکیب نحوی بیانوی چه قولاً حال دے د فاعل په معنیٰ او فاعل امام شافعیؒ دے، یعنی په دی حال کښی چه امام شافعیؒ د کامل قبح قائل دے، یا د مفعول له په معنیٰ کښی حال دے، یعنی د دی وجه نه چه امام شافعیؒ د کامل قبح قائل دے، یعنی د کامل قبح د قائل کیدو په وجه امام شافعیؒ دا نهی په قبح لعینه باندی محمول کوی،

حضرت امام شافعیؒ دا مرد نهی سره دی د پاره تشبیه ورکړے چه نهی د قبح په تقاضا کولو کښی داسی حقیقت دے لکه څنګه چه "امر" د حسن په تقاضا کولو کښی حقیقت دے، لهذا هم دا مناسبت دے، چه نهی او امر د واړه برابر دی، یعنی څنګه چه مطلق امر په حسن لعینه باندی محمول وی د غه شان مطلق نهی به هم په قبح لعینه باندی محمول وی، که دا اعتراض وکړے شی چه د نهی صیغه د قبح د اقتضاء د پاره

نه ده وضع شوے لهٰذا د قبح په اقتضاء کښې نهي ته حقیقت وئیل څنګه صحیح کیدے شي،
او ددې جواب به داوی چه نهي د قبح په اقتضاء (رغوښتلو) کښې د حقیقت په شان
دے، یعنی څنګه چه حقیقي معنی د موضوع لفظ د پاره لازمه وي، او ددې نه، نه جدا کیږي
دغه شان د قبح اقتضاء هم د نهي د صیغے نه، نه جدا کیږي، بلکه ددې د پاره لازمه وي.
د حضرت امام شافعي رحمة الله علیه دویم دلیل دادے چه منهي عنه فعل
ګناه (معصیت) وي، او کوم فعل چه ګناه وي هغه مشروع کیدے نه شي نو منهي عنه
فعل به مشروع نه وي، ځکه چه د مشروع او د منهي عنه په مینځ کښې تضاد دے او دوه
متضاد څیزونه جمع کیدے نشي، بهرحال هر کله چه منهي عنه فعل غیر مشروع او حرام دے
نو په دے کښې به قبح لعینه ضروري وي که دا فعل د شرعیه افعالو نه وي که حسیه افعالو
نه وي،
شارح وائي چه دا عبارت ولان المنهي عنه الخ د ماتن په دې قول " قوله بکمال
القبح" باندې معطوف دے، داسې نه چه په دې قول باندې چه لان النهي في اقتضاء
القبح حقیقة دے، څنګه چه په ظاهره د نزدې والي په وجه ددې وهم کیږي، حاصل
دا چه د امام شافعي اوّل دلیل " قوله بکمال القبح" په ذریعه بیان شوے او دویم دلیل
ولان المنهي عنه معصیة سره بیان شوے، او په " لان النهي في اقتضاء القبح حقیقة
الخ کښې د نهي تشبیه د امر سره ورکولو کښې د دې په مینځ کښې د تشبیه د وجهے بیان دے
شارح فرمائي چه د امام شافعي دویم دلیل د نهي د احکامو او آثارو په نفي باندې د مرتب
کیدو په اعتبار سره دے، یعنی دویم دلیل په دې اعتبار سره دے چه د نهي احکام
او آثار یعنی د منهي عنه فعل معصیت (ګناه) او غیر مشروع کیدل په نهي باندې مرتب
دي او احکام او آثار رخو مؤخر وي لهٰذا دویم دلیل د هغه څیز په اعتبار سره دے چه
په د نهي نه مؤخر دے،
او د امام شافعي اوّل دلیل د نهي د مقتضیٰ او شرط په اعتبار سره دے، او د نهي مقتضیٰ
وشرط قبح ده او د هر څیز شرط او مقتضیٰ په هغه څیز باندې مقدم دي، لهٰذا اوّل
دلیل د داسې شي په اعتبار سره دے چه په نهي باندې مقدم دے، صاحب نور الانوار
وائي چه د احنافو او شوافعو د مذهبونو په مینځ کښې فرق ښکاره دے او د امام شافعي

د دوا ړو دلیلو نو جواب زموږ په مخکینو تقریرونو کښې تیر شوے دے، نو د اوّل دلیل جواب دا دے چه د امام شافعیؒ د کامل قبیح قائل کیدل ممکن نه دی، ځکه چه د کامل قبیح یعنی په قبح لعینه د قائل کیدو په صورت کښې به د نهی نه نفی جوړه شی ځنګه چه مخکښې تیر شو، او د دلیل ثانی نه جواب دا دے چه د منهی عنه فعل اصلاً او وصفاً د واړو شانو معصیت کیدل نه منو بلکه منهی عنه فعل وصفاً معصیت وی، او اصلاً مشروع وی، لهٰذا د حیثیتونو د مختلف کیدو د په وجه هیڅ تضاد نشته لکه یو آقا چه خپل غلام ته د وائی چه سفر مه کوه، او زما کور ته د کښېنه او د راوړه، او غلام کور ته هم د کښېناسته او سفر ئے هم وکړو نو دا غلام به مطیع (تابعدار) هم وی او عاصی (نافرمان) به هم وی، او په دې کښې هیڅ حرج نشته۔

وَلِهٰذَا قَالَ لَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا هٰذَا شُرُوْعٌ فِیْ تَفْرِیْعَاتِ الشَّافِعِیِّ عَلٰی مُقَدِّمَتِہٖ مَطْوِیَّۃٍ نَشَأَتْ مِنْ قَوْلِہٖ فَلَا یَکُوْنُ مَشْرُوْعًا اِیْ وَلِاَنَّ الْمَنْهِیَّ عَنْهُ سَوَاءٌ کَانَ حِسِّیًّا اَوْ شَرْعِیًّا لَا یَکُوْنُ مَشْرُوْعًا بِنَفْسِہٖ وَلَا سَبَبًا لِّمَشْرُوْعٍ اٰخَرَ قَالَ الشَّافِعِیُّ لَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا لِاَنَّ الزِّنَا حَرَامٌ وَمَعْصِیَةٌ فَلَا یَکُوْنُ سَبَبًا لِنِعْمَۃٍ هِیَ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ لِاَنَّهَا تُلْحِقُ الْاَجْنَبِیَّاتِ بِالْاُمَّهَاتِ وَقَدْ مَنَّ اللّٰہُ تَعَالٰی بِهَا عَلَیْنَا حَیْثُ قَالَ وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ مِنَ الْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَّصِهْرًا فَلَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ اِلَّا بِالنِّکَاحِ وَهِیَ اَرْبَعُ حُرُمَاتٍ حُرْمَةُ اَبِ الْوَاطِیْ وَابْنِہٖ عَلَی الْمَوْطُوْءَةِ وَحُرْمَةُ اُمِّ الْمَوْطُوْءَةِ وَبِنْتِهَا عَلَی الْوَاطِیْ فَهٰذِهِ الْحُرُمَاتُ الْاَرْبَعُ عِنْدَهٗ لَا تَتَعَلَّقُ اِلَّا بِالْوَطْیِ الْحَلَالِ وَعِنْدَنَا کَمَا تَثْبُتُ بِالنِّکَاحِ تَثْبُتُ بِالزِّنَا وَدَوَاعِیْهِ مِنَ الْقُبْلَةِ وَالْمَسِّ وَالنَّظَرِ اِلَی الْفَرْجِ الدَّاخِلِ بِشَهْوَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّ دَوَاعِیَ الزِّنَا مُفْضِیَةٌ اِلَی الزِّنَا وَالزِّنَا مُفْضٍ اِلَی الْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْاَصْلُ فِی اسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ اَیْ یَحْرُمُ عَلَی الْوَلَدِ اَوْ لَا اَبُ الْوَاطِیْ وَابْنُهٗ اِذَا کَانَتْ اُنْثٰی وَاُمُّ الْمَوْطُوْءَةِ وَبِنْتُهَا اِذَا کَانَ ذَکَرًا ثُمَّ تَتَعَدّٰی مِنَ الْوَلَدِ اِلٰی طَرَفَیْهِ فَتَحْرُمُ قَبِیْلَةُ الْمَرْأَةِ عَلَی الزَّوْجِ وَقَبِیْلَةُ الزَّوْجِ عَلَی الْمَرْأَةِ لِاَنَّ الْوَلَدَ اَنْشَأَ جُزْئِیَّةً

وَاِتِّحَادًا بَيْنَهُمَا وَلِهٰذَا يُضَافُ الْوَلَدُ الْوَاحِدُ اِلَى الشَّخْصَيْنِ جَمِيْعًا فَصَارَ كَاَنَّ الْمَوْطُوْءَةَ جُزْءٌ مِنَ الْوَاطِئِ وَالْوَاطِئُ جُزْءٌ مِنْهَا فَتَكُوْنُ قَبِيْلَتُهُ قَبِيْلَتَهَا وَقَبِيْلَتُهَا قَبِيْلَتَهُ فَعَلٰى هٰذَا كَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ لَا يَجُوْزَ وَطْئُ الْمَوْطُوْءَةِ مَرَّةً اُخْرٰى وَلٰكِنْ اِنَّمَا جَازَ ذٰلِكَ دَفْعًا لِلْحَرَجِ وَكَذَا تَتَعَدّٰى هٰذِهٖ مِنَ الزِّنَا اِلٰى اَسْبَابِهٖ فَالزِّنَا وَاَسْبَابُهٗ اِنَّمَا يُفِيْدُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِوَاسِطَةِ الْوَلَدِ لَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ زِنًا كَمَا اَنَّ التُّرَابَ اِنَّمَا يُطَهِّرُ الْاَحْدَاثَ لِاَجْلِ قِيَامِهٖ مَقَامَ الْمَاءِ لَا مِنْ حَيْثُ نَفْسِهٖ۔

**ترجمہ:-** او ددی وجه نه امام شافعیؒ وویل چه د مصاهرت (سخرګنئ یا رشته د زوم والی) حرام والے د زنا نه نه ثابتیږی، دا د امام شافعیؒ دهغه تفریعاتو شروع ده چه په دی مشکل مقدمه باندی بناء دی، چه د موصوف د قول " فلا یکون شرعًا" نه پیدا شوی ده، ځکه چه منهی عنه فعل که حسی وی که شرعی وی نه خو په خپله مشروع وی او نه په دبل د مشروع والی دپاره سبب ګرځی، امام شافعیؒ وفرمائیل چه د زنا نه د مصاهرت حرمت نه ثابتیږی ځکه چه زنا حرامه ده او معصیت (ګناه) ده، لهٰذا دا به د نعمت یعنی د مصاهرت د حرمت سبب نه وی ځکه چه ردا حرمت اجنبی لره د اُمّهات سره لاحق کوی۔

او الله تعالیٰ د دی حرمت په ذریعه په مونږ خپل احسان یاد کړی ځکه چه ارشاد دے هُوَالَّذِيْ خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَّصِهْرًا نو د مصاهرت حرمت به د نکاح نه بغیر نه ثابتیږی او د مصاهرت د حرمت څلور قسمونه دی،

په مَوْطُوْءَة (چا سره چه وطی شوی دی) باندی د واطی (چا چه وطی کړے وی) پلار او ځامن حرام کیدل او په واطی د موطوءة مور او ددی دلور حرام کیدل، نو د امام شافعیؒ په نزد صرف د حلال وطی په ذریعه دا څلور حرمتونه راځی او زمونږ په نزد د مصاهرت حرمت څنګه چه د نکاح نه ثابتیږی د غه شان په زنا او په د واعیو د زنا چه ښکلول او شهوت سره په مسح کولو او نظر کول داخل د فرج ته دا هم د مصاهرت حرمت ثابتوی، او دا ځکه چه د زنا دواعی مفضی (د واسطه جوړه شی) الی الزنا دی،

او زنا مفضی الی الولد وی او د حرامید و په حق دارکیدنکېنی ولد اصل دے یعنی په ولد باندی اول د واطی پلار او خوی حرام دی کله چه ولد مؤنث وی او د موطوءة مور او لور به حرامے وی چه ولد مذکر وی، بیا دا حرام والے د ولد نه د ولد دواړو طرفونو ته متعدّی کیږی ځکه چه د ښځے اصول او فروع به په خاوند باندی او د خاوند اصول او فروع به په ښځه باندی حرام وی، ځکه چه ولد د دی دواړو کسانو طرف ته په یو وخت کښې منسوب کیږی نو داسې شوه لکه چه موطوئة د واطی جز شوا و واطی د موطوئة جز شو، نو د واطی قبیله به د موطوئة قبیله وی او د موطوئة قبیله به د واطی قبیله وی نو په دی بنیاد باندی مناسب دا ده چه د موطوئے سره په دویم وطی جائز نه شی، خو د دی حرج د لرے کولو د پاره جائز ده، د غه شان دا د مصاهرت حرمت د زنا نه د اسبابو د زنا طرف ته متعدی کیږی نو د زنا او د اسباب د زنا به د ولد ریچی) په وجه د مصاهرت د حرمت فائده ورکوی، دا نه چه د زنا کیدو په وجه، لکه څنګه چه خاوره احداث (پلیتی) پاکوی ځکه چه دا د اوبو قائمقام د دی وجه نه، نه چه دا په خپله پاکه ده،

**تشریح ۱:-** د امام شافعیؒ د قول " فلا یکون مشروعًا " نه یوه مقدمه ذهن ته راځی او هغه دا چه منهی عنه فعل که حسّی وی یا شرعی، په هر صورت به دا منهی عنهٔ فعل نه په خپله مشروع وی، او نه به د یو بل د مشروع والی سبب جوړیږی ځکه منهی عنه معصیت (ګناه) وی او د معصیت او مشروع (جائز) په مینځ کښې منافات وی، او یو د متنا فینو د بل د پاره سبب نه شی کیدے، لهذا منهی عنه فعل د یو مشروع امر سبب هم نه شی کیدلے، او هر کله چه منهی عنه فعل د هیڅ یو شرع امر سبب نه شی کیدے، نو دا په خپله څرنګے مشروع کیدے شی،

بهر حال امام شافعی و فرمائیل چه منهی عنهٔ فعل به نه مشروع وی او نه د بل مشروع امر سبب جوړیدے شی، په دی مقدمه باندی د امام شافعیؒ د طرف نه څو تفریعی مسائل ذکر شوی دی، نو اوله مسئله دا ده چه د حضرت امام شافعیؒ په نزد زنا به د مصاهرت (د زوم کیدو رشته) د حرمت سبب نه وی، یعنی د زنا نه به د مصاهرت حرمت نه ثابتیږی ځکه چه زنا حرامه ده او معصیت دے او د مصاهرت

حرمت یو نعمت دے او مشروع امر دے او د مصاهرت حرمت نعمت ځکه چه کله یو
کس زوم جوړیږی نو د ښځې مور یعنی د ده خواښې د ده مور په ځائے شي ترديږرے
چه په خواښې دخپل زوم نه پرده واجب نه ده او د زوم د خپلے خواښې سره نکاح جائز
نه ده ، د غه شان د خاوند پلار د ښځې پلار روی ، تردی چه په ښځه دخپل سخر
نه پرده واجب نه ده ، او د ښځے دخپل سخر سره نکاح جائز نه ده ، بهرحال
دا د مصاهرت حرمت یعنی د زوم والی رشته یو ه پردئ ښځه یعنی د خاوند
خولښے د خاوند د مور سره پیوست کوی او د ده مور په مرتبه کیږی او څوک پردی
د مور سره پیوست کیدل یو لوئ نعمت دے نو لهذا د مصاهرت حرمت یو نعمت
دے ، او الله تعالیٰ هم د دی مصاهرت د حرمت په ذریعه په خپلو بندګانو باندی
احسان کړے دے ، چه فرمائیلی دی چه ،، هغه ذات چاچه د منئ د څاڅکے نه انسان پیدا
کړو ، بیائے دا د نسب والا او د زوم د رشتے والا جوړ کړو ،
بهرحال د الله د مصاهرت د حرمت په وجه د احسان کولو قول کول د دی خبری
دلیل دے ، چه د مصاهرت حرمت یو نعمت دے ، او هر کله چه د مصاهرت حرمت
یو نعمت دے او مشروع امر دے نو زنا چه منهی عنه فعل دے او حرامه ده نو
د دی نعمت د حاصلولو سبب ځکه جوړیدے شي ، او چه زنا د مصاهرت د حرمت
سبب نه شی کیدے نو د زنا په وجه به د مصاهرت حرمت نه ثابتیږی بلکه دا به نکاح
او حلال وطی سره ثابتیږی۔
او د مصاهرت د حرمت څلور قسمونه دی (۱) د واطی د پلار په موطوئه باندی
حرام کیدل (۲) د واطی د ځوئ په موطوئه حرام کیدل، (۳) په واطی باندی د موطوئه
مور حرام کیدل ، (۴) په واطی باندی د موطوئه لوړ حرام کیدل ، نو د امام شافعیؒ
په نزد به دا څلور حرمتونه صرف د حلالے نکاح سره متعلق کیږی ، او د زنا
سره به نه متعلق کیږی ،
او زمونږ په نزد د مصاهرت حرمت څرنګه چه د نکاح سره ثابتیږی ، نو
د غه شان د زنا او د زنا د دواعیو سره هم ثابتیږی د زنا دواعی مثلاً دیوی
ښځے بنګلول ، په شهوت سره د دی بدن ته لاس لګول او د غه شان په شهوت

سره دیوے ښځے داخل فرج ته کتل، محشیؒ وائی چه د بشهوة لفظ د لمس او د نظر سره متعلق دے د قبله (چپه، ښکلول، کوکه) سره متعلق نه دے، ځکه چه په قُبله (ښکلول) کښې هم شهوت اصل دے۔
ځکه چه په تنویرالابصار کښې دی چه کهٔ یو کس د خپلے ښځې د مور نه قبله (چپه) واخلی نو ښځه به په ده حرامه شوه، ترڅو چه د شهوت نه کیدل ظاهر نه وی، د دی مسئلے نه معلومه شوه چه په قبله (چپه) اخستو کښې شهوت اصل دے او په لمس او نظر کښې شهوت اصل نه دے، نو د ښځے د مور بدن ته په لاس لګولو او د هغې داخل د فرج ته په کتلو به ښځه نه حرامیږی، ترڅو چه شهوت معلوم نه شی، یعنی کله چه په سړی کښې شهوت موجود وی، نو ښځه به حرامیږی نو د دی نه معلومه شوه چه په لمس او نظر کښې شهوت اصل نه دے، په دُرِّمختار کښې دا هم دی چه د لمس او نظر په وخت کښې به شهوت اعتبار وی، د دی نه علاوه په نورو کښې د شهوت اعتبار نشته۔
د شهوت تعریف دا دے چه په آله تناسل (مخصوص اندام) کښې حرکت پیدا شی، او کهٔ د مخکښې نه متحرک وی، نو چه د لمس یا نظر په وجه په دی کښې زیات والے راشی، او د ښځے او بوډا سړی شهوت دا دے چه د لمس او نظر په وجه د دوی په زړه کښې تحریک راشی او کهٔ د مخکښې نه پکښې حرکت وو، نو چه زیات شی، شارح فرج لره د داخل سره ځکه مقید کړی چه خارج فرج ته نظر کولو نه احتراز متعذر دے، لهٰذا د مصاهرت په حرمت ثابتولو کښې به خارج فرج ته د کتلو اعتبار نه وی، بهرحال زمونږ په نزد په زنا او په زنا په دواعی باندی هم د مصاهرت حرمت ثابتیږی او د دی دلیل دا دے چه دواعی د زنا سړے زنا ته رسوی، او د زنا نه بچے پیدا کیږی، او د مصاهرت د حرمت په خلورو قسمونو ثابتولو کښې هم دا بچے اصل دے، یعنی پیدا کید ونکے بچے که جینۍ وی نو اول به د واطی پلار او خوئ په دی جینۍ حرام وی، او کهٔ هلک وی نو د وطی شوی ښځے مورا او لور به په دی هلک حرامے وی، بیا دا حرمت د بچی نه په طرق د مور او پلار متعدی کیږی، نو ښځے یعنی د بچی د مور اصول او فروع به په خاوند یعنی د بچی په پلار حرام وی، او د خاوند یعنی د بچی د پلار اصول او فروع به په ښځه یعنی د بچی په مور باندی حرام وی، او د دی حرمت ثابتولو د پاره بچے ځکه اصل دے چه هم دی

بچی د واطی او موطوئے یعنی د خپل مور پلار په مینځ کښې جزئیت او اتحاد پیدا کړو، یعنی دا بچے د جزئیت او اتحاد سبب شو، هم دا وجه ده چه یو بچے په پوره طور پلار ته منسوب کیږی او د مور طرف ته هم منسوب کیږی، یعنی په عرف کښې داسی هم ویلے شی چه دا بچے د فلانکی پلار دے، او داسی هم ویلے شی چه د فلانکے مور دے، نو داسی ده لکه چه دا بچے د پلار جز هم دے او د مور جز هم دے، او د دی بچی په واسطے سره به موطوئه (مور) د واطی (پلار) جزوی، او د واطی به د موطوئے جزوی، نو د دی جزئیت په وجه به د واطی قبیله یعنی د واطی اصول او فروع به داسی وی لکه د موطوئه اصول او فروع او د موطوئے اصول او فروع به د واطی اصول او فروع وی، خو په دی باندی به دا اشکال وی چه هر کله موطوئه د واطی جز دے، او واطی د موطوئے جز دے نو د یو بچی د پیدا کیدو نه پس د واطی او موطوئه مینځ کښې حرمت ثابت کیدل پکار دی، ځکه چه د خپل جز سره استمتاع (نفع حاصلول) حرام دی،

د دی جواب دا دے چه د قیاس تقاضا خو هم دغه ده چه د بچی د پیدا کیدو نه پس دی د موطوئے سره دوباره وطی جائز نه شی خو په داسی کولو سره خلق په حرج (تکلیف) کښې مبتلا کیږی، ځکه چه هر ماشوم نه پس نوی ښځه موندل ډیره گرانه ده، نو د انسانی نسل د باقی ساتلو د پاره د خلقو د ضرورت په وجه دا حرج لرے کړے شو او د جزئیت د علاقے سره سره د موطوئه ښځے سره د بچی نه پس هم استمتاع یعنی وطی ته حلال ویلے شوی دی، نو زنا او د زنا سببونه د ولد (بچی) په ذریعه د مصاهرت د حرمت سبب دی، یعنی د مصاهرت د حرمت اصل سبب ولد دے زنا او د زنا اسباب نه دی، او د ولد په ذات کښې خو معصیت او حرمت نشته دے بلکه د زنا په فعل کښې معصیت دے، نو چه کوم منهی عنه ده یعنی زنا نو دا د مشروع امر یعنی د مصاهرت د حرمت سبب نه دے، او کوم څیز چه د مصاهرت د حرمت سبب دے یعنی ولد نو دا منهی عنه نه دے او هر کله چه زمونږ د دی تقریر نه د مصاهرت د حرمت د پاره د منهی عنه سبب جوړیدل لازم نه شول، نو د مصاهرت حرمت به د زنا او د زنا د اسبابو د واړو سره ثابتیږی،

او دا داسی ده لکه خاوره چه د احداث (پلیتئ) د پاره پاکونکے ده، خو صرف په

دی وجه چه دا د ابو قاته مقام ده، دا نه چه دا فی نفسه پاکو ونکی ده، د غه شان زنا په خپله د مصاهرت د حرمت سبب نه دے بلکه د بچی په واسطه سره سبب دے او د بچی د سبب کیدو په صورت کښی د منهی عنه سبب کیدل لازم نه شو،

وَلَا يُفِيدُ الْغَصَبُ الْمِلْكَ عَطْفٌ عَلٰى لَا تَثْبُتُ وَتَفْرِيعٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْغَصَبَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِأَمْرٍ مَشْرُوْعٍ هُوَ الْمِلْكُ إِذَا هَلَكَ الْمَغْصُوْبُ وَقُضِيَ عَلَيْهِ بِالضَّمَانِ وَعِنْدَنَا يَمْلِكُ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ بَعْدَ الضَّمَانِ فَيَمْلِكُ اَكْسَابَهُ الْبَاقِيَةَ فِيْ يَدِهٖ وَيَنْفُذُ بَيْعُهُ الْمَاضِيْ لِأَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَمْلِكِ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ بَلْ بَقِيَ فِيْ مِلْكِ الْمَالِكِ لَاجْتَمَعَ الْبَدَلَانِ فِيْ مِلْكِهٖ وَهُوَ الْأَصْلُ مَعَ الضَّمَانِ وَذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ فَلَمَّا مَلَكَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ يَجِبُ اَنْ يَمْلِكَ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ فَالضَّمَانُ عِنْدَهٗ بِمُقَابَلَةِ الْيَدِ الْفَائِتَةِ عَنِ الْمِلْكِ الْفَائِتِ إِلَّا فِي الْمُدَبَّرِ فَإِنَّهٗ إِذَا غَصَبَ رَجُلٌ مُدَبَّرًا اَحَدٍ وَهَلَكَ فِيْ يَدِهٖ يَضْمَنُهٗ وَلَا يَمْلِكُهٗ جَبْرًا لِيَدِهِ الْفَائِتَةِ -

**ترجمه:** او غصب د ملک فائده نه ورکوی دا په "لَا تَثْبُتُ" باندی معطوف دے، او د امام شافعیؒ دویمه تفریع ده او دا ځکه چه غصب حرام دے او ګناه ده لهٰذا دا مشروع امر یعنی د غاصب د ملک سبب به نه ګرځی، په هغه وخت کښی چه غصب شوی خیز (مغصوب) هلاک شی او په غاصب باندې د تاوان فیصله وشی، او زمونږ په نزد غاصب به د تاوان (ضمان) نه پس د غصب شوی خیز مالک وی، لهٰذا دا به د دی خیز د ټولو کسبو نوهم مالک وی، چه د ده په قبضه کښی دی، او د غاصب تیر شوی بیعه به هم نافذه وی، ځکه چه که غاصب د غصب شوی خیز مالک نه شی او مغصوب د مالک په ملک کښی باقی پاتی شی، نو دوه بدله (اصل او تاوان) به د یو مالک په ملک کښی یو ځائے شی، او دا خو اصل سره د تاوان دے، او دا جائز نه ده، نو هرکله چه مالک د تاوان مالک شو نو واجبه ده چه غاصب دی د غصب شوی خیز مالک شی، نو تاوان (ضمان) د امام شافعی رحمة الله علیه په نزد د ضائع قبضے په مقابله کښی دے، کوم

چه د ملک نه فوت شوے دے، او زمونږ په نزد د هغه ملک په مقابله کښې دے چه فوت شوے دے خو د مدّبر په حقله کښې، ځکه چه کله یو سړی د چا مدّبر غصب کړی، او د غه مدّبر د ده په قبضه کښې هلاک شي، نو غاصب به د مدبر تاوان ورکوی او د دی مالک به نه وی، (او د ا تاوان) د ده د فوت شوے قبضے د پوره کولو د پاره دے،

**تشریح:-** شارح وائی چه دا عبارت د متن په تیر شوی عبارت "لا نثبت" باندی معطوف دے، او د امام شافعیؒ د طرف نه دویمه تفریعی مسئله ده، د دی حاصل دا دے چه که چا د چا سامان غصب کړو، او د غه سامان د غاصب د قبضے نه هلاک شو، او په غاصب باندی د تاوان اداء کولو فیصله وشوه نو د امام شافعیؒ په نزد دا غصب د ملک فائده نه ورکوی، یعنی د تاوان اداء کولو نه پس به غاصب د غصب شوی سامان مالک نه وی، د هغوی دلیل دا دے چه غصب حرام فعل دے، او گناه ده او قبیح لعینه دے، او ملک یعنی د غاصب د غصب شوی څیز مالک جوړیدل دا یو مشروع امر دے او نعمت دے، او څکښې دا تیر شو چه حرام فعل او منهی عنه فعل د یو مشروع (جائز کار) سبب نه شي جوړیدے لهٰذا غصب به د غاصب د پاره د ملک د حصول سبب نه وی.

او په دی سلسله کښې زمونږ مذهب دا دے چه د تاوان اداء کولو نه پس دا غاصب د غصب شوی څیز مالک کیږی، لهٰذا که غصب شوی څیز غلام وی او دی غلام په دی د واړان کښې څه کټه کړی وی، نو هر څه چه د غصب شوی غلام په قبضه کښې وی د ټولو مالک به دا غاصب وی، ځکه چه اکساب (گټلے شوے مال) د غصب شوی غلام تابع دے، لهٰذا هر کله چه په اصل یعنی په غصب شوی کښې د غاصب ملکیت ثابت دے، نو د هغه په تابع یعنی په اکساب کښې به هم د غاصب ملکیت ثابت وی، او په دی کښې نکته دا ده چه د تاوان اداء کولو نه پس د غاصب د پاره د ملک ثبوت د غصب وخت طرف ته منسوب کولے شي، نو لهٰذا د غصب نه پس به ټول اکساب غاصب ته حواله کولے شي، او زمونږ په نزد خو د تاوان اداء کولو نه پس دا غاصب د غصب شوی څیز مالک جوړیږی، نو دی د پاره که چرته غاصب دا غصب

شوے خیز خرچ کړی او بیا مالک ته ددی تاوان ادا کړی نو غاصب بیعه به دَ تاوان ادا کولو نه پس نافذه شی ځکه چه د بیع د نافذ د پاره ناقص ملک هم کافی وی،

بهر حال د غصب په ملک کښی په راتلو باندی زمونږ دلیل دا دے چه ته د تاوان اداکولو نه پس هم غاصب د غصب شوی خیز مالک نه دا غصب شوی خیز د مالک په ملکیت کښی باقی پاتی شی نو اصل (غصب خیز) او تاوان دواړه بدله به دیو مالک په ملک کښی جمع شی حال دا دا جائز نه دے، نو ددی ناجائز والی دختمولو دپاره مونږ وایو چه هرکله د تاوان مالک شو نو غصب شوی خیز مالک به خامخا غاصب وی دے چه اصل او ضمان اضمان دواړه بدله د یو په ملک کښی جمع نه شی، او پاتی شو دا سوال چه په دی صورت کښی خو به غصب یعنی منهی عنه فعل د مشروع امر یعنی د غاصب د پاره سبب شی، او دا خو صحیح نه دے، نو ددی جواب دے چه په غصب شوی خیز کښی د غاصب ملک غصب نه دے، بلکه د غاصب د ملک سبب خو تاوان دے، یعنی په غاصب باندی تاوان واجب کیدل د غاصب د .. ملک کیدو سبب دے، او د تاوان واجب کیدل خو منهی عنه نه وی بلکه ماموربه دے نو دغه د غاصب د ملک سبب دے او کوم خیز منهی عنه بلکه ماموربه دے نو دغه د غاصب د مالک سبب دے، او کوم خیز چه منهی عنه دے، هغه د غاصب د ملک سبب نه وی او هرکله چه داسی ده نو هیڅ اعتراض نه واقع کیږی خو دومره ده چه زیات نه زیات دا به وویلے شی چه د غاصب د ملک سبب د تاوان واجب کیدل دی، او د تاوان د واجب کیدلو سبب غصب دے، لهذا د غاصب د ملک سبب شو او غصب شو او غصب خو منهی عنه دے، نو ګکه د غاصب ملک یعنی مشروع امر منهی عنه فعل شو،

ددی جواب دا دے، چه بیشکه د تاوان واجب کیدو په زریعه غصب دَ غاصب د ملک سبب دے خو د غصب سبب جوړیدل بالعرض او بالواسطه دی نو ددی د پاره ددی اعتبار به نشی کیدلے بلکه د غاصب ملک په سبب

کیدو کبنی به د تاوان واجب کیدل معتبر وي،
صاحب د نور الانوار د احنافو او شوافعو په مینځ کښې د اختلاف ځائے ذکر کوي او فرمائي چه د امام شافعیؒ په نزد د تاوان د مالک د فوق شوے قبضے په بدله کښې دے، یعنې د ي غاصب چه د غصب شوي څیز نه د مالک کومه قبضه ختم کړه نو د دې قبضے د پوره کولو د پاره په غاصب باندې تاوان واجب شوے دے، او تاوان د غصب شوي څیز په مقابله کښې دے واجب شوے او هر کله چه تاوان د غصب شوي څیز په مقابله کښې په غاصب واجب نه شو نو تاوان اداء کولو نه پس به هم غاصب د غصب شوي څیز مالک نه وي،
او د احنافو په نزد خو تاوان د غصب شوي څیز په مقابله کښې واجبیږي نو په دې وجه به د تاوان اداء کولو نه پس غاصب د غصب شوي څیز مالک خو "مدبر" د دې نه مستثنیٰ دے، یعنې که یو کس د چا مدبّر غلام (کوم غلام ته چه آقا دا وائیلے وي چه که زه مړ شوم نو ته آزاد ئے) غصب کړو او دا غلام د غاصب سره هلاک شوا و غاصب د ده تاوان هم اداء کړو، نو د احنافو په نزد غاصب به د دې غصب شوي "مدبّر" مالک نه وي ځکه چه مدبر د یو ملک نه دویم ملک طرف ته انتقال نه قبلوي، یعنې مدبر د یو ملک نه دویم ملک طرف ته نه شي منتقل کیدے، نو هر کله چه مدبر انتقال نه قبلوي نو د تاوان اداء کولو نه پس به هم مدبر د ملک (مولیٰ) د ملک نه، نه منتقل کیږي او د غاصب په ملک کښې نه داخلیږي او کوم تاوان چه په غاصب واجب شوے دے، نو دا مولیٰ نه د مدبّر د قبضے د ختمیدو په بدله کښې دے یعنې د مدبر په صورت کښې به زمونږ په نزد هم تاوان د غصب شوي په مقابله کښې نه وي، بلکه د مالک یعنې مولیٰ د ختم شوے قبضے په مقابله کښې به وي او هر کله چه تاوان د مدبر په مقابله کښې نه شو، بلکه د ده د فوت شوے قبضے په مقابله کښې شو، نو د تاوان د اداء کولو نه پس به هم غاصب د مدبّر مالک نه وي۔

وَلَا يَكُوْنُ سَفَرُ الْمَعْصِيَةِ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ تَفْرِيْعٌ ثَالِثٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذَالِكَ

لِاَنَّ سَفَرَ الْمَعْصِيَةِ وَهُوَ سَفَرُ الْاٰبِقِ وَقَاطِعِ الطَّرِيْقِ وَالْبَاغِيْ مَعْصِيَةٌ وَ حَرَامٌ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْمَشْرُوْعِ وَهُوَ الرُّخْصَةُ فِيْ اِفْطَارِ الصَّوْمِ وَ قَصْرِ الصَّلٰوةِ وَعِنْدَنَا تَعُمُّ الرُّخْصَةُ لِلْمُطِيْعِ وَالْعَاصِيْ جَمِيْعًا لِاَنَّ السَّفَرَ لَيْسَ قَبِيْحًا فِيْ نَفْسِهِ بَلِ الْقَبِيْحُ هُوَ الْمَعْصِيَةُ مُجَاوِرٌ لَهُ مُنْفَكٌّ عَنْهُ فَيَصْلَحُ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ :-

**ترجمه:-** او د معصیت (گناه) سفر د رخصت سبب نه شي کیدے د امام شافعي رحمة الله علیه د ریمه تفریع ده، او دا ځکه چه د معصیّت (گناه) سفر او د تختیدلی غلام او د رهزن (لارې شوکوونکے چاکو) او د باغي سفر معصیت دے او حرام دے، او حرام کار د یو مشروع سبب نه شي کیدے او دغه مشروع امر روژه نه نیول او قصر مونځ کول دي، او زمونږ په نزد رخصت فرمانبردار او نا فرمانه دواړو ته شامل دے، ځکه چه سفر په خپله قبیح نه دے، او قبیح خو هغه معصیت دے، چه د سفر سره وي- (او) د دې نه جُدا هم وي نو نفس سفر د رخصت سبب کیدے شي،

**تشریح:-** د امام شافعيؒ دریمه تفریع داده چه د معصیت او د گناه په اراده سفره چه کوم سفر وي، نو دا به په رمضان کښې د روژے نه نیولو او د قصر مونځ اداء کولو سبب نه وي، او وجه داده چه د معصیت سفر مثلاً د مالك نه تختیدونکے غلام د رهزن او د امام المسلمین نه باغي د دوی دا سفر معصیت دے او حرام دے، او په رمضان کښې د روژے د نه نیولو اجازت او د قصر مونځ کول مشروع کار دے، او حرام فعل او منهي عنه د یو مشروع کار سبب نه شي جوړیدے، لهذا. معصیت سفر به د روژے د نه نیولو او د قصر مونځ کولو سبب نه وي، او هر کله چه د معصیت سفر د دې خیزونو سبب نه شي کیدے نو تختیدونکے غلام، راهزن او باغي که سفر کوي نو د دوی د پاره به په رمضان کښې د روژے نه نیولو اجازت نه وي، او نه به د دوی ته قصر مونځ کولو اجازت وي،

خو نو مسونږ په نزد دا رخصت فرمانبر داره او نافرمانه دواړو ته شامل دے یعنی څرنګه چه د فرمانبرداره سړی د پاره د سفر په وجه راغه مذکوره رخصتونه حاصل وی دغه شان به د نافرمان د پاره هم حاصل وی، او دلیل دادے چه سفر فی نفسه (د خپل ذات په اعتبار سره) قبیح نه دے بلکه قبیح خو هغه معصیت یعنی د غلام تختیدل رهزنی کول (لاره شوکول) او بغاوت کول دی، چه د کوم وجه نه سفر وکړے شو، او دا معصیت د سفر د پاره لازم هم نه دے، بلکه کله د سفر سره یو ځائے وی او کله د سفر نه جدا وی، مثلاً غلام د خپل مولی نه اجازت واخلی او سفر وکړی نو په دی صورت کښی سفر بغیر د معصیت نه راغلو، او که یو غلام د خپل مولی نه وتختی او هم د دی ښار په یو مکان کښی پټ شی نو تختیدل یعنی معصیت راغلو بغیر د سفر نه، بهرحال په نفس سفر کښی هیڅ قباحت نشته، بلکه قباحت د سفر سره په متصل او یو ځائے شوے غیر کښی دے، چه د سفر نه جدا کیدی هم شو مونږ نفس سفر د روژے د نه نیولو او د قصر مونځ کولو د پاره سبب کړے دے، او نفس سفر خو مشروع (جائز) شیز دے، لهذا دلته یو مشروع امر (نفس سفر) د دویم مشروع امر (د روژے نه نیولو وغیره) د پاره سبب شو، او یو مشروع امر د بل مشروع امر د پاره سبب ګرځول صحیح دی،

وَلَا يَمْلِكُ الْكَافِرُ مَالَ الْمُسْلِمِ بِالْاِسْتِيْلَاءِ تَفْرِيْعٌ رَابِعٌ لِلشَّافِعِيِّ رح وَذَالِكَ لِاَنَّ اِسْتِيْلَاءَ الْكَافِرِ مَالَ الْمُسْلِمِ وَاِحْرَازَهٗ بِدَارِ الْحَرْبِ اَمْرٌ حَرَامٌ وَمَحْظُوْرٌ فَلَا يَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ سَبَبًا لِمِلْكِهٖ وَعِنْدَنَا يَكُوْنُ ذَالِكَ سَبَبًا لِمِلْكِهٖ لِاَنَّ الْحِفْظَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِالْمِلْكِ اَوْ بِالْيَدِ فَاِذَا اَخَذُوْهُ وَاَدْخَلُوْهُ فِيْ دَارِهِمْ فَاتَ مِنَّا الْيَدُ وَالْمِلْكُ فَكَانَ اسْتِيْلَاؤُهُمْ عَلٰى مَحَلٍّ غَيْرِ مَعْصُوْمٍ بَقَاءً وَاِنْ كَانَ مَعْصُوْمًا اِبْتِدَاءً فَيَمْلِكُوْنَهٗ وَقَدْ ثَبَتَ ذَالِكَ مِنْ اِشَارَةِ قَوْلِهٖ تعالٰی لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ

أُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ لِأَنَّهُمْ كَانُوْا مِيَاسِيْرَ بِمَكَّةَ وَإِنَّمَا سُمُّوْا فُقَرَاءَ لِاسْتِيْلَاءِ الْكُفَّارِ عَلٰى مَالِهِمْ ۞

**ترجمہ:-** او دتسلط په وجه به کافر دمسلمان دمال مالک نه وی، داده امام شافعی رحمۃ اللہ علیه خلورمه تفریع ده، او دا ځکه چه دکافر دپاره دمسلمان په مال باندی مسلط کیدل او دمسلمان مال په دارالحرب کښی جمع کول حرام دی، او ممنوع دی، لهذا دا فعل به دهغه د ملک سبب وی، ځکه چه دمال حفاظت په ملک سره یا قبضے سره وی، نوهرکله کافرانو دمسلمانانو مال واخستلو او هغه ئے په دارالحرب کښی داخل کرو، نو زمونږ نه دهغے ملک او قبضه ختم شوه، لهذا دهغوی تسلط بقاءً په غیرمحفوظ محل باندی وشوه اګرکه په ابتداء کښی محفوظ وو، نو هغوی به ددی مال مالکان وی، او دکافردپاره دمسلمان دمال مالک کیدل په طریقه داشارة النص سره دباری تعالی د قول لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ أُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ- نه ثابت شوے دے ځکه چه په مهاجرینو کښی مالدارهم وو خو هغوی په مالونو باندی دکافرانو دتسلط په وجه ددوی نوم فقراء کیښودلے شو،

**تشریح:-** په دې عبارت کښی دامام شافعی رحمۃ اللہ علیه څورمه تفریع ذکر ده، یعنی که کافرچرته دمسلمان په مال باندی تسلط او غلبه بیاموی او دا په خپله قبضه کښی واخلی، نو کافربه ددی مال مالک نه وی، او ددی دلیل دادے چه دمسلمان په مال باندی دکافر تسلط حاصلول او بیا دا په دارالحرب کښی محفوظ کول ممنوع فعل دے، او حرام فعل دے، او دمال مالک کیدل خومشروع امر دے او نعمت دے، او مخکښی تیرشو چه ممنوع فعل دمشروع امر سبب نه شی کیدے، لهذا دمسلمان په مال باندی به دکافر تسلط دا تقاضا هم نه کوی چه کافر دمالک کیدو سبب نه وی، او دمسلمان په مال باندی به دکافر تسلط دا تقاضا هم نه کوی چه به کافر دهغے مال مالک نه جوړیږی، خو زمونږ په نزد دکافر دا تسلط دهغه

د ملک سبب جوړيږي، يعني د دی تسلط په وجه به کافر د مسلمان د مال مالک وی،
او د دی دليل دا دے چه د مال عصمت او حفاظت د ملک په ذريعه وی يا د قبضے په ذريعه
او په قول د محشی رحمه الله په قول د "دار الاسلام" په ذريعه وی يا د قبضے په ذريعه، نو
هر کله چه کافرانو د مسلمانانو مال د "دار الاسلام" نه دار الحرب ته داخل کړی نو
د مسلمان قبضه هم ختمه شوه او ملک ئے هم ختم شو، او د محشی په قول د مسلمان په قبضے
کښی هم پاتی شو او د امال په دار الاسلام کښی هم باتی نه شو، نو چه د مسلمان ملک
او قبضه دواړه فوت شو، نو دا مال غير معصوم او غير محفوظ شو،
او د کافر تسلط په يو غير معصوم او غير محفوظ مال باندی وشو، او په غير معصوم
او غير محفوظ مال باندی د کافر تسلط راتلل ممنوع او حرام نه دی، بلکه د مسلمان په
معصوم مال باندی ئے تسلط حرام دے، حاصل دا چه د مسلمان دا مال خو په اول
کښی د کافر د تسلط نه مخکښی معصوم وو، خو بقاءً د کافر په دا سی مال باندی
تسلط وشو چه غير معصوم دے او په غير معصوم مال باندی د کافر تسلط ممنوع نه دے
بلکه مباح دے نو ځکه کافران د مسلمانانو په مال باندی د تسلط راتلو سره د مسلمانانو د
مالکان جوړيږی او د دی مالک جوړيدلو سبب به دا ممنوع فعل نه وی بلکه مباح فعل
يعنی په غير معصوم مال باندی تسلط موندل به د دی سبب وی۔
شارح رحمه الله فرمائی چه په تسلط سره کافر د مسلمان د مال د پاره مالک جوړيدل په
اشارة النص سره هم ثابت دی، ځکه کوم مهاجرين چه په مکه المکرمه کښی مالدار وو،
او د خپل مال پريخودلو او مدينے ته د هجرت کولو او په مدينة المنورة کښی د مقيم
کيدلو په وجه د وی ته فقراء وو ئيلے شو، ځکه چه د دوی کوم مال په مکه کښی پاتی شوے
وو، په هغے د کافر و تسلط راغلے وو، او د تسلط راتللو په وجه کافران د دے مالکان
شوی وو، نو که د مکے کافران د مسلمانانو په مال باندی د تسلط سره هم د دی مالکان
نه جوړيدے او هم مسلمانان د دی مالکان وے، نو صرف د هجرت په وجه به دوی
ته فقراء نه وو ئيلے کيدے خو مهاجرينو ته فقراء و وئيل د دی خبری دليل دے چه
د مکے کافرانو د مسلمانانو په مال باندی تسلط حاصل کړو، نو د دی مالکان شو۔

⁂ • • • ⁂ • • • ⁂ • • • ⁂ • • • ⁂

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْخَاصِّ بِاَحْكَامِهٖ وَاَقْسَامِهٖ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِّ فَقَالَ وَاَمَّا الْعَامُّ فَمَا يَتَنَاوَلُ اَفْرَادًا مُتَّفِقَةَ الْحُدُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ لِكَلِمَةِ مَا عِبَارَةٌ عَنْ لَفْظٍ مَوْضُوْعٍ لِاَنَّ الْعُمُوْمَ لَا يَجْرِيْ فِي الْمَعَانِيْ وَالْعَامُّ مِنْ اَقْسَامِ وُجُوْهِ النَّظْمِ وَضْعًا كَالْخَاصِّ وَبِقَوْلِهٖ يَتَنَاوَلُ اَفْرَادًا اَخْرَجَ الْخَاصَّ اَمَّا خَاصُّ الْعَيْنِ فَظَاهِرٌ وَاَمَّا خَاصُّ الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ فَلِاَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ مَفْهُوْمًا كُلِّيًّا اَوْ فَرْدًا وَاحِدًا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ وَلَيْسَ هُوَ بِمَوْضُوْعٍ لِلْاَفْرَادِ بِنَفْسِهٖ وَكَذَا اَخْرَجَ اَسْمَاءَ الْعَدَدِ لِاَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ الْاَجْزَاءَ دُوْنَ الْاَفْرَادِ وَكَذَا يَخْرُجُ بِهِ الْمُشْتَرَكُ لِاَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ مَعَانِيَ لَا اَفْرَادًا ثُمَّ قَوْلُهٗ مُتَّفِقَةَ الْحُدُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ لِبَيَانِ تَحْقِيْقِ مَاهِيَّةِ الْعَامِّ لَا لِلْاِحْتِرَازِ وَقِيْلَ مُتَّفِقَةَ الْحُدُوْدِ احْتِرَازٌ عَنِ الْمُشْتَرَكِ لِاَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ اَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ اِحْتِرَازٌ عَنِ النَّكِرَةِ الْمَنْفِيَّةِ فَاِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْاَفْرَادَ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِيَّةِ دُوْنَ الشُّمُوْلِ وَاِنَّمَا اكْتَفَى الْمُصَنِّفُ بِالتَّنَاوُلِ دُوْنَ الْاِسْتِغْرَاقِ اِتِّبَاعًا لِفَخْرِ الْاِسْلَامِ فَاِنَّهٗ لَا يَشْتَرِطُ عِنْدَهٗ فِي الْعَامِّ الْاِسْتِغْرَاقُ لِجَمِيْعِ الْاَفْرَادِ فَالْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ وَالْمُنَكَّرُ كُلُّهٗ عَامٌّ وَعِنْدَ صَاحِبِ التَّوْضِيْحِ يُشْتَرَطُ فِي الْعَامِّ الْاِسْتِغْرَاقُ فَيَكُوْنُ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ۔

**ترجمہ:۔** هرکله چه مُصَنِّفؒ د خاص نه او د خاص د احکامو او قسمونو نه فارغ شو، نو د عام بیان ئے شروع کړو، نو وے فرمائیل چه علم هغه لفظ دے چه په سبیل د شمول داسې افرادو ته شامل وی چه دهغې حدود متفق وی نو د ما نه مُراد دفع شوے لفظ دے، چه عموم په معانیو کښې نه جاری کیږی او عام د وضع په اعتبار سره د خاص په شان د لفظ د قسمونو نه دے او د ماتن په دی قول یَتَنَاوَلُ اَفْرَادًا سره تری خاص ووتو، د خاص العین خارج کیدل خو ظاهر دی او باقی شو خاص الجنسی او خاص النوع نو د احکم چه دا دواړه د کلی مفهوم ته یا داسې یو فرد د شاملیږی چه په ډیرو افراد و باندی د صادق کیدو احتمال لری او خاص الجنس

او خاص النوع په خپله (ربذ اته) دافرادو دپاره وضع نه دی، دغه شان اسمائے عدد ترې هم ووتل، ځکه چه عدد اجزاء ته شامل دی افرادو ته نه وی، او دغه شان دی تعریف نه به مشترک هم ووځی، ځکه چه مشترک معانیو ته شامل وی افرادو ته نه وی،

بیا د مصنف رح دا قول چه "متفقة الحدود علی سبیل الشمول" دے دا دعام د ماهیت د تحقیق بیا نولو دپاره دے، د احتراز دپاره نه دے، او دا ئیلے شوی دی چه متفقة الحدود د مشترک نه احتراز دے، ځکه چه مشترک مختلفة الحدود افرادو ته شامل وی او د شمول په طریقه د منفیه نکرے نه احتراز دے، ځکه چه منفی نکره په طریقے د بدلیت افرادو ته شامل وی، په طریقے د شمول نه وی، او مصنف رح په تناول باندې اکتفا وکړه، او د استغراق لفظ ئے ذکر نه کړو، د فخر الاسلام په تابعداری کولو سره، ځکه چه د فخر الاسلام په نزد په عام کښې د ټولو افرادو دپاره استغراق شرط نه دے، نو جمع معرفه او نکره دا ټول عام دی، او صاحب توضیح په نزد په عام کښې استغراق شرط دے نو لهذا منکر جمع به دعام او خاص په مینځ کښې واسطه وی،

**تشریح**:- شارح رح وائی چه کله مصنف رح د خاص د تعریف نه او د دې د اقسامو او احکامو نه فارغه شو، نو اوس د عام بیان شروع کوی، نو فرمائی چه عام هغه لفظ دے چه په طریقے د شمول باندې متفقة الحدود افرادو ته شامل وی، د خیال ساتئ چه په تعریف کښې د متفقة الحدود افرادو نه هغه افراد مراد دی چه د کلی مفهوم او معنیٰ کښې یعنی چه لفظ په کوم شی دلالت کوی، د دې په صدق کښې متفق وی، یعنی دا د عام لفظ چه په څه دلالت کوی، نو دا په ټولو افرادو باندې یو شان صادق راځی۔

صاحب د نور الانوار وائی چه په متن کښې د "ما" د کلمے نه مراد هغه وضع شوے لفظ دے، ځکه چه په معانیو کښې عموم نه جاری کیږی، یعنی معنیٰ کانے په عموم باندې نه حقیقةً متصف کیږی او نه مجازاً او هر کله چه معنیٰ په یو قسم سره هم د عموم سره نه متصف کیږی نو معنیٰ به عام نه وی، بلکه لفظ به عام وی۔

او هر کله چه معنی عام نه وی بلکه لفظ عام دی ، نو د عام په تعریف کښې به د ما
نه مراد لفظ د عام وی ، معنی د عام به مراد نه وی ، بعض حضراتو دا ویلی چه
معنی گانے (معانی) د عموم سره مجازًا متصف کیدے شی ، او بعض ویلی چه معانی
د عموم سره حقیقةً متصف کیږی ، څنګه چه لفظ د عموم سره حقیقةً متصف
کیږی ، نو د دواړو اقوالو په نزد به د ما نه مراد لفظ نه وی ، بلکه شی به
مراد وی ، یعنی عام هغه شی دے ، او دا ځکه چه "شی" لفظا و معنی دواړو
ته شامل دے ، لهٰذا د عام تعریف لفظا و معنی دواړو ته شاملولو د پاره به د دې
دواړو قولونو په نزد د کلمه ما نه مراد شی وی ، په مِنْ اَقْسَامِ وُجُوْهٖ کښې
اضافت د بیان د پاره دے ځکه چه د وجوه نه مراد هم اقسام دی ،

حاصل دا چه څنګه خاص د وضع په اعتبار سره د لفظ قسم دے ، د غه شان
عام هم د وضع په اعتبار سره د لفظ قسم دے ، شارحؒ د قیودو فائدے بیانولو
سره فرمائی چه ماتن د قول "یتناول افرادًا" په قید سره د عام د تعریف نه
خاص خارج شو ، او مثنیٰ هم د خاص د قبیلے نه ده ځکه چه مثنیٰ دوه فردونو
ته شامله وی ، او افرادو ته شامله نه وی ، صاحبِ نور الانوارؒ وائی چه
د خاص العین و تل خوظا هر دی ، ځکه چه خاص العین واحد فرد او واحد شخص
ته وائی ، او د خاص الجنس او خاص النوع هم ځکه خارج شو ، چه د جنس په حقله
د بعض حضراتو مذهب دا دے چه جنس د کلی معنی او کلی مفهوم د پاره وضع
شوے دے ، او د بعض حضراتو مذهب دا دے چه د منتشر فرد د پاره وضع
یعنی د داسی یو فرد د پاره وضع وی چه د هغے اطلاق په هر هر فرد باندی کیدے
شی ، او په کثیر باندی د صدق احتمال هم لری ، او نوع د کلی مفهوم او کلی معنی د پاره
وضع وی ، حاصل دا چه خاص الجنس او خاص النوع که د کلی مفهوم د پاره وضع
وی ، یا د منتشر فرد د پاره وضع وی په دواړو صورتو کښې دا افراد د پاره
موضوع نه شو ، او هر کله چه دا افرادو د پاره د دوی وضع را انغله ، نو دا دواړه
به عام نه وی ، ځکه چه د عام د پاره افرادو ته شاملیدل ضروری دی ،
شارحؒ وائی چه د "یتناول افرادًا" په قید سره اسمائے عدد

چه ثلثه، اربعة وغيره وی داهم خارج شو، ځکه چه عدد جزونو ته شامل وی، افرادو ته شامل نه وی ، او د اجزاؤ د افرادو مابين کښی فرق دا دے چه اجزاء کُل حصے وی او کُل د دی اجزاء نه جوړ وی، او کل په خپلو جزونو باندی نه حملیږی لکه زید (د زید لاس) ته زید نه شی ویلے کیدے او یاتی شو افراد نو اوادکلی مصداق وی ، او کلی د دی نه جوړ نه وی، او کلی په خپلو افرادو باندی حملیږی لکه زید انسان " زید انسان دے، داسی ویلے کیدے شی،

بهرحال هر کله چه عدد اجزاء ته شامل وی او افرادو ته شامل نه وی او د اجزاء او افرادو په مینځ کښی فرق دے، نو عدد به عام وی، ځکه چه د عام دپاره افرادو ته شاملیدل ضروری وی، شارح وائی چه دا "یتناول افرادًا" په قید سره به د عام تعریف نه مشترک هم خارج شی، ځکه چه مشترک معانیو ته شامل وی، او افرادو ته شامل نه وی، حاصل دا دے، چه د عام دپاره افرادو ته شاملیدل ضروری دی،

ملا جیون رحمه الله تعالی فرمائی چه کله د "یتناول افرادًا" په قید سره خاص، اسماء عدد او مشترک د اتول خارج شو، نو د مصنف دا قول متفقة الحدود علی سبیل الشمول" به د عام د ماهیت د تحقیق بیانولو دپاره وی. او د عام د تعریف نه د څه شی خارج کولو دپاره به نه وی، خو بعضو خلقو ویلی دی چه د متفقة الحدود" په قید سره د عام د تعریف نه مشترک خارج شو ځکه چه مشترک مختلفة الحدود افرادو ته شامل وی، او د عام دپاره دا ضروری دی چه متفقة الحدود افرادو ته دی شامل وی او په علی سبیل الشمول قید سره د عام د تعریف نه منفیه نکره خارج شوه ځکه چه منفیه نکره ټولو افرادو ته په یو وخت په طریقے د شمول نه وی، شامله، بلکه په طریقے د بدلیت او د یو بل نه پس شامله وی، مثلاً د "ما رایت رجلًا" مطلب دا نه دے، چه د رجل ټول افراد مے او نه لیدل ، بلکه مطلب دا دے چه خوک سړے مے و نه لید ولیدلی نه دا ولید و او نه دا . یعنی د یو بل نه پس به ئے یو یو کړے او د رجل د ټولو افرادو نه به د لیدلو (رویت) نفی وکړے شی، نو عام لره خو به یو

وخت کښې ټولو افرادو ته شاملېدل ضروري دي نودي د پاره به صرف د علیٰ سبیل الشمول قید د عام د تعریف د پاره مفید وي، او منفیه نکره به ددې قید په ذریعه د عام نه خارجه شي۔

که څوک دا اعتراض وکړي چه مصنفؒ دوستو په خپله وئیلي چه منفیه نکره عامه ده او دلته منفیه نکره د عام د تعریف نه خارج کړے شوه. نو جواب دادے چه دلته د عام د حقیقت بیا نولو د پاره دا تعریف شوے دے، او د منفیه نکرے عام کېدل مجازي دي، نو هیڅ اعتراض نه واقع کېږي،

شارح مُلّا جیون رحمه الله تعالیٰ فرمائي چه د ماتنؒ په تعریف کښې د "یتناول" په لفظ باندې اکتفا کول او د استغراق لفظ نه ذکر کول دا د علامه فخرالاسلام په تابعداري کښې دي، ځکه چه د فخرالاسلام په نزد د عام خپلو افرادو ته شاملېدل علیٰ سبیل الاستغراق شرط نه دے، بلکه د عام خپلو ټولو افرادو ولره شاملېدل کافي دي، که استغراق راشي او که نه،

نو د فخرالاسلام په نزد جمع معرّف او منکّر دواړه په عام دي، ځکه دواړه افرادو ته شاملېږي، او د صاحب توضیح په نزد د عام په تعریف کښې خو استغراق شرط دے یعنی عام به د خپل مدلول ټولو افرادو ته په طریقے د استغراق شاملېدل شرط دي، نو دي د پاره د عام تعریف خو په جمع معرف باندې صادق دي، ځکه چه جمع معرف کښې استغراق دي، په داسې طریقه چه د معرف جمع اطلاق دیو نه واخله تر آخره په ټولو افرادو کېږي خو په یوا ودوه باندې د جمع اطلاق نه کېږي، خو هرکله چه په جمع باندې د تعریف لام داخل کړے شي، نو د دې جمعیت باطل شي، او د دې اطلاق دیو نه بره په ټولو افرادو کېږي او د معرّف جمع اطلاق دیو نه واخله تر آخره په ټولو افرادو کېږي، نو په دې کښې استغراق راغلو او د استغراق راتلو په وجه به د صاحب توضیح په نزد معرف جمع هم د عام په تعریف کښې داخل شي، او پاتې شوه منکّر جمع نو دا به د عام په تعریف کښې داخله نه وي ځکه چه منکر جمع افرادو ته شامله وي، خو په دې کښې د ټولو افرادو استغراق نه وي، په دې طور چه د منکر جمع اطلاق په درے (۳) او د دې نه په زیات کېږي،

ادپه یو یا دوو[۲] باندی نه کیږی، نو په منکر جمع کښی استغراق رانغلو او چه کله
اچه په منکر جمع کښی استغراق رانغلو نو د صاحب توضیح په نزد دا عام نه وی،
او منکر جمع خاص هم نه ده، ځکه چه خاص فرد ته شامل وی، افرادو ته نه وی
شامل او منکر جمع افرادو ته شامل وی، بهرحال منکر جمع د صاحب توضیح په
نزد نه خاص ده او نه عام، نو دا به د خاص او عام په مینځ کښی واسطه وی۔

وَاَنَّهٗ یُوْجِبُ الْحُکْمَ فِیْمَا یَتَنَاوَلُهٗ قَطْعًا بَیَانٌ لِحُکْمِهٖ بَعْدَ بَیَانِ مَعْنَاهُ فَقَوْلُهٗ یُوْجِبُ الْحُکْمَ رَدٌّ عَلٰی مَنْ قَالَ اَنَّهٗ مُجْمَلٌ لِلْاِخْتِلَافِ اَعْدَادِ الْجَمْعِ فَلَا یَکُوْنُ مُوْجِبًا اَصْلًا بَلْ یَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتّٰی یَقُوْمَ الدَّلِیْلُ عَلٰی مُعَیَّنٍ وَقَوْلُهٗ فِیْمَا یَتَنَاوَلُهٗ رَدٌّ عَلٰی مَنْ قَالَ لَا یُوْجِبُ الْفَرْدُ اِلَّا الْوَاحِدَ وَلَا الْجَمْعُ اِلَّا الثَّلٰثَ وَالْبَاقِیْ مَوْقُوْفٌ عَلٰی قِیَامِ الدَّلِیْلِ وَقَوْلُهٗ قَطْعًا رَدٌّ عَلَی الشَّافِعِیِّ حَیْثُ ذَهَبَ اِلٰی اَنَّ الْعَامَّ ظَنِّیٌّ لِاَنَّهٗ مَا مِنْ عَامٍّ اِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ فَیَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ مَخْصُوْصًا مِنْهُ الْبَعْضُ وَاِنْ لَّمْ نَقِفْ عَلَیْهِ فَیُوْجِبُ الْعَمَلَ لَا الْعِلْمَ کَخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِیَاسِ وَنَقُوْلُ هٰذَا اِحْتِمَالٌ نَاشٍ بِلَا دَلِیْلٍ وَهُوَ لَا یُعْتَبَرُ وَاِذَا خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ کَانَ اِحْتِمَالًا نَاشِیًا عَنْ دَلِیْلٍ فَیَکُوْنُ مُعْتَبَرًا فَعِنْدَنَا الْعَامُّ قَطْعِیٌّ فَیَکُوْنُ مُسَاوِیًا لِلْخَاصِّ۔

**ترجمه:۔** او عام په هغه افرادو کښی چا ته چه شامل وی، په قطعی طور باندی حکم واجب کوی، (دا) د عام د معنیٰ بیانولو نه پس ددی د احکامو بیان دے، نو د مصنفؒ دا قول "یُوْجِبُ الْحُکْمَ" په هغه خلقو رد دے چه دا وائی چه عام مجمل دے، ځکه چه د جمع عدد ونه مختلف دی، لهٰذا دا به واجبوونکے نه وی بلکه توقف به واجب وی، تر دے پورے چه په یو معین شی باندی دلیل قائم شی، او د مصنف دا قول "فیما یتناوله" په هغه خلقو باندی رد دے، چه دا وائی چه فرد صرف یو لره او جمع صرف درے[۳] لره واجبوی، او باقی د دلیل په قائمیدو باندی موقوف دی، او د مصنف قول "قطعًا" په امام

شافعیؒ باندی ردّ دے، ځکه چه د امام شافعیؒ مذهب دا دے چه عام ظني دے ځکه چه یو عام هم داسې نشته چه د هغې نه څه افراد خاص شوي نه وي، نو عام د احتمال لرې چه دا د مخصوص منه البعض وي، اګرکه مونږ ترې واقف نه یو، نو عام به عمل واجبوي، علم او یقین به نه واجبوي، څنګه چه خبر واحد او قیاس وي، مونږ جواب ورکوو چه دا احتمال بلا دلیل پیدا شوے دے، لهٰذا د دې اعتبار به نشي کیدے، او کله چه د عام نه بعض خاص شو نو دا احتمال به د دلیل نه پیدا کیږي، لهٰذا معتبر به وي، بهرحال زمونږ په نزد عام قطعي دے لهٰذا دا به د خاص برابر وي،

**تشریح ۱:-** د عام د تعریف بیانولو نه پس په دې عبارت سره د عام حکم ذکر کوي، فرمائي چه د عام حکم دا دے، چه دا عام کوم افراد ته شامل وي نو په هغې کښې قطعیت او یقین واجب کوي، یعني دا عام د خاص په شان د یقین فائده ورکوي، د دې په واجب شوي (مُوْجَبْ) باندې عقیده لرل، او یقین کول هم ضروري دي او په دې باندې عمل کول هم لازم دي، شارحؒ وائي چه مصنفؒ په قول "یُوْجِبُ الْحُکْمَ" سره هغه حضرات تردید کوي، چه فرمائي چه عام مجمل دے، او مجمل ځکه دے چه د جمع عددونه او شمار مختلف دي، ځکه چه د قلت جمع په صورت کښې د درے نه واخله تر لسو پورے هر عدد مراد کیدے شي، یعني د جمع قلت نه درے هم مراد کولے شي، او څلور پنځه، شپږ، اوه، اته، نهه، لس هر یو مراد اخستے شي، او د جمع کثرت په صورت کښې د درے نه واخله تر مالا نهایه هر عدد مراد کیدے شي، او بعض عددونو ته په بعضو باندې څه ترجیح نشته نو دې د پاره دا به مجمل وي، او د هیڅ عدد د پاره به موجب هم نه وي، بلکه تر څو چه په یو معین عدد باندې څه دلیل نه وي قائم شوے نو د هغه د ختم پورے به توقف کول واجب وي اعتقاد به په دې باندې ضروري نه وي، او نه پرې عمل ضروري وي، دا د بعض اشاعره مذهب دے، او د بعض مشائخو ثمرقند مذهب دا دے چه د اعتقاد په حق کښې به توقف وي یعني دا الله چه څه مراد دي عموم وي که خصوص نو په مبهم طریقے به په دې اعتقاد کولے شي، لیکن عمل کول به واجب او ضروري وي، زمونږ

د طرف نه دوی ته دا جواب دے چه کله څه وجه د ترجیح موجود نه وی، نو د اجمع به په
ټولو باندې حمل کولے شي، په دې صورت کښې به بعضو ته په بعضو باندې بغیر د مرجح
د ترجیح ورکول هم را نشي، او اجمال به هم باقي پاتې نشي، شارح واي چه د مصنفؒ
قول ‘‘ فِیْمَا یَتَنَاوَلُهٗ ’’ نه په دې حضراتو رد کول مقصود دي چه دا وائي چه عام که واحد
صیغه وی نو دا به واحد فرد ثابتوی، یعني په دې صورت کښې به واحد فرد مراد وی،
او که د جمع صیغه وی، نو دا به صرف درې ثابتوی، یعني په دې صورت کښې به صرف درې ټول
عدد مراد وی، او دې نه علاوه نور عام الفاظ به د دلیل په قائمیدو باندې موقوف
وی، یعني چه په کوم باندې دلیل او قرینه موجود وی هغه به مراد وی،
ددې حضراتو دلیل دا دے چه لفظ د معنی نه خالي کول خو جائز نه وی، یعني دا خبره
خو بالکل لغوه ده، چه د لفظ نه څه معنی مراد نه شي، بلکه څه نه څه خو به ضرور مراد
وي، او س که چرے عام د واحد صیغه وی او ددې نه اقل عدد یعني یو مراد وی، او
که عام چرے د جمع صیغه وی او ددې نه اقل د جمع یعني درے مراد وی نو دا خو یقیني
ده او که اقل نه بره یعني د واحد صیغے کیدلو په صورت کښې دیو نه زیات او د جمع د صیغے
کیدلو په صورت کښې د درې نه زیات مراد شي، نو دا به یقیني نه وی، بلکه مشکوک
به وی، ځکه چه اقل خو په ما فوق الاقل کښې داخلیږی، خو ما فوق الاقل په اقل کښې
نه داخلیږی، نو دا سې شوه لکه چه اقل په دواړو صورتونو کښې موجود دے، او
ما فوق الاقل صرف په یو صورت کښې موجود دے، او هر کله چه معامله دا سې ده، نو
اقل عدد یقیني شو، او ما فوق الاقل مشکوک شو، او کوم څیز چه یقیني وی هغه مراد
اخستل بهتر دی، لهٰذا چه صیغه واحد دی نو یو به مراد اخستے شي، او چه صیغه د
جمع وی نو درے به مراد وی،
فرموین. د طرف نه ددې جواب دا دے چه دا کومه خبره شوے ده نو دا خو لغت
د قیاس په ذریعه ثابتول دی، حال دا دے چه لغت د قیاس په ذریعه ثابتول
باطل دی، نو دا قول هم باطل شو، شارحؒ وائي چه د مصنفؒ په قول ‘‘ قطعًا ’’ سره
د امام شافعي رحمة الله علیه په مذهب رد کول مقصود دی، ځکه چه د امام شافعيؒ مذهب
دا دے چه عام ظني دے او ظني کیدو دلیل ئے دا دے چه یو عام هم داسې نشته

چه د هغې نه بعض افراد خاص شوی نه وی، مګر دا چه دیو عام په باره کښې دلیل سره دا خبره ثابته شوې وی، چه دا د خصوص احتمال نه لری لکه "إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" داسې عام دے چه د دې یو فرد هم خاص شوے نه دے، یعنې په دلیل سره دا خبره ثابته ده چه هیڅ څیز د الله تعالیٰ د علم نه بهر نه دے. بهرحال د دې قسمه عام نه علاوه هیڅ یو عام داسې نشته چه د هغې نه بعضے افراد نه وی خاص شوی، یعنې هر عام د مخصوص منه البعض کیدو احتمال لری، دا بله خبره ده چه مونږ د هغې واقف نه یو، او د داسې احتمال لرو سره عام مفید د یارہ د یقین نشی کیدے بلکه مفید به د ظن وی، او مفید د ظن او ظنی دلیل عمل لره واجبوی، خو په دې باندې یقین لرل او عقیده ساتل نه واجبوی، "بلکه خبر واحد او قیاس مفید د ظن او د عمل موجب" خو مفید د یقین نه وی،

د غه شان به عام هم مفید د ظن او موجب د عمل وی، خو مفید به د یقین نه وی، زمونږ د طرف نه د دې جواب دے، چه د امام شافعیؒ پیدا شوے دا احتمال بغیر د څه دلیله دے، او کوم احتمال چه بغیر د لیله وی د هغې اعتبار نشی کیدلے، لهٰذا د دې احتمال به څه اعتبار نه وی، تفصیل د ادے چه د عام صیغې د وضع په حیثیت سره په عموم دلالت کوی، او د دې دلیل دا دے چه صحابه رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین په ډیر تعداد سره د عام د صیغو نه په عموم استدلال کوی او د قرائنو طرف ته محتاج نه وی نو که چرے د عام صیغې د عموم د پاره وضع نه وے نو د عموم پیژندلو د پاره به د قرائنو ضرورت وے، بهرحال ثابته شوه چه د عام صیغې بغیر د قرینې نه په عموم دلالت کوی، او د لفظ دلالت په معنی باندې بغیر د قرینې نه دا قطعي وی، لهٰذا د عام د صیغو دلالت به په عموم باندې قطعي وی ظنی به نه وی، او پاتې شو هغه احتمال پیدا کول چه د موضوع له د معنی نه، یعنې د عموم نه د عام صیغې دا په ولے شی، نو دا احتمال بلا دلیله دے، د دې هیڅ اعتبار نشی کیدے، ځکه چه بغیر د لیله احتمال خو په هر څیز کښې پیدا کیدے شی، مثلاً مونږ آسمان وليدو، په دې کښې یو قسم مُهمل احتمال دا هم دے چه نه دے لیدلے شوے، خو دا خبره ده که چرے د عام د مصداق نه بعضے افراد

یقیناً خاص کړے شونو بیا دا احتمال سره د دلیله نشته دے نو د دی اعتبار به کولے شی، یعنی عام مخصوص منه البعض به ظنی وی قطعی به نه وی،
حاصل دا چه مطلقاً عام زموږ په نزد قطعی دے او مفید د یقین دے او هر کله چه زموږ په نزد عام قطعی دے، نو عام به د خاص مساوی او برابر وی
ځکه چه خاص هم قطعی دے او عام هم قطعی دے،

حَتّٰی یَجُوْزُ نَسْخُ الْخَاصِّ بِهٖ اَیْ بِالْعَامِّ لِاَنَّهٗ یُشْتَرَطُ فِی النَّاسِخِ اَنْ یَّکُوْنَ مُسَاوِیًا لِلْمَنْسُوْخِ اَوْ خَیْرًا مِّنْهُ کَحَدِیْثِ الْعُرَنِیِّیْنَ نُسِخَ بِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ وَعُرَنِیُّوْنَ قَبِیْلَةٌ یَنْتَسِبُوْنَ اِلٰی عُرَیْنَةَ تَصْغِیْرُ عُرَنَةَ الَّتِیْ هِیَ وَادٍ بِعَرَفَاتٍ وَحَدِیْثُهُمْ مَا رَوَی اَنَسُ بْنُ مَالِكٍ اَنَّ قَوْمًا مِّنْ عُرَیْنَةَ اَتَوُا الْمَدِیْنَةَ فَلَمْ تُوَافِقْهُمْ فَاصْفَرَّتْ اَلْوَانُهُمْ وَانْتَفَخَتْ بُطُوْنُهُمْ فَاَمَرَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَنْ یَّخْرُجُوْا اِلٰی اِبِلِ الصَّدَقَةِ وَیَشْرَبُوْا مِنْ اَلْبَانِهَا وَاَبْوَالِهَا فَصَحُّوْا ثُمَّ ارْتَدُّوْا فَقَتَلُوا الرُّعَاةَ وَاسْتَاقُوا الْاِبِلَ فَبَعَثَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فِیْ اَثَرِهِمْ قَوْمًا فَاَخَذُوْا فَاَمَرَ بِقَطْعِ اَیْدِیْهِمْ وَاَرْجُلِهِمْ وَسَمْلِ اَعْیُنِهِمْ وَتَرَکَهُمْ فِیْ شِدَّةِ الْحَرِّ حَتّٰی مَاتُوْا فَهٰذَا حَدِیْثٌ خَاصٌّ بِبَوْلِ الْاِبِلِ یَدُلُّ عَلٰی طَهَارَتِهٖ وَحِلِّهٖ وَبِهٖ تَمَسَّكَ مُحَمَّدٌ فِیْ اَنَّ بَوْلَ مَا یُؤْکَلُ لَحْمُهٗ طَاهِرٌ وَیَحِلُّ شُرْبُهٗ لِلتَّدَاوِیْ وَغَیْرِهٖ وَعِنْدَهُمَا مَنْسُوْخٌ بِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ وَهُوَ عَامٌّ لِمَاکُوْلِ اللَّحْمِ وَغَیْرِهٖ فَقَدْ نُسِخَ الْخَاصُّ بِهٰذَا الْعَامِّ فَبَوْلُ مَا یُؤْکَلُ لَحْمُهٗ وَغَیْرِهٖ کُلُّهٗ نَجِسٌ حَرَامٌ لَا یَحِلُّ شُرْبُهٗ وَاسْتِعْمَالُهٗ لِلتَّدَاوِیْ وَغَیْرِهٖ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَیَحِلُّ عِنْدَ اَبِیْ یُوْسُفَ فِی التَّدَاوِیْ لِلضَّرُوْرَةِ عَلٰی مَا عُرِفَ وَقِصَّةُ هٰذَا الْحَدِیْثِ النَّاسِخِ مَا رُوِیَ اَنَّهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ لَمَّا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ صَحَابِیٍّ صَالِحٍ ابْتُلِیَ بِعَذَابِ الْقَبْرِ جَاءَ اِلَی امْرَاَتِهٖ فَسَاَلَهَا عَنْ اَعْمَالِهٖ فَقَالَتْ کَانَ یَرْعَی الْغَنَمَ

وَلَا يَتَنَزَّهُ مِنْ بَوْلِهٖ ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ فَهُوَ بِحَسَبِ شَانِ النُّزُوْلِ اَيْضًا خَاصٌّ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهٗ كَمَا كَانَ الْمَنْسُوْخُ خَاصًّا بِهٖ لٰكِنَّ الْعِبْرَةَ لِعُمُوْمِ اللَّفْظِ وَالَّذِيْ يَدُلُّ عَلٰى كَوْنِ حَدِيْثِ الْعُرَنِيِّيْنَ مَنْسُوْخًا بِهٰذَا الْحَدِيْثِ اَنَّ الْمُثْلَةَ الَّتِيْ تَضَمَّنَهَا حَدِيْثُ الْعُرَنِيِّيْنَ مَنْسُوْخَةٌ بِالْاِتِّفَاقِ لِاَنَّهَا كَانَتْ فِيْ اِبْتِدَاءِ الْاِسْلَامِ ؞

**ترجمه:-** تردې پورې چه د عام په ذريعه خاص منسوخ کول جائز دی، ځکه چه په ناسخ کښې شرط دا دے چه ناسخ او منسوخ برابر وي يا د منسوخ نه بهتر وي، ځکه چه حديث د عرنيين د حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ په دې قول "اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ" سره مَنْسُوْخ کړے شوے دے، او عرنيين يو قبيله ده، چه د عُرينه طرف ته منسوب ده، عُرنيه د عرنۃ الشئ تصغير دے دا په عرفات کښې ديو وادۍ نوم دے، د دې حديث هم هغه دے، کوم چه د انس ابن مالك رضی الله عنه نه روايت کړے شوے دے، چه د عرينه يو جماعت مدينے منورے ته راغلو، په هغوی د مدينے آب وهوا موافقه او صحيح رانغله، د هغوی رنګونه زيړ شو، او خيټے ئے وپړسيدے نو رسول هاشمي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هغوی ته حکم وکړو چه هغوی د صدقے دا وښانو طرف ته لاړ شی د هغے پئ او متيازے (واړه بول) څکئ، نو هغوی صحت مند او تندرست شو، بيا هغوی مرتد شول او د حضور صلی الله عليه وسلم شپونکئ قتل کړل او اوښانئے وتختول، نو رسول الله صلی اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پسے څرکسان وليګل، دې کسانو هغوی ونيول، بيا رسول الله صلی الله عليه وسلم د هغوی د خپو او لاسو نو پريکولو او د سترګو د چوولو او هغوی په سخته ګرمئ کښې د پريخودلو حکم ورکړو، تردې پورې چه دا خلق مړه شول،

دا حديث دا اوښ د ميتيازو سره خاص دے د دې په پاکوالی او حلال والی باندې دلالت کوي، د دې نه امام محمد رح په دې باره کښې دليل نيولے چه د کوم څناور غوښه خوړل شی د هغے ميتيازے پاکی دی، او د دې څکل د علاج وغيره د پاره حلال دی، او د شيخينؒ په قول دا حديث د حضور صلی الله عليه وسلم په دې قول

"استنزهوا من البول" سره منسوخ دے ، او واما ماکول اللحم د کوم ځناورو غوښه چه خوړل شی) او غیر ماکول اللحم د واړو ته عام دے، نو خاص په دی عام سره منسوخ شو، نو د ماکول اللحم او غیر ماکول اللحم ټولو ځناورو متیازے ناپاکی او حرام شوے، د امام ابوحنیفه رحمه الله تعالیٰ په نزد د دی څکل او د علاج وغیره دپاره د دی استعمالول حلال نه دی ، او د امام ابو یوسف رحمة الله علیه په نزد د ضرورت په وخت کښی د علاج وغیره دپاره حلال دی ، ځنګه چه د فقې د کتابونو نه معلوم شوی ده او د دی ناسخ حدیث قصّه داده چه رسول الله صلی الله علیه وسلم چه کله د یو صحابی د دفن نه فارغ شو چه د قبر په عذاب کښی اخته شو، نو حضوره د ده بنځے له لاړلو او د ده د اعمالو په حقله ئے د هغې نه تپوس وکړو نو هغې ووئیل چه چیلئی به ئے څړه ولے او د هغې د متیازونه به ئے ځان نه ساتلو ، نو هم د غه وخت رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمائیل چه د متیازونه ځان ساتئ ځکه چه عام طور د قبر عذاب د دی په وجه دی ، نو دا حدیث ناسخ هم دے او وخپل شانِ نزول په اعتبار سره د مایو کل لحمه د متیازو (بول) سره خاص دے په دی طریقې چه منسوخ حدیث د مایو کل لحمه د بولو سره خاص وو، خو اعتبار د لفظ د عموم کولے شی، او هغه څیز چه په دی خبره دلالت کوی چه حدیث د عرینین په دی حدیث " استنزهوا عن البول " سره منسوخ دے، هغه دا دے ، چه کومه مثله د دوی لونه پس اندامونه قطع کول) په دی حدیث د عرنیین کښی ذکر ده ، نو دا بالاتفاق منسوخ ده، ځکه چه مُثله کول په شروع د اسلام کښی جائز وو۔

**تشریح :-** فاضل مصنفؒ فرمائی چه زمونږ د احنافو په نزد عام او خاص په قطعی والی او د یقین دپاره په مفید کیدو کښی برابر دی، د دی دلیل دا دے ، چه خاص په عام باندی منسوخ کول جائز دی، حال دا چه د ناسخ دپاره شرط دا دے چه هغه درجه به د منسوخ برابر وی یابه د دی نه قوی وی نو د عام د خاص دپاره ناسخ کیدل د دی خبری دلیل دے، چه کم از کم عام د خاص برابر دے، او خاص بالاتفاق قطعی دے، لهذا عام به هم قطعی وی، د دی مثال دا دے چه د عرینه حدیث خاص دے دا په عام حدیث یعنی اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ، سره منسوخ دے، د دی تفصیل دا دے چه عُرَنه په عرفات کښی دیو وادی نوم دے ، د دی تصغیر عُرَنیه دے ، عرنیه یو ه

قبیلہ دہ چہ هغه ته عُرنیون منسوب دی، بقول حضرت انس ابن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ ددی واقعہ دا دہ چہ د عرینے څه خلق مدینے منورے ته راغلل۔ خو په دوی د دی ځائے آب وهوا صحیح رانغله، نو د هغوی رنګونه زیړ شو او خیټے ئے وپړسیدلے کله چه حضور صلی اللہ علیه وسلم ته دد علم وشو، نو حضور صلی اللہ علیه وسلم دوی ته حکم وکړو چه د صدقے داوښانو خوا ته لاړ شی او د هغے پئ او متیازے څکی، په داسی کولو سره دا خلق تندرست شو او دوی په بدله کښی ئے د اکار وکړو چه مرتد شول او شپونکی ئے قتل کړه، او د صدقے اوښان ئے بوتلل او لاړل، د اللہ رسول صلی اللہ علیه وسلم ته چه ددی علم وشو نو په هغوی پسے ئے بعضے صحابہ رض ورپسے کړه نو دوی هغه مجرمان ګرفتاره کړه، او پیغمبر د خدائے ته ئے پیش کړل، نو د صاحب شریعت صلی اللہ علیه وسلم د هغوی د لاسو نو او خپو پریکولو او د هغوی د سترګو د چوولو او هغوی په سخته ګرمئ کښی د پریښودلو حکم ورکړو، ترڅو پورے چه هغوی مړه شو د عرینہ دا خلق خو قطاع الطریق (لارہ شوکوونکی) او ډاکوان وو، دی د پاره د دوی پولاس او یوه خپه پریکړے شوه او قتل کړے شو، ځکه چه د ډاکوهم دا سزا ده او دیو حدیث مطابق دی خلقو د حضور صلی اللہ علیه وسلم د شپونکو مُثله هم کړے وه، او د هغوی سترګے ئے چولے وے، دی د پاره "جَزَاءُ السَّيِّئَةِ سَيِّئَةٌ بِمِثْلِهَا" مطابق د اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم هم د هغوی سره د غه شان سلوک وکړو،

بهرحال د احدیث د اوښ د متیازو سره خاص دے، او د اوښ د متیازو په پاکوالی او په پاکوالی دلالت کوی، دد حدیث نه په استدلال کولو سره امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ فرمائی چه د کوم څناورو غوښه خوړل شی د هغے میتازے پاکی دی او د علاج وغیره د پاره ددی څکل حلال دی،

او مشیخینو (امام ابوحنیفه وابویوسف رحمهم اللہ تعالیٰ) وئیلے دی چه دا حدیث منسوخ دے، او ددی ناسخ دا حدیث دے "اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ"، ددی قصه دا سے ده چه رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یو نیک صحابی دفن کړو، نو دا صحابی د قبر په عذاب کښی مُبتلا شو، نو حضور صلی اللہ علیه وسلم

دده ښځے له ورغلو او ده مرحوم د شپے او ورځے د کار ونو پښتنه ئے وکړه ده هغه ښځے وویئل چه چیلئ به ئے څره وله خو د هغے د متیازو نه به ئے ځان نه ساتلو په دی او ریدو سره رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دفرمائیل۔ چه اے خلقو د متیازو نه ځان ساتئ چه عام طور د قبر عذاب د متیازو نه د ځان نه ساتلو په وجه وی داحدیث د خپل شان نزول او قصے په لحاظ سره خو د ماکول اللحم څناور یعنی د چیلئ د متیازو سره خاص دے، لکه څرنګه چه منسوخ حدیث د ماکول اللحم څناور یعنی د اوبن د متیازو سره خاص دے، خو د الفاظو په اعتبار سره عام دے، او اعتبار د لفظ د عموم کولے شی د اسبب د خاص والے نه کیږی، نو د احدیث "اِسْتَنْزِهُوْ مِنَ الْبَوْلِ" که د نزول د سبب په اعتبار سره خاص دے، لیکن د لفظ په اعتبار سره عام دے . ځکه چه حضور صلی الله د مطلق بولو نه د بچ کیدو حکم فرمائیلے دے، که د ماکول اللحم بول وی که د غیر ماکول اللحم بول وی ، بهرحال داحدیث عام دے، او ناسخ دے او د عرینه حدیث خاص دے، او منسوخ دے، نو د عام په ذریعه د خاص منسوخ کیدل ثابت شو، د دی ناسخ حدیث د وجه نه د امام ابوحنیفہ رح په نزد مطلق متیازے که د ماکول اللحم وی، یا د غیر ماکوالحم وی . پاکی نه دی، د دی څکل او د علاج وغیره د پاره استعمالول ناجائز دی، د امام ابو حنیفہ رح د قول تائید او مضبوط والے د رسول صلی الله علیه وسلّم د دی قول "لَا شِفَاءَ فِيْمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ" سره هم کیږی، یعنی چه کوم شئ په تاسو باندی حرام دی، په هغے ستاسو د پاره هیڅ شفا نشته نو هر کله چه متیازے حرامے دی، او ناپاکے دی، نو په دی کښی به هم هیڅ شفا نه دی ، او هر کله چه په متیازو کښی شفاء نشته، نو د علاج په خاطر د دی استعمالول بے فائدے او ناجائز دی ، خو امام ابو یوسف رحمة الله علیه د علاج وغیره د پاره د متیازو د څکلو اجازت ورکوی او د دی حدیث "لَا شِفَاءُ فِيْمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ" نه جواب داکوی چه په حرام څیز کښی شفاء نشته بالکل صحیح خبره ده، خو هر کله چه په ضرورت کښی د متیازو څکلو اجازت ورکړے شو، نو بیا خو حرام والے پاتے نه شو صاحب د نورالانوار " والذی یدل علی کون حدیث العرنیین، انه دیو

اعتراض جواب ورکولو کوشش کوی، اعتراض دا دے چه ستا حدیث دعرنیین ته منسوخ وئیل او حدیث "استنزهو من البول" ته ناسخ وئیل به هله صحیح وی چه دعرنیین د حدیث مخکښې والے او د "استنزهو من البول" دوی حدیث روستو والے ثابت شی،

حال دا دے چه د دواړو حدیثونو د تاریخ نه معلومیدو په وجه دا ثابت نه دی، ددی جواب دا دے چه دعرنیین د حدیث منسوخ کیدل د یو بل دلیل هم ثابت دی، دلیل دا دے چه حدیث عرنیین کښې د مُثلے خبره ذکر ده، یعنې دا چه حضور صلی الله علیه وسلم دعرنیه دخلقو مُثله کړے وه، لیکن دمُثله کولو حکم بالاتفاق منسوخ شوے، یعنې په ابتدائے د اسلام کښې مُثله کولو جائز وو، خو روستو منسوخ شوه، نو چه دعرنیین د حدیث یو جز منسوخ دے نو د دیم جز یعنې د ماپو کل لحمه د بولو پاکوالے او حلال والے به هم یقیناً منسوخ وی، کنی دا څنګه کیدے شی چه نیم حدیث منسوخ وی او نیم نه وی،

نو هر کله چه دعرنیین د حدیث منسوخ کیدل ثابت شو نو حدیث "استنزهو من البول" به بغیر د شکه ناسخ وی، بعض حضراتو د جواب نه خوښ کړے، نو هغوی وائی چه دعرنیین حدیث په "دوه" حکمونو باندې مشتمل دے، یو مُثله کول دویم دا وښ د متیازو پاکوالے او حلال والے، او د یو حکم په منسوخ کیدو د دویم حکم منسوخ کیدل لازم نه دی، لهذا د مُثلے کولو منسوخ کیدلو سره به د اوښ د متیازو پاکوالے او حلال والے منسوخ نه وی،

بهتر جواب دا دے چه حدیث "استنزهو من البول" حرامو ونکے ( محرّم) دے او دعرنیه حدیث حلالونکے (مبیح) دے، او محرم روستو وی، او مبیح مخکښې وی، لهذا دعرنیین حدیث به مقدم وی، او حدیث "استنزهو من البول" به موخر او روستو وی، او موخر ناسخ وی او مقدم منسوخ وی، لهذا حدیث "استنزهو من البول" به ناسخ وی، او حدیث د عرنیین به منسوخ وی

وَاِذَا اَوْصٰی بِخَاتَمٍ لِاِنْسَانٍ ثُمَّ بِالْفَصِّ مِنْهُ لِاٰخَرَ اَنَّ الْحَلْقَةَ لِلْاَوَّلِ وَالْفَصَّ

بَیْنَهُمَا تَایِیْدٌ لِمُقَدَّمَةٍ مَفْهُوْمَةٍ مِمَّا قَبْلُ وَهِیَ اَنَّ الْعَامَّ مُسَاوِیًا لِلْخَاصِّ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِیَّةٍ وَهِیَ اَنَّهٗ اِذَا اَوْصٰی اَحَدٌ بِخَاتَمِهٖ لِاِنْسَانٍ ثُمَّ اَوْصٰی بِکَلَامٍ مَفْصُوْلٍ بَعْدَهٗ بِفَصِّ ذٰلِکَ الْخَاتَمِ بِعَیْنِهٖ لِاِنْسَانٍ اٰخَرَ فَتَکُوْنُ الْحَلْقَةُ لِلْمُوْصٰی لَهُ الْاَوَّلِ خَاصَّةً وَالْفَصُّ مُشْتَرَکًا بَیْنَ الْاَوَّلِ وَالثَّانِیْ عَلَی السَّوَاءِ وَذَالِکَ لِاَنَّ الْخَاتَمَ عَامٌّ اَیْ کَالْعَامِّ لِاَنَّ الْعَامَّ الْمُصْطَلَحَ هُوَ مَا یَشْمُلُ اَفْرَادًا وَالْخَاتَمُ لَا یَصْدُقُ اِلَّا عَلٰی فَرْدٍ وَاحِدٍ وَلٰکِنَّهٗ کَالْعَامِّ یَشْمُلُ الْحَلْقَةَ وَالْفَصَّ کِلَیْهِمَا وَالْفَصُّ خَاصٌّ بِمَدْلُوْلِهٖ فَقَطْ فَاِذَا ذُکِرَ الْخَاصُّ بَعْدَ الْعَامِّ بِکَلَامٍ مَفْصُوْلٍ وَقَعَ التَّعَارُضُ بَیْنَهُمَا فِیْ حَقِّ الْفَصِّ فَیَکُوْنُ الْفَصُّ لِلْمُوْصٰی لَهُمَا جَمِیْعًا تَسْوِیَةً لِلْعَامِّ مَعَ الْخَاصِّ بِخِلَافِ مَا اِذَا اَوْصٰی بِالْفَصِّ بِکَلَامٍ مَوْصُوْلٍ فَاِنَّهٗ یَکُوْنُ بَیَانًا لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَاتَمِ فِیْمَا سَبَقَ الْحَلْقَةُ فَقَطْ فَتَکُوْنُ الْحَلْقَةُ لِلْاَوَّلِ وَالْفَصُّ لِلثَّانِیْ وَعِنْدَ اَبِیْ یُوْسُفَؒ یَکُوْنُ الْفَصُّ لِلثَّانِیْ اَلْبَتَّةَ سَوَاءٌ اَتٰی بِکَلَامٍ مَوْصُوْلٍ اَوْ مَفْصُوْلٍ لِاَنَّ الْوَصِیَّةَ اِنَّمَا تَلْزَمُ بَعْدَ مَمَاتِهٖ لَا فِیْ حَیَاتِهٖ فَکَانَ الْمَوْصُوْلُ وَالْمَفْصُوْلُ سَوَاءً کَمَا فِی الْوَصِیَّةِ بِالرَّقَبَةِ لِاِنْسَانٍ وَبِخِدْمَتِهَا لِاٰخَرَ قُلْنَا اَلْوَصِیَّةُ بِالرَّقَبَةِ لَا تَتَنَاوَلُ الْخِدْمَةَ لِاَنَّهُمَا جِنْسَانِ مُخْتَلِفَانِ بِخِلَافِ الْخَاتَمِ فَاِنَّهٗ یَتَنَاوَلُ الْفَصَّ لَا مُحَالَةَ فَتَکُوْنُ کَالْقِیَاسِ مَعَ الْفَارِقِ۔

**ترجمہ:۔** او کله چه یو انسان دیو کس دپاره دخپلے ګوتمے (انګوٹھی Ring) وصیت وکړی، بیا د دویم دپاره ددی د غمی وصیت وکړی نو دګوتمے حلقه به داوّل دپاره وی او غمے به په دواړو په مینځ کښی شریک وی، دا دیو فقهی مسئلے سره ددی مقدمے تائید دے، چه د مخکښی نه فهم شوے ده، او هغه دا چه عام وخاص برابر دے او دا مسئله داسی ده چه که چرے یو کس دیو انسان دپاره دخپلے ګوتمے وصیت وکړی بیا ددی نه پس په جُدا کلام سره دبل انسان دپاره هم ددګا ګوتی د غمی وصیت وکړی، نو حلقه (دګوتی) به خصوصًا داوّل موصٰی له دپاره وی، او دا "غمے" به داول او دویم په مینځ کښی برابر شریک وی، او دا حکم چه "خاتم" یعنی ګوته عامه ده،

یعنی د عام په شان ده، ځکه چه اصطلاحي عام هغه وي چه افرادو ته شامل وي او د خاتم لفظ صرف په یو فرد صادق راځي خو دا د عام په شان دے، حلقے او غمي دواړو ته شامل دے، او غمے د خپل مدلول سره خاص دے نو کله چه د جُدا په ذریعه د عام نه پس خاص ذکر شو، نو د غمي په حق کښې دواړو په منځ کښې تعارض واقع شو، لهٰذا غمے به د دواړو موصیٰ لهما د پاره وي، چه عام د خاص سره برابر شي، ددې په خلاف که چرے د غمي وصیت د متصل کلام په ذریعه شوے وي، نو دا کلام به بیان وي، ځکه چه ماسبق کښې د خاتم نه مراد صرف حلقه ده لهٰذا حلقه به د اوّل موصیٰ له د پاره وي او غمے به د ثاني موصیٰ له د پاره وي، او د امام ابو یوسفؒ په نزد غمے به په هر صورت کښې د دویم موصیٰ له د پاره وي، موصیٰ۔ ر وصیت کولو والا) که متصل کلام ووائي او که جُدا، ځکه چه وصیت د وصیت کولو د مرګ نه پس لازمیږي، دا نه ده چه دده په ژوند کښې لهٰذا موصول کلام او مفصول کلام دواړه به برابر وي، لکه د غلام وصیت د یو انسان د پاره او دده د خدمت وصیت د بل انسان د پاره

مونږ جواب ورکوو چه د غلام وصیت دې خدمت ته شامل نه دے، ځکه چه دا دواړه دوه مختلف جنسه دي، په خلاف د خاتم ځکه چه دا غمي ته په هر حال کښې شامله ده، لهٰذا دا قیاس مع الفارق دے۔

**تشریح:۔** شارحؒ فرمائي چه کومه مقدمه په اوّل کښې معلومه شوه چه عام د خاص برابر وي، نو دا دیو فقهي مسئلے سره مونډ کړے شوے ده، فقهي مسئله دا ده چه یو کس د بل کس د پاره د خپل خاتم یعنې ګوتۍ وصیت وکړو، بیا ئے لږ ساعت پس ددې ګوتۍ د غمي وصیت د بل کس د پاره وکړو، نو "ګوتۍ" حلقه به صرف د اوّل موصیٰ له رچا د پاره چه وصیت شوے) د پاره وي، او غمے به د اوّل موصیٰ له او د دویم موصیٰ له په منځ کښې برابر برابر شریک وي، او دلیل دا دے چه د خاتم لفظ د عام په شان دے، او د عام په شان ورته ځکه وئیلے شوے دے، چه اصطلاحي عام هغے ته وائي چه افرادو ته شامل وي، او د خاتم لفظ خو یو فرد ته شامل دے نو ځي د پاره د خاتم لفظ به اصطلاحي عام خو نه وي، لیکن د عام په شان به وي ځکه

چه خاتم حلقے او غمی دواړه و ته شاملیږی نو حلقے او غمی دواړو ته د شاملیدو په
وجه به د خاتم لفظ د عام په شان او په لفظ کښې "فصّ" غمے صرف د خپل مدلول
یعنی غمی سره خاص دے، دی نه علاوه څه بل څیز لره شامل نه دے، حاصل دا
شو چه د خاتم لفظ د عام په شان دے، او لفظ د فص خاص دے، او موصی (وصیت
کولو والا) د عام نه پس یعنی د خاتم نه پس د جدا کلام په ذریعه سره خاص ذکر کړے
لهٰذا د غمی په حلقه د اوّل موصیٰ له او د دویم موصیٰ له په مینځ کښې تعارض واقع شوے
یعنی د اول موصیٰ له د پاره د خاتم د وصیت کولو تقاضا خو دا ده چه د حلقے په شان غمے
هم د اوّل موصیٰ له د پاره وی، او د دویم موصیٰ له د پاره خاص د غمی وصیت کولو
تقاضه دا ده چه غمے د دویم موصیٰ له د پاره وی، نو عام یعنی د اوّل وصیت خاتم
یعنی د دویم وصیت سره د برابر کولو د پاره دا د ویلے شو چه غمے به د دواړو
موصیٰ لهما د پاره نیم نیم وی، او حلقه به صرف د اوّل موصیٰ له د پاره وی، ځکه چه
حلقه کښې څه تعارض نشته دے، خو دا خبره شته که د غمی وصیت د اوّل موصیٰ له
نه علاوه د بل کس د پاره په موصول کلام سره وکړی نو په دی صورت کښې به دا د دویم
وصیت د اوّل وصیت د پاره بیان او تخصیص وی، ځکه چه د مُخصّص د پاره دا ضروری
چه دا به د اوّل کلام سره یو ځائے وی، او په دی صورت یو ځائے والے موجود دے
لهٰذا د موصیٰ دا د دویم کلام، یعنی د غمی وصیت به د اوّل کلام یعنی د گوتی د وصیت
د پاره مُخصّص وی، او دا به ویلے شی چه په اوّل وصیت کښې د خاتم نه مراد صرف
حلقه ده، او هر کله چه په اوّل وصیت کښې مراد حلقه ده، نو د اول موصیٰ له د پاره
به صرف حلقه وی، او د دویم موصیٰ له د پاره به صرف غمے وی،

او د جُدا کلام په صورت کښې خو د تخصیص شرط یعنی مقارنت او یو ځائے والے
ى انغلو نو د دی د پاره د جدا کلام په صورت کښې به د دویم وصیت د اوّل وصیت د پاره
مخصّص نه وی، او کله چه د مفصول (جُدا) کلام په صورت کښې د دویم وصیت مخصّص
نه شو، نو په اوّل وصیت کښې به حلقه او غمے دواړه مراد وی، او د دواړو موصیٰ
لهما د پاره به شریک وی،

حضرت امام ابو یوسف رحمة الله علیه فرمائیلی دی چه که د دویم وصیت په موصول کلام سره

وی او کہ پہ مفصول کلام سرہ پہ دواړو صورتو کښې بہ حلقہ د اوّل موصیٰ لہ د پارہ وی، او غمے بہ د دویم موصیٰ لہ د پارہ، او دلیل دا دے چہ وصیت د موصیٰ د وصیت کولو د مرګ نہ پس لازمیږی د هغہ پورې ځو ندکښې نہ لازمیږی، لهذا که د دویم وصیت د موصول کلام یا د مفصول کلام سرہ وی، برابر دہ، لکہ څنګہ چہ یو سړے د خپل غلام وصیت د یو انسان د پارہ وکړی، او د دی غلام خدمت وصیت د بل د پارہ، نو غلام بہ د اوّل موصیٰ لہ وی، او خدمت بہ د دویم موصیٰ لہ وی، کہ د دیم وصیت پہ موصول کلام شوی وی، او کہ پہ موصول کلام شوے وی، ———————— زمونږ د طرف نہ د دی جواب دا دے چہ غلام او خدمت دوہ مختلف جنسہ دی، نو د دی د پارہ د غلام وصیت بہ د خدمت وصیت تہ شامل نہ وی، او کلہ چہ د غلام وصیت د خدمت وصیت تہ شامل نہ دے، نو د خدمت پہ بارہ کښې د دواړو موصیٰ لهما پہ مینځ کښې تعارض واقع نہ شو، بلکہ غلام بہ د اوّل موصیٰ لہ او خدمت بہ ئے د دویم موصیٰ لہ د پارہ وی، د دی پہ خلاف خاتم پہ هر حال کښې غمی تہ شامل دے، لهذا د خاتم وصیت بہ د غمی وصیت تہ شامل وی، او د غمی پہ بارہ کښې بہ د دواړو موصیٰ لهما پہ مینځ کښې تعارض واقع کیږی، او د دی تعارض د ختمولو د پارہ بہ غمے د دواړو پہ مینځ کښې مشترک وی،

حاصل دا چہ د متن مسئلہ د غلام او خدمت پہ وصیت باندی قیاس کول دا قیاس مع الفارق دے،

ثُمَّ اِنَّ فِي هٰذَا الْمَقَامِ عَامَّيْنِ اخْتَلَفَ فِيْهِمَا الشَّافِعِيُّ مَعَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ ظَنًّا مِّنْهُ بِاَنَّهُمَا مَخْصُوْصَانِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَلَيْسَ كَذٰلِكَ تَقْرِيْرُ الْاَوَّلِ اَنَّ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَ لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ كَلِمَةُ مَا عَامَّةٌ بِكُلِّ مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ عَامِدًا اَوْ نَاسِيًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَا يَحِلَّ مَتْرُوْكُ التَّسْمِيَةِ اَصْلًا كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ مَالِكٌ وَلٰكِنَّكُمْ خَصَّصْتُمُ النَّاسِيَ مِنْ هٰذَا قُلْنَا اَنْ نَخُصَّ الْعَامِدَ مِنْهُ اَيْضًا بِالْقِيَاسِ عَلَى النَّاسِيْ وَ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ

اَلْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اِسْمِ اللهِ سَمّٰى اَوْ لَمْ يُسَمِّ فَلَمْ يَبْقَ فِي الْاٰيَةِ اِلَّا مَا كَانَ مَذْبُوحًا بِاَسْمَاءِ الْاَصْنَامِ.

**ترجمہ:۔** بیا په دې ځائے کښې داسې دوه عامه دې، چه په هغے کښې امام شافعي رحمة الله عليه د امام ابوحنيفه رحمة الله عليه سره په دې خيال اختلاف کړے دے چه دا دواړه عامه دامام ابوحنيفهؒ په نزد مخصوص دي، حال دا چه داسې نه ده، داوّل تقرير دادے چه د باري تعالیٰ دی قول وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ کښې کلمه دمَا عام ده هرهغه څيز ته شامله ده چه په کوم د الله تعالیٰ نوم په قصد يا په هيره نه دی وئيلے شوے، نومناسبه داده چه متروك التسمية بالکل حلال نه وی، څنګه چه دَ امام مالكؒ مذهب دے، ليکن اتاسو دی نه "ناسی" خاص کړے دے، او تاسو دا وئيلي، چه ترك د تسمیے په هيره وشي الهغه جائز دے، او ايت صرف په قصد باندی محمول دے، مونږ وايو چه مونږ دوی نه عامه هم خاص کوو، په ناسی باندی د قياس کولونه او دخبر واحد د وجه نه، او هغه داچه رسول الله صلی الله عليه وسلم فرمايلي دی چه مسلمان د الله په نوم ذبح (حلاله) کوی که د الله نوم واخلي او که نه، نو په ايت کښې صرف هغه ذبح پاتې شوه چه د بتانو په نوم باندی ذبح شوی دی،

**تشريح:۔** شارحؒ د نور الانوار مُلّا جِيوَن رحمة الله عليه فرمائي چه په دی مقام کښې دوه عام داسې دی، چه په هغے کښې امام شافعي رحمة الله عليه د امام ابوحنيفه رحمة الله عليه سره اختلاف کړے دے او امام شافعيؒ د اختلاف بنياد دَ امام شافعيؒ دا ګمان دے، چه ذکر شوے دواړه عامه د امام صاحبؒ په نزد باندی مخصوص دی يعني بعض افراد تری نه خاص شوی، حال دا چه په وصت کښې داسې نه وه، داوّل عام تقرير دادے چه د باري تعالیٰ د قول" وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ "، يعنې هغه ځناور مه خوری په کوم چه د الله تعالیٰ نوم نه وی اخستل شوے په دی کښې د مَا کلمه عامه ده، هرهغه ځناور ولره عامه شامله ده چه په هغے باندی د قصده يا په هيره دَ الله نوم نه وی اخستل شوے، نو د "مَا" کلمے د عموم

تقاضا داده چه متروک التسمیه دی بالکل حلال نه وی، یعنی نه خو هغه خناور حلال دی، چه په هغې د قصد ه د الله تعالی نوم نه وی اخستل شوے او نه هغه خناور حلال وی، چه هغې باندې د هیر ودو په وجه د الله تعالی نوم نه وی اخستل شوے خنګه چه د امام مالک مذهب دے، خو لے حنفیانو! تاسو دې عام نه "ناسی" خاص کړے دے، او دا مو وئیلے دی چه د متروک التسمیه ناسیًا خوړل جائز دی، او دا آیت صرف په عامه (قصد) باندې محمول دے، یعنی صرف د عامدًا متروک التسمیه خوړل ناجائز دی، نو چه تاسو احنافو دې عام نه "ناسی" خاص کړے، نو مونږ شوافع دې نه "عامد" هم خاص کوو، یعنی زمونږ (شوافعو) په نزد متروک التسمیه ناسیًا په شان د متروک التسمیه عامدًا خوړل هم جائز دی او د عامد خاص کولو یو دلیل خو قیاس دے، یعنی متروک التسمیه عامه په متروک التسمیه ناسیًا باندې قیاس شوے دے، لهذا د متروک التسمیه ناسیًا په شان د متروک التسمیه عامدًا خوړل هم حلال او جائز دی،

او دویم دلیل خبر واحد دے، رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمائیلی دی چه مسلمان خو هم د الله په نوم سره ذبح (حلال) کوی، که بسم الله ووائی او که و نه وائی یعنی د مسلمان ذبیحه په هر صورت کښې معتبره او جائز ده، که بسم الله ووائی یا که په هیره یا قصد سره ئې پریښی دی،

بهرحال د دې حدیث نه دا ثابته شوه چه په قصد سره د بسم الله پریښودو په وخت هم ذبیحه حلاله وی،

فـلـم یَبْقَ فِی الایـة الخ سره دوی سوال ته جواب دے، دا سوال په امام شافعی باندې کیږی، د دې حاصل دا دے چه ذکر شوے آیت "وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ" دوه افرادو ته شامل وو، (۱) ناسی ته (۲) عامد ته او دا آیت نه "ناسی" په اجماع سره خاص شوے دے، او تاسو په ناسی باندې قیاس کولو سره عامد هم ددې نه خاص کړے دے نو هر کله چه ناسی او عامد دواړه د آیت نه خاص کړے شو، او دواړه د آیت لاندې نه راتغلل، نو په دې آیت باندې به عمل څرنګه کولے شی، یعنی د آیت به معمول بها پاتې نه شی، حالانکه دا دے چه د تولو آیاتو نو معمول

تاکید دل ضروری دی، په دی شرط چه کوم آیت منسوخ شوے نه وی،

د امام شافعی رح د طرف نه جواب داد ے چه و ناسی او عامد دخاص کولو نه پس هم آیت معمول بها دے، په دی شان چه په آیت کښی په هغو ځناورو مراد وی چه د بتانو په نوم ذبح شوی وی، یعنی چه کوم ځناور د بتانو په نوم ذبح کړے شوی وی دوی په حقله الله تعالیٰ فرمائیلی دی چه وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ

ددی جواب نه پس په امام شافعی رح باندی د آیت د غیر معمول بها کید و اعتراض نه شی کیدے

زموږ د طرف نه په د امام شافعی رح د ذکر شوے اختلاف اصولی جواب خو په دوستو ذکر کړے شوے دی، لیکن د امام شافعی رح چه د آیت نه د عامد خاص کولو کوم دلیلونه ذکر کړی دی، په دی کښی د اوّل دلیل نه جواب داد ے، چه عامد په ناسی باندی قیاس کول صحیح نه دی، ځکه چه ناسی معذور دے، او عامد معذور نه دے، او معذور په غیر معذور باندی قیاس کول صحیح نه دی، ځنګه چه قادر علی القیام په عاجز عن القیام باندی قیاس کول صحیح نه وی،

او د دویم دلیل یعنی د حدیث جواب داد ے چه، علامه بدرالدّین عینی د هدایه په شرح کښی لیکلی دی، چه دا حدیث د دار قطنی د روایت مطابق داسے دے چه المسلم یذبح علی اسم الله سمی او لم یسم مالم یتعمد، یعنی مسلمان خو د الله تعالیٰ په نوم سره ذبح کوی، که بسم الله ووائی او که نه، تر څو چه د بسم الله د پریښودو اراده و نه کړی ددی مطلب دا شو چه که مسلمان د ذبح په وخت کښی په قصد سره تسمیه پریږدی نو بیا د الله تعالیٰ نوم ذبح کو ونکے نه وی، ددی خوړل به جائز نه وی، که مالم یتعمد خلاف په صورت کښی به دا حدیث زموږ د احناف دلیل وی، او د امام شافعی رحمة الله به دلیل به نه وی،

وَتَقْرِيْرُ الثَّانِي أَنَّ فِي قَوْلِهِ تَعَالىٰ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا كَلِمَةُ مَنْ اَيْضًا عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِمَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ قَتْلِ الشَّانِ اَوْ بَعْدَ قَطْعِ اَطْرَافِهِ اَوْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ ثُمَّ قَتَلَ فِيْهِ اَحَدًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ كُلٌّ مِّنْ هٰؤُلَاۤءِ اٰمِنًا وَاَنْتُمْ خَصَّصْتُمْ مِنْ هٰذَا مَنْ قَتَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَمَنْ دَخَلَ فِيْهِ بَعْدَ قَطْعِ اَطْرَافِهِ

وَقُلْتُمْ اِنَّهٗ یُقْتَصُّ مِنْ هٰذَیْنِ فِی الْبَیْتِ قُلْنَا اَنْ نَّخُصَّ الصُّوْرَۃَ الثَّالِثَۃَ اَیْضًا وَهُوَ مَنْ دَخَلَ فِی الْبَیْتِ بَعْدَ اَنْ قَتَلَ اِنْسَانًا فَیُقْتَصُّ مِنْهُ بِالْقِیَاسِ عَلَی الصُّوْرَتَیْنِ الْاُوْلَیَیْنِ وَبِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْحَرَمُ لَا یُعِیْذُ عَاصِیًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ فَلَمْ یَبْقَ تَحْتَ هٰذَا الْعَامِّ اِلَّا الْاٰمِنُ مِنْ عَذَابِ النَّارِ۔

**ترجمہ:**- دویم عام تقریر دادے چه د باری تعالیٰ په قول "وَمَنْ دَخَلَهٗ کَانَ اٰمِنًا"، کښې دَ "مَنْ" کلمه هم عامه ده، هغه کس ته هم شامل ده چه په بیت الله کښې دیوکس د قتل کولو نه پس یا د هغه د لاس خپو پریکولو نه پس داخل شی، یا په بیت الله کښې داخل شی او په دی کښې څوک قتل کړی، نو منا سب داده چه دی کښو هر کس په امن او په حفاظت کښې وی، حال دا دے چه تاسو احنافو دَ دی عام نه هغه کس خاص کړے، چه په بیت الله کښې د داخلیدو نه پس قتل وکړی، او هغه کس چه دَ یو انسان لاس او خپے کټ کړی، او بیت الله کښې داخل شی، او تاسو وائے چه په بیت الله کښې به د دی دواړو نه قصاص اخستے شی،

مونږ شوافع وایو چه مونږ دریم صورت هم خاص کړو او هغه دا چه کوم کس دیو انسان دَ قتل کولو نه پس بیت الله کښې داخل شو هغه نه به هم قصاص اخستے شی، دا په اوّل دوه صورتونو باندی په قیاس کولو سره او د خبر واحد په وجه او هغه دا چه رسول الله صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فرمائیلی دی، چه حرم نه کوم نافرمانه ته پناه ورکوی او نه د وینے نه تختیدونکی ته پناه ورکوی، او د دی عام نه لاندے هیڅوک باقی پاتی نه شو مګر دا اور د عذاب نه مامون، (په امن شوے)

**تشریح:**- دَ دویم عام تقریر دادے چه د باری تعالیٰ په قول "وَمَنْ دَخَلَهٗ کَانَ اٰمِنًا"، یعنی کوم کس چه بیت الله کښې داخل شو هغه په امن شو، دی کښې کلمه دَ "مَنْ" عامه ده حُکم چه په دی کښې درے صورتونه داخل دی، (۱) یوکس دیو انسان دَ قتل کولو نه پس په کعبه کښې داخل شی، (۲) یوکس دیو انسان د لاس او خپو پریکولو نه پس په کعبه کښې داخل شی، (۳) یوکس په کعبه کښې داخل شی او دیو انسان پکښې قتل کړی۔ دَ "مَنْ" کلمے عموم دَ دی خبرے تقاضا کوی، چه دا درے واړه کسان دی، په امن او حفاظت

ښبنې وي، لیکن تاسو احنافو دوی عام نه دوېم⁽²⁾ او دریم⁽³⁾ صورت خاص کړي دے، او تاسو وېلې چه یو سړے بیت الله کښې داخل شي او یو انسان قتل کړي او یا دیو انسان دلاس او خپو ریکولو نه پس په بیت الله کښې داشي نو دا دواړه کسان به په امن نه وي، او دوی دواړو نه په کعبه کښې د ننه قصاص اخستلے شي.

شوافعؒ وائي چه ذکر شوے دوه صورتونه تاسو احنافو خاص کړي دي او دریم صورت یعنې هغه کس چه دیو انسان د قتل کولو نه پس په کعبه کښې داخل شي دا مو نږ خاص کوو، ودا لپوچه دیو انسان د قتل کولو نه روستو به په کعبه کښې داخلیدو نکے کس هم محفوظ نه وي، بلکه د هغه نه به قصاص اخستے شي، او په دې باندې خپو دلیل قیاس دے، یعنې د قتل کولو نه پس په کعبه کښې داخلیدونکے کس به په باقي دوه صورتونو قیاس کولے شي، نو ځنګه چه په دغه دوه صورتونو کښې مجرم په امن نه وي، دغه شان به د قتل کولو نه پس په کعبه کښې داخلیدونکے کس په امن نه وي،

او دویم دلیل خبر واحد دے یعنې د رسول الله هاشمي صلی الله علیه وسلم قول الحرم لایعیذ عاصیا ولا فارا بدم، یعنې د مکے حرم کوم نافرمانه یاد قتل کولو نه پس دې ته راتختیدونکي ته پناه نه ورکوي، نو چه د قتل او خون کولو نه پس حرم ته راتکونکي ته د مکے حرم پناه نه ورکوي، نو په حرم یعنې کعبه کښې به دده نه ضرور قصاص اخستے شي، ـــ

لیکن په شوافعوؒ باندې به دا اعتراض وي چه د آیت نه لوندي د⁽³⁾ دے صورتونه دوه ترد دی نه خو دوه⁽²⁾ صورتونه په اجماع سره خاص کړے شو، او باقي صورت تاسو خاص کړو، نو د دې آیت لاندي څه پاتې شو، او په دې به عمل څنګه کیږي، د شوافعو طرف نه دې جواب دا دے، چه د دې آیت لاندي به د جهنم د عذاب نه په امن کس پاتې شو، یعنې کوم کس چه په بیت الله کښې داخل شو، هغه د جهنم د عذاب نه په امن او حفاظت کښې شو، په شرط چه مؤمن وي،

د امام شافعيؒ د دې اختلاف اصولي جواب خو به روستو ذکر کیږي، لیکن دیو انسان د قتل کولو نه پس په کعبه کښې د داخلیدو نکي کس د آیت د عموم نه په خاص کولو چه کوم دوه دلیلونه ذکر شوي دي، په هغې کښې د قیاس جواب دا دے چه په کعبه داخلیدو نکه او

په هغې کښې خوک قتل کوونکی کس باندی د قتل کولو نه پس په کعبه کښې داخل شوے کس قیاس کول دا قیاس مع الفارق دے، ځکه چه کوم کس په کعبه کښې داخل شی او قتل وکړی، نو هغه د کعبې حرمت او عظمت د خپلو لاندی کړو، او کوم کس چه د کعبې حرمت د خپو لاندی کوی نو دا د دی قابل نه دے چه ده ته امن حاصل شی، دی د پاره په کعبه کښې داخلیدو نه پس قتل کوونکے کس به په امن کښې نه وی، بلکه د ده نه به قصاص اخستے شی، او کوم کس چه د یو انسان قتل کولو نه پس په کعبه کښې داخل شی نو دا د کعبې نه پناه غواړی او دا د کعبې تعظیم کوی او د کعبې تعظیم کوونکی کس نه قصاص اخستل بالکل مناسب نه دی، لهٰذا دا کس به په امن او حفاظت کښې وی،

او پاتې شو دویم دلیل یعنی د حدیث جواب، نو د دی تفصیل دا دے چه کله عبدالله بن زبیرؓ او د ده ملګرو یزید د بیعت نه ډډه وکړه. نو عمرو بن سعد چه د یزید په والیانو کښې دے، ده د ابن زبیرؓ سره د قتال کولو د پاره مکے ته د یو لښکر لیږلو اراده وکړه، نو ابن شریح ووئیل چه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمائیلی دی چه مکه حرم دے، نه په دے کښې د ښکار کولو اجازت دے او نه د دی د بوټو پریکولو اجازت دے، یعنی هرکله چه د مکه د حرم د ځناورو قتل کولو او د بوټو کټ کولو اجازت نشته دے، نو د مسلمانانو سره د جنګ به څنګه اجازت وی، په دی خبره عمرو بن سعد ووئیل، ان الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فارًا بدم یعنی حرم نافرمانه او د خون نه تختیدونکی ته پناه نه ورکوی، یعنی ابن زبیر وغیره خو د یزید په لاس بیعت نه دے کړے، ځکه دا خلق نافرمانه دی، د وی ته به حرم پناه نه ورکوی، یعنی د وی سره جنګ جائز دے،

بهرحال ان الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فارًا بدم، دا د عمرو بن سعد قول دے او عمرو بن سعد مکے ته د لښکر لیږلو په وجه ظالم دے او د ظالم قول معتبر نه وی، لهٰذا "ان الحرم لا یعیذ" قول به معتبر نه وی، او د بعضو روایتو نو نه ثابت د چه ابن شریح د "ان الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فارًا بدم" نه انکار وکړو، چه دا حدیث د رسول هاشمی صلی الله علیه وسلم دے، یعنی دا حدیث نه دے منلو، بهرحال ان الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فارًا بدم، چه هرکله د رسول الله صلی الله علیه وسلم

حدیث نہ شو بلکہ د یو ظالم قول دے نزد امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ د پارہ د تخصیص
یہ سلسلہ کښې دوی نہ دلیل نیول بہ څرنګ صحیح شی،

فَاَجَابَ المص عَنْ جَانِبِ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ بِقَوْلِہٖ وَلَا یَجُوْزُ تَخْصِیْصُ قَوْلِہٖ تع وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا بِالْقِیَاسِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ. اَیْ لَا یَجُوْزُ تَخْصِیْصُ الشَّافِعِیِّ الْعَامَّ عَنْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ بِالْقِیَاسِ عَلَی النَّاسِیْ وَقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ الْمُسْلِمُ یَذْبَحُ عَلٰی اسْمِ اللّٰہِ سَمّٰی اَوْ لَمْ یُسَمِّ وَ تَخْصِیْصُ الدَّاخِلِ فِی الْبَیْتِ بَعْدَ مَا قَتَلَ عَنْ قَوْلِہٖ وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا بِالْقِیَاسِ عَلَی الْقَاتِلِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَعَلَی الْاَطْرَافِ وَقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَلْحَرَمُ لَا یُعِیْذُ عَاصِیًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ لِاَنَّہُمَا لَیْسَا بِمَخْصُوْصَیْنِ تَعْلِیْلٌ لِقَوْلِہٖ لَا یَجُوْزُ اَیْ لِاَنَّ ھٰذَیْنِ الْعَامَّیْنِ لَیْسَا بِمَخْصُوْصَیْنِ اَوَّلًا کَمَا زَعَمْتُمْ حَتّٰی یُخَصَّ ثَانِیًا بِالْقِیَاسِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ لِاَنَّ النَّاسِیَ لَیْسَ بِدَاخِلٍ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ اَصْلًا اِذْ ھُوَ فِیْ مَعْنَی الذَّاکِرِ فَلَمْ یُخَصَّ مِنَ الْاٰیَۃِ حَتّٰی یُقَاسَ عَلَیْہِ الْعَامِدُ وَکَذَا الَّذِیْ عَلَیْہِ قِصَاصٌ فِی الطَّرَفِ لَمْ یُخَصَّ مِنَ الْاَمْنِ اِذِ الْمُرَادُ بِالْاَمْنِ اَمْنُ الذَّاتِ وَالْاَطْرَافُ کَاَنَّہَا لَیْسَتْ مِنَ الذَّاتِ بَلْ مِنَ الْمَالِ وَکَذَا الْقَاتِلُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ فِیْہِ اِذْ مَعْنٰی قَوْلِہٖ وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا مَنْ دَخَلَہٗ بَعْدَ مَا صَارَ مُبَاحَ الدَّمِ بِرِدَّۃٍ اَوْ زِنًا اَوْ قِصَاصٍ لَا اَنَّہٗ بَاشَرَ ھٰذِہِ الْاُمُوْرَ بَعْدَ الدُّخُوْلِ فَھُوَ خَارِجٌ عَنْ مَضْمُوْنِ الْاٰیَۃِ لَا اَنَّہٗ مَخْصُوْصٌ مِنْھَا لَا یُقَالُ اِنَّ ضَمِیْرَ دَخَلَہٗ رَاجِعٌ اِلَی الْبَیْتِ وَالْمَقْصُوْدُ بَیَانُ اَمْنِ الْحَرَمِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ حُکْمَہُمَا وَاحِدٌ بِدَلِیْلِ قَوْلِہٖ تع اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا.

**ترجمہ:-** تو مصنف د امام ابوحنیفہ د طرف نہ خپل دی قول تہ جواب ورکړے چہ د بارې تعالیٰ قول ,, وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ او ,, وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا ،، نہ پہ قیاس او خبر واحد سرہ خاص کول جائز نہ دی

یعنی د امام شافعی رحمه الله عامد په ناسی قیاس کول او د حضور صلی الله علیه وسلم د قول "المسلم یذبح علی اسم الله سمّی او لم یسمّ" د وجې نه د الله د قول "ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه" نه خاص کول جائز نه دی،

او د قتل کولو نه پس په بیت الله دا خلیدونکی په قاتل بعد الدخول او اعضاء باندی قیاس کول او د حدیث "الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فاراً ابدم" د وجه نه د باری تعالیٰ قول "ومن دخله کان آمنا" نه خاص کول جائز نه دی، ځکه چه دا دواړه عامه مخصوص نه دی، دا د تخصیص د نا جائز کیدو علت دے ځکه چه دا دواړه عام اولاً مخصوص نه دی لکه څنګه چه تاسو شوا نعو ګمان کړے، ترد ے چه په قیاس او خبر واحد سره دوی ځل تخصیص وشی، ځکه چه ناسی ذکر نه د باری تعالیٰ په قول "ومما لم یذکر اسم الله علیه" کښی داخل نه دے، ځکه چه ناسی د ذاکر په معنی کښی راځی، لهٰذا ناسی بالکل د آیت نه خاص شوے نه دے چه په دی عامه قیاس کړے شی، د غه شان هغه کس چه په هغه د اندامونو د پریکولو قصاص وی، دا د امن نه خاص نه دے، ځکه چه د امن نه د امن ذات مراد دے او طرفونه او اندامونه لکه چه ذات نه بلکه مال دے، د غه شان په بیت الله کښی داخل شوے او په هغے کښی قتل کولو والا هم مخصوص نه دے، ځکه چه د باری تعالیٰ د قول "ومن دخله کان آمنا" معنی دا ده چه هغه کس چه د مرتد کیدو یا د زنا یا د قصاص په وجه مباح الدم شی او بیت الله کښی داخل شی، دا معنی نه چه د اکس د داخلیدو نه پس د اکار و نه وکړی، نو قاتل بعد الدخول د آیت د مضمون نه خارج دے، دا نه چه د آیت نه مخصوص دے دا اعتراض دی ونکړے شی چه د "دخله" ضمیر منصوب د بیت الله طرف ته راجع دے حاصل دا چه مقصد د حرم امن بیانول دی، نو ځکه مونږ به جواب ورکو چه د بیت الله او د حرم د دواړو حکم یو دے، د لیل د خدائے دا قول دے چه "آیا او نه لیدل دوی چه مونږ د حرم امن ورکوونکے جوړ کړے،

**تشریح**:- شارح وویل چه مصنف د امام ابو حنیفه رحمة الله علیه د طرف نه امام شافعی رحمة الله علیه ته دا جواب ورکړے چه د قیاس او خبر واحد په ذریعه نه خو د الله تعالیٰ دا قول "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله" خاص کول جائز دی او نه "ومن دخله کان آمنا" خاص کول جائز دی، یعنی د امام شافعیؒ عمداً تارک تسمیه

لره په ناسی رچه په هیره تری بسم الله پاتی شی) باندی قیاس کولو سره او دَ حدیث "اَلْمُسْلِمُ یَذْبَحُ عَلٰی اِسْمِ اللّٰہِ سَمّٰی اَوْ لَمْ یُسَمِّ" په وجه د خدائے ددی قول "وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ" نه خاص کول جائز نه دی، د غه شان د امام شافعی هغه قتل کوو نکی چه د قتل نه پس کعبے ته داخل شی دائی په هغه کس قیاس کړے چه په کعبه کښی د داخلیدو نه پس قتل وکړی، یا اعضاء وغیره قطع کړی، او د حدیث "اَلْحَرَمُ لَا یُعِیْذُ عَاصِیًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ" په وجه د باری تعالیٰ د قول "وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا" نه خاص کول جائز نه دی ځکه چه دا دواړه عام دی، یعنی مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ الخ او وَمَنْ دَخَلَہٗ الاٰیۃ ۔ دا مخصوص نه دی، ځنګه چه ستاسو د شوافعو خیال دے، یعنی هرکله چه دا دواړه عامه ابتداءً مخصوص نه دی، نو ستاسو د قیاس او خبر واحد په وجه په دوی حل خاص کول هم جائز نه دی؛ او دا دواړه علمه ابتداءً حکم مخصوص نه دی، چه ناسی ذکوم په باره کښی چه ستاسو د شوافعو دا خیال وو، چه احنافو دا د مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ نه خاص کړے حال دادے چه دا خیال غلط دے، دا ناسی بالکل د الله تعالیٰ په قول وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسم الله علیه، کښی داخل نه دے، او ددی د نه داخلیدو وجه داده ، چه ناسی حکمًا ذاکر وی، ځکه چه نسیان یو شرعی عذر دے، چه دا معاف کړے شوے دے، او پاتی شو د هغه مسلمان کیدل نو دا خود الله د ذکر په ځائے قائمقام شو او داسی وویل شو چه ناسی حکمًا ذاکر دے، او کله چه ناسی حکمًا ذاکر دے، نو ناسی به دَ مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسم الله علیه، په افرادو کښی شامل نه دوی، نو ددی آیت مِمَّا لَمْ یذکر اسم الله علیه نه خاص هم نه کړے شو، او کله چه ناسی د آیت نه خاص نه کړے شو، نو ستاسو د پاره به په دی باندی د قیاس کولو او د عامه خاص کولو اجازت ځنګه وی، یعنی متروک التسمیه عامدًا په متروک التسمیه ناسیًا باندی قیاس کول صحیح نه دی دغه شان چه یو کس د یو انسان د لاس خپو پریکولو نه پس په بیت الله کښی داخل شی دا هم د "وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا" نه خاص شوے نه دے، ځکه چه دا کس د سر نه د خدائے په دی قول وَمَنْ دَخَلَہٗ الاٰیۃ کښی داخل نه دے، او د نه داخلیدو وجه ئے داده چه په آیت کښی دَ امن نه مراد امن ذات دے، یعنی کوم کس چه بیت الله کښی داخل شو، د هغه ذات په امن کښی شو، او طرفونه او اعضاء (اندامونه) خو ذات نه دے، بلکه د مال په

شان دی، نوچه په بیت الله کښی د داخلیدو سره ذات په امن کښی کیږی او مال په امن کیږی، او طرفونه او اعضاء خومال دے، نو اطراف او اعضاء به هم په امن کښی نه وی، او کله چه اطراف او اعضاء په بیت الله کښی په امن نه وی، نو د اعضاء پریکولو والا او بیا بیت الله کښی داخلیدو والا کس د دی ایت وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا د لاندی را نغلو او کله چه د ایت باندی داخل نه شو، نو د دے ایت نه د خاص کولو څه سوال نه پیدا کیږی، او کله چه دا د ایت نه خاص نه شو، نو په دی باندی قیاس کول او د قتل نه پس په بیت الله کښی داخلیدو نکے کس خاص کول صحیح نه دی، ځکه چه تاسو شوافعو خاص کړے دے،

د غه شان چه کوم کس په بیت الله کښی داخل شی او څوک قتل کړی هغه هم د دی ایت وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا د لاندی نه دے داخل، ځکه چه د "وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا" معنی دا ده چه کوم کس مباح الدم شی یعنی مرتد شی یا زنا وکړی یا قصداً قتل وکړی او بیت الله کښی داخل شی، هغه په امن کښی دے، دا مطلب نه دے، چه چا په بیت الله کښی د داخلیدو نه پس دا کارونه وکړی، هغه په امن دے، دا کس په یو صورت کښی هم په امن نه دے نو په بیت الله کښی د داخلیدو نه پس قتل کونکے د دی ایت د مضمون نه خارج دے داسی نه ده چه دا داخل وو، او بیا خاص کړے شو،

بهرحال کله چه بعد الدخول قتل کولو والا د ایت نه خاص نه کړے شو، نو په دی باندی قیاس کولو سره تاسو شوافع د پاره د قتل نه پس داخلیدونکے خاص کول هم جائز نه دی،

صاحب د نُورُ الْاَنْوَار وائی چه دلته دی دا اعتراض ونکړے شی چه وَمَنْ دَخَلَهُ کښی ضمیر منصوب د بیت الله طرف ته راجع دے، ځکه چه مخکښی د "اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ" کښی د بیت الله ذکر دے، او دا ضمیر حرم طرف ته راجع نه دے، ځکه چه مخکښی د حرم لفظ نه دے ذکر شوے نو ایت نه به د بیت د امن بیان وی، د حرم د امن به نه وی، حال دا دے چه مقصود د حرم امن بیانول دی، د دی جواب دا دے چه ایت کښی ضمیر منصوب خود بیت الله طرف ته راجع دے، خو د حرم حکم هم هغه دے کوم چه د بیت الله دے، یعنی د دوارو حکم امن (امن ورکونکی) کیدل دی، ځکه چه په دویم ایت "اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا" کښی ثابت دے، یعنی ولے نه

خلقو ته معلوم نه دی چه مونږ د دوی بنا ر مکّه دامن حرم جوړ کړے، په دی صورت کښی به د حرم او کعبے دواړو د امن محل کیدل ثابت شی، او کله چه دواړو د امن محل کیدل ثابت شو، نو و وَمَنْ دَخَلَهٗ ضمیر منصوب بیت طرف ته په راجع کولو سره په مقصد کښی څه خلل نه واقع کیږی، وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔ جمیل احمد عفی عنہ۔

ثُمَّ اِنَّ الْمُصَنِّفَ رح لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الْغَيْرِ الْمَخْصُوْصِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ وَاَوْرَدَ فِيْهِ ثَلٰثَةَ مَذَاهِبَ وَبَيَّنَ بِدَلِيْلٍ وَشُبْهَةٍ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ فَقَالَ فَاِنْ لَحِقَهٗ خُصُوْصٌ مَعْلُوْمٌ اَوْ مَجْهُوْلٌ لَا يَبْقٰى قَطْعِيًّا لٰكِنَّهٗ لَا يَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهٖ اَيْ اِنْ لَحِقَ هٰذَا الْعَامَّ الَّذِيْ كَانَ قَطْعِيًّا مُخَصِّصٌ مَعْلُوْمُ الْمُرَادِ اَوْ مَجْهُوْلُ الْمُرَادِ فَالْمُخْتَارُ اَنَّهٗ لَا تَبْقٰى قَطْعِيَّتُهٗ وَلٰكِنْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ كَمَا هُوَ شَانُ سَائِرِ الدَّلَائِلِ الظَّنِّيَّةِ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ وَالتَّخْصِيْصُ فِي الْاِصْطِلَاحِ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلٰى بَعْضِ مُسَمَّيَاتِهٖ بِكَلَامٍ مُسْتَقِلٍّ مَوْصُوْلٍ فَاِنْ لَمْ يَكُنْ كَلَامًا بِاَنْ كَانَ عَقْلًا اَوْ حِسًّا اَوْ عَادَةً اَوْ نَحْوَهٗ لَمْ يَكُنْ تَخْصِيْصًا اِصْطِلَاحًا وَلَمْ يَصِرْ ظَنِّيًّا وَكَذَا اِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بَلْ كَانَ بِغَايَةٍ اَوْ شَرْطٍ اَوِ اسْتِثْنَاءٍ اَوْ صِفَةٍ وَسَيَجِيْئُ تَفَاصِيْلُهَا وَكَذَا اِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْصُوْلًا بَلْ كَانَ مُتَرَاخِيًا لَا يُسَمّٰى تَخْصِيْصًا بَلْ نَسْخًا عَلٰى مَا سَيَجِيْئُ هٰكَذَا قَالُوْا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح كُلُّ ذٰلِكَ يُسَمّٰى تَخْصِيْصًا لِاَنَّهٗ عِنْدَهٗ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلٰى بَعْضِ الْمُسَمَّيَاتِ مُطْلَقًا وَكَثِيْرًا مَا يُطْلَقُ التَّخْصِيْصُ عَلَى الْمُتَرَاخِيْ مَجَازًا عِنْدَنَا اَيْضًا۔

**ترجمہ:** بیا هر کله چه مُصَنِّف رح د عام غیر مخصوص د بیان نه فارغ شو، نو د عام مخصوص بیان ئے شروع کړو، په دی سلسله کښی ئے د (۳) درے مذهبونه راوړل او هر مذهب ئې په دلیل سره بیان کړو او هر یو ته ئے یو فقهی مسئلے سره تشبیه ورکړه نو وے فرمایل چه که چرے عام پورے معلوم یا مجهول خصوص پیوست شی نو دغه عام قطعی نه باقی کیږی، لیکن په دی عام به دلیل نیول ساقط نه وی، که چرته دی عام ته چه قطعی وی، یو مخصص معلوم المراد یا مجهول المراد لاحق (پیوست) شی، نو غوره مذهب دا دے چه د دی قطعیت

باقي پاتې کيږي ليکن په دې باندې عمل کول واجب دي ، لکه څنګه چې په قول ظنّي دليلونه خبر واحد او قياس دي ، او په اصطلاح کښې تخصيص دا دے چه عام په خپلو بعضو افرادو باندې د مستقل او موصول کلام په ذريعه منحصر کول ، نو که چرے مخصص کلام نه وي په دې طور چه عقل يا حس يا عادت يا دوې په شان بل څيز ، نو دا به اصطلاحي تخصيص نه وي ، او عام به ظني نه وي او دغه شان که چرے مخصص مستقل کلام نه وي ، بلکه د غاية ، يا شرط يا استثنئ يا صفت (چه د دې تفصيل راروان دے) په ذريعه وي ، او دغه شان که چرے موصول نه وي ، بلکه متراخي وي نو دې ته به دَ تخصيص نوم نه شي ورکولے ، بلکه دا به نسخ وي ، چه د هغې بيان راروان دے ، او علماءُ هم د اسي ويلي دي ،

او د امام شافعي رحمة الله عليه په نزد هر يو نوم تخصيص دے ، ځکه چه دَ دوي په نزد د عام خاص کول مطلقاً په بعضو افرادو منحصر کولو ته وائي او ډير خلق زمونږ په نزد هم مجازاً په متراخي کلام د تخصيص اطلاق کيږي ،

**تشريح :-** شارح فرمائي چه د عام دوه قسمه دي . (۱) عام مخصوص منه البعض (۲) عام غير مخصوص منه البعض . مصنّف د عام غير مخصوص منه البعض د بيان نه پس د دې ځائے نه عام مخصوص منه البعض بيانوي ، نو د عام مخصوص منه البعض په باره کښې درے (۳) مذهبونه او د هغې دليلونه ذکر شوي دي او د هر مذهب مثال د پاره يو فقهي مسئله هم ذکر کړے ده نو اوّل مذهب بيان کولو سره ئې د فرمائيل چه عام چه قطعي الدلالت وي ، که په دې پورے چرته يو مخصص معلوم المراد يا مجهول المراد پيوست شي ، نو د عام قطعي الدلالت نه پاتې کيږي ، خو په دې باندې عمل کول واجب وي ، يعنې د دې نه استدلال (په دې دليل نيول) نه ساقطيږي ، لکه څنګه چه دَ ظني دليلو يعنې د خبر واحد او قياس هم دغه شان دے شارح وائي چه عوړه مذهب هم دا دے ، او د تخصيص اصطلاحي تعريف دا دے چه عام په خپلو بعضو افرادو باندې په مستقل او موصول کلام سره منحصر شي ، يعنې د مستقل او موصول کلام په ذريعه د عام بعضے افراد خارج ول او بعضے د دې لاندې پريخودل تخصيص دے ، مستقل کلام هغے کلام دے چه مفيد د پاره دحکم وي ، او د حکم په مفيد کيدلو کښې د چا محتاج نه وي ، او د موصول کلام نه مراد دا دے چه د عام او مخصص دوا ړو تلفظ په يو ځل وکړے شي ، او که چرے دَ عام تلفظ په يو ځل وکړے شي او د مخصص تلفظ په

دویم حل وکړے شی نو دا به اصطلاحًا تخصیص نه وی، بلکه نسخ به وی، شارح د تخصیص د تعریف د قید د دو فائدے بیانوی، او فرمائی چه که مخصص بالکل کلام نه وی بلکه عقل وی یا حس وی یا عادت وی، یا بعض افراد ناقص وی، یا زائد وی، نو په دی ټولو صورتونو کښې به تخصیص اصطلاحی نه وی، یعنی که چرے یو عام کښې د عقل په ذریعه تخصیص وی نو دا به اصطلاحی تخصیص نه وی، مثلاً د دی آیت "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" (یعنی الله د هر څیز پیدا کوونکے دے) کښې كُلِّ شَيْءٍ عام دے، لیکن د عقل په ذریعه د معلومیږی چه د كل شئ نه مراد د الله نه علاوه دی۔ نو د لته د عقل په ذریعه الله د كُلّ شَيْءٍ نه خارج کول۔ دی ته به اصطلاحی تخصیص نه ویلے کیږی،

د غه شان د تکلیفیه ،حکمونو نه نابالغه او مجنونان د عقل په ذریعه خارجول اصطلاحی تخصیص نه دے، مثلاً په دی آیت" وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ" کښې لفظ د "الناس" ټولو انسانانو ته عام دے، لیکن د عقل په ذریعه نابالغه ماشومان او مجنونان (لیونی) د دی نه خارج کړے شوے دی، نو دا خارجول به اصطلاحی تخصیص نه وی، د غه شان د حس په ذریعه بعض افراد خاص کول هم اصطلاحی تخصیص نه دے، لکه أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ " یعنی هغې ته هر څیز ورکړے شوے دے، دا جمله هُدْ هُدْ د بلقیس په حقله سلیمان علیه السّلام ته وئیلے وه چه هغه ښځه یعنی بلقیس په سبا قوم باندی بادشاهی کوی او هغې ته هر څیز ورکړے شوے دے، دلته د كُلّ شَيْءٍ لفظ عام دے، خو حس او حواسو په ذریعه دا خبره ثابته ده، چه د دنیا یو انسان ته هم د دنیا د هر هر څیز مالك نه دے جوړ شوے، داسی ډیر څیزونه به وو، چه بلقیس ته به حاصل نه وو، خو بیا هم په عرف کښې د چا بادشاهی بیانولو د پاره د ویلے شی، چه هغه خو بادشاه دے هر څیز ورته حاصل دے حال دا وی چه ډیر څیزونه ورته نه دی حاصل، بهرحال دلته هم په "من کل شئ" کښې د حس او حواسو په ذریعه تخصیص شوے دے، خو دیته به اصطلاحًا تخصیص نشی ویلے کیدے، او په عادت سره هم د عام نه بعضے افراد خارج کول هم اصطلاحی تخصیص نه دے، مثلاً یو کس وائی چه " والله لا اکل راسا" چه په خدائے نه به سرنه خورم، نو عادتًا به دا په متعارف سرونو باندی محمول وی، یعنی د چیلئ، غوا، میښے او د اوبن په سر به محمول وی، او د ملخ په شان څناور د په سرونو به محمول نه وی، نو

لفظ د "راس" چه عام دے، ددی نه د عادت او عرف په ذریعه بعض سرونه خاص کول اصطلاحی تخصیص نه دے، د غه شان د بعضو افرادو د ناقص کیدو په وجه د عام نه خارجیدل یعنی اصطلاحی تخصیص نه دے، لکه چه څوک ووائی چه مملوک لی حُرٌّ - زما هر مملوک آزاد دے، په دی به مکاتب نه آزادیږی، ځکه چه په مکاتب کښی د مولی ملک ناقص وی، ځکه چه مکاتب رقبةً خو مملوک وی، لیکن یداً او تصرفاً مملوک نه وی،

او د بعضو افرادو د زیاتی کیدو په وجه د عام نه خارجیدل هم اصطلاحی تخصیص نه دے، مثلاً څوک ووائی چه وَاللّٰهُ لَا اٰکُلُ فَاکِهَةً، په خدائے چه زه به فاکهه نه خورم او څوک نیت و نکړی، نو دا قسم به چوارو ته شامل نه وی، سره ددی نه چه چوارے عرفاً او لغتاً فاکهه ده خو دی کښی تفکه یعنی د تلذذ نه زیاته معنیٰ بر ته ده یعنی د خوراک (رغزائیت) کیدل، دی وجه نه د زیاتی معنیٰ په وجه چوارو د فاکهې (د لفظ عام) نه خارجیدل به هم اصطلاحی تخصیص نه وی،

بهرحال د غیر کلام یعنی عقل و غیره په ذریعه که تخصیص شوی وی نو دا به اصطلاحی تخصیص نه وی، او ددی تخصیص په وجه به عام ظنی کیږی هم نه - صاحب د نور الانوار وائی چه که چرے تخصیص د کلام په ذریعه شوے وی خو دا کلام مستقل نه وی، یعنی د حکم مفید نه وی، نو دیته به هم اصطلاحی تخصیص نه شی و ئیلے کیدے، مثلاً د غایت په ذریعه تخصیص شوے وی، لکه په "اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ" کښی لفظ د "صیام" شپے او ورځے دواړو ته عام دے، لیکن غایت یعنی د اِلَى اللَّيْلِ په ذریعه روژه د ورځے سره خاص کړے شوه، او شپه د روژے نه خارج کړے شوه، نو دا اصطلاحی تخصیص نه دے،

د غه شان که د شرط په ذریعه تخصیص وشی نو دا به هم اصطلاحی تخصیص نه وی لکه په "اَنْتِ طَالِقٌ ان دخلت الدار" کښی انت طالقٌ عام په دی شان که چرے ان دخلت الدار نه وے و ئیلے شوے نو په ښځے به د کلام د وخت نه طلاق واقع شوے، لیکن ان دخلت الدار طلاق د کور د داخلیدو د وخت سره خاص کړے شے د غه شان که د استثنیٰ په ذریعه تخصیص شوے وی، نو دا به هم اصطلاحی تخصیص

نه وي، بلکه په "جَآءَ نِي الْقَوْمُ اِلَّا زَيْدًا" کښې لفظ د قوم عام دے لیکن د الّا حرف استثنیٰ په ذریعه د قوم دا فرادو د راتلو نه د زید راتلل خارج کړے شو،
د غه شان که د صفت په ذریعه تخصیص شوے وي، نو دا به هم اصطلاحي تخصیص نه وي، لکه په حدیث "فِي الْاِبِلِ السَّائِمَةِ الزَّکٰوة" کښې لفظ "ابل" عام دے، لیکن د سائمۃ (یعنې په خریدلو چه ځان ساتي) صفت په ذریعه غیر سائمۃ اوښان ترې خارج شو،
مُحَشِّي وائي چه غیر مستقل کلام په ذکر شو څلورو ځیزونو غایت وَ غیره کښې منحصر کول صحیح نه وي، ځکه یو پنځم قسم بدل البعض دے، لکه په "جَآءَنِي الْقَوْمُ اَکْثَرُهُمْ" کښې "قوم" عام دے، خو د بدل البعض، یعنې لفظ د اَکْثَرُهُمْ په راتلو سره بعض افراد ددې نه خارج شو، او دا هم اصطلاحي تخصیص نه دے، اشاعره وائي چه که چرے مُخَصِّص کلام هم وي او مستقل هم وي خو د عام سره متصل نه وي، بلکه متراخي وي، یعنې اوّل د عام تلفظ شوے وي، بیا په دویمه مرتبه کښې د مُخَصِّص تلفظ شوے وي، نو دا هم اصطلاحًا تخصیص نه دے بلکه دا نسخ ده، ځکه چه د تخصیص د پاره په اوّل امر کښې د عام نه د بعضے افرادو اراده کول ضروري وي، او په نسخ کښې د اوّل نه د عام د ټولو افرادو اراده کولے شي بیا به د بعضو افرادو حکم اوچت کړے شي، او د غیر موصول کلام کیدو په وخت هم د غه شان صورت جوړیږي، نو دې وجه نه دا به هم تخصیص نه وي او نسخ به وي، د احنافو علماؤ دا سې و یُلے دي، هسې خوبه ددې پوره تفصیل راتلونکي صفحات کښې راشي،

حضرت امام شافعي رح فرمائي چه مُخَصِّص که کلام وي که نه وي، او مستقل وي دا کلام او که نه وي، او متصل وي یا منفصل (جدا) نو په دې ټولو صورتونو کښې دیته تخصیص ویُلے شي، ځکه چه د امام شافعي رح په نزد د تخصیص تعریف دا دے چه عام مطلقًا ددې په بعضے افرادو باندې منحصر کول یعنې په بعض افرادو باندې دا منحصر کول که د غیر کلام په ذریعه وي یاد کلام په ذریعه، او که د مستقل کلام په ذریعه وي، یاد غیر مستقل کلام په ذریعه وي، او دا متصل کلام وي، یا منفصل وي،
مُلَّا جیُونْ رحمة الله علیه دو یُل چه د یرځله زمونږ د احنافو په نزد هم په متراخي

باندی مجازاً د تخصیص اطلاق کولے شی، لکه چه وئیلے شی چه فلانکے ایت په فلانکی ایت نه خاص کړے شوے دے، حال دا دی چه خاص کوونکی (مخصص) د اول ایت سره متصل نه وی، او دغه شان کتاب الله په سُنّت رسول الله سره خاص کړے شوے دے، حال دا دے چه په دی دواړو کښې تراخی ده۔

وَنَظِيْرُ الْخُصُوْصِ الْمَعْلُوْمِ وَالْمَجْهُوْلِ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَاِنَّ الْبَيْعَ لَفْظٌ عَامٌّ لِدُخُوْلِ لَامِ الْجِنْسِ فِيْهِ وَقَدْ خَصَّ اللّٰهُ مِنْهُ الرِّبٰوا وَهُوَ فِى اللُّغَةِ الْفَضْلُ وَلَمْ يُعْلَمْ اَىُّ فَضْلٍ يُرَادُ بِهٖ لِاَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا لِلْفَضْلِ فَهُوَ حِيْنَئِذٍ نَظِيْرُ الْخُصُوْصِ الْمَجْهُوْلِ ثُمَّ بَيَّنَهُ النَّبِىُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا فَهُوَ حِيْنَئِذٍ نَظِيْرُ الْخُصُوْصِ الْمَعْلُوْمِ وَلٰكِنْ لَمْ يُعْلَمْ حَالُ مَا سِوَى الْاَشْيَاءِ السِّتَّةِ الْبَتَّةَ وَلِهٰذَا قَالَ عُمَرُ رضی اللہ عنہ خَرَجَ النَّبِىُّ عَنَّا وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا اَبْوَابَ الرِّبٰوا اَىْ بَيَانًا شَافِيًا فَاحْتَاجُوْا اِلَى التَّعْلِيْلِ وَالْاِسْتِنْبَاطِ فَعَلَّلَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رحمہ اللہ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَالشَّافِعِىُّ رحمہ اللہ بِالطُّعْمِ وَالثَّمَنِيَّةِ وَمَالِكٌ رحمہ اللہ بِالْاِقْتِيَاتِ وَالْاِدِّخَارِ فَعَمِلَ كُلٌّ بِمُقْتَضٰى تَعْلِيْلِهٖ فِىْ تَحْرِيْمِ اَشْيَاءَ وَتَحْلِيْلِ اَشْيَاءَ عَلٰى مَا يَاْتِىْ فِىْ بَابِ الْقِيَاسِ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

**ترجمہ:** او د معلوم مخصّص او مجهول مخصّص مثال د باری تعالىٰ دا قول، وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا، دے، ځکه چه "اَلْبَيْعَ" عام لفظ دے، ځکه چه په دی لام جنس داخل دے، ددی نه الله تعالىٰ ربوا خاص کړی ده، او په لغت کښې ربوٰ د فضل (زیاتی) په معنیٰ ده، او دا معلومه نړده چه کوم زیاتے والے مراد دے، ځکه چه بیع د زیات والی د پاره مشروع ده، نو په دی وخت کښې دا د مجهول مخصّص مثال دے، بیا دا رسول اکرم صلی الله علیه وسلم بیان کړی دی، چه غنم د غنمو په بدله وربشے د وربشو په بدله، چوارے د چوارو

په بدله مالګه د مالګې په بدله، سره (سونا) د سرو په بدله، سپین زر (چاندي) د سپین زرو په بدله، پوره په پوره او سر په سر، او س به چه څوک خرڅوي او زیاتي راوړي نو دا سود ده، دې وخت کښې دا د معلوم مخصّص مثال دے، لیکن ذکر شوو شپږ څیزونو نه علاوه د نورو حال معلوم نه شو، دې وجه نه حضرت عمرؓ فرمائي چه حضورؐ زمونږ د خوا نه لاړو، حال دا دے چه هغوي زمونږ په مخکښې د ربو د بابونو تفصیل بیان ونکړو، نو ائمه حضرات د تعلیل او استنباط طرفته محتاج شو، نو امام ابوحنیفهؒ قدر او جنس علت جوړ کړو او امام شافعيؒ طعم او ثمنیت او امام مالکؒ اقتیات او ادخار، نو د اشیاء و د حلال والي او حرام والي په حقله هر یو امام د خپل تعلیل مطابق عمل وکړو، د دې تفصیل سره بیان به انشاءالله په باب القیاس کښې راشي،

**تشریح:-** شارح د نور الانوار ملا جیون رحمه الله تعالیٰ فرمائي چه د معلوم مخصّص او مجهول مخصّص مثال د الله تعالیٰ دا قول دے، اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا په دې شان چه په آیت کښې لفظ د "البیع" د لام جنسي په وجه عام دے، یعني علی الاطلاق هر قسم بیعه حلاله ده، خو د حَرَّمَ الرِّبٰوا په ذریعه الله تعالیٰ د ربوا بیعه خاص کړے ده، یعني د ربوا بیعه حلاله نه ده، بلکه حرامه ده، او په لغت کښې د ربوا معنی فضل او زیادت راځي، او دا معلومه نه ده چه په حرم الربوا کښې کوم زیادت مراد دے ځکه چه بیعه هم د زیادت والي او نفعې د پاره مشروع ده، نو دې وجه نه دا فضل او زیادت والے به مجهول وي، او د حَرَّمَ الرِّبٰوا بیان دراتلو نه مخکښې دا به د مجهول مخصّص مثال وي، بیا حضور صلی الله علیه وسلم څه لږ تفصیل غوښتے وفرمائیلو او په شپږ څیزونو غنم، وربشې، چوهاره، مالګه، د سرو زرو او سپین زرو په حقله ئے دا بیان وکړو، چه د دې څیزونو بیعه که چرے د دې په جنس سره وکړے شي، مثلاً د غنمو بیعه د غنمو په عوض نو د دواړو عوضونو د وزن او کیل په ذریعه په مقدار (اندازه) کښې برابر دل شرط دي، لکه څنګه چه "مِثْلًا بِمِثْلٍ" نه ظاهریږي، او په دواړو عوضونو د عقد په مجلس قبضه کول هم شرط دے، لکه چه د "یَدًا بِیَدٍ" نه ظاهریږي، بهرحال

د دی حدیث نه د ذکر شوو شپږ(۶) څیزونو په حقله معلومه شوه چه د فضل نه مراد د کیل یا وزن په ذریعه په مقدار کښې زیات والے دے، یعنی په ذکر شوی شپږ څیزونو کښې د مقدار زیات والی نوم فضل او ربو دے، او دا حرام ده، نو د دی حدیث د بیان واقع کیدلو نه پس به "حَرَّمَ الرِّبٰوا" د "اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ" د پاره د معلوم مخصص مثال وی،

شارحؒ وائی چه په حدیث کښې صرف د شپږو څیزونو ذکر دے، دی وجه نه د دی شپږو نه علاوه د نورو علم په یقینی طور معلوم نه شو، د غه وجه ده چه حضرت عمرؓ د حضور صلی الله علیه وسلم د وفات نه پس فرمائیلی وو، چه حضورؐ لاړو او حال دا دے چه د ربا مسئلہ د پوره وضاحت سره نه ده بیان شوے، د ربا د مسئلے د داسی بے تفصیله پاتی کیدو په وجه ائمه حضراتو د ربا د علت استنباط او استخراج کړے دے، نو حضرت امام ابو حنیفه رحمه الله تعالیٰ و فرمائیل چه د ربا علت قدر (کیل او وزن) مع الجنس دے، یعنی که جنس د کیل سره جمع شی، یا د وزن سره جمع شی، نو ربا او فضل (زیاتی) به حرام وی، او امام شافعیؒ و فرمائیل چه د ربا علت په مطعوماتو (کوم څیزونه چه خوړل شی) کښې طعم دے، او په سرو سپینو کښې ثمنیت، نو اوسپینه د اوسپینې په عوض متفاضلاً خرڅول د امام شافعیؒ په نزد خو جائز دی، ځکه دی صورت کښې نه طعم شته او نه ثمنیت، لیکن د احنافو په نزد جائز نه وی، ځکه چه اوسپینه د موزوناتو نه ده لهٰذا د ربا علت قدر (وزن) مع الجنس موجود دے، او دیوه هګۍ (انډه - Egg) د دوو(۲) هګو په بدله کښې خرڅول زمونږ په نزد خو جائز دی، ځکه چه په هګو کښې کیل او وزن موجود نه دے لیکن د امام شافعیؒ په نزد جائز نه دی، ځکه چه د دوی په نزد د ربا علت چه طعم دے، هغه موجود دے، او امام مالکؒ و فرمائیل چه د ربا علت اقتیات او ادخار دے، یعنی چه کوم څیزونه خوړلے شی او کوم چه ذخیره کولو سره کیښودلے شی نو په دی کښې به ربا حرامه دی، باقی کښې به نه وی، نو خټکے (تربوز) وغیره چه وچ کولو سره نه شی ذخیره کولے نو که په دے کښې د جنس اتحاد هم وی بیا به هم د امام مالکؒ په نزد یو خټکے د دوو(۲) خټکو په عوض خرڅول جائز وی، بهرحال کله چه

دَ فقهي ائمه وود رباره د علت استخراج وکړو نو هر یو امام به د خپل علت مطابق عمل کوي، د دې پوره تفصیل به انشاء الله په باب القیاس کښې راشي، او که فوري ضرورت وي نو اشرف الهدایه جلد (۸) د باب الربا په شروع کښې وګوري، راقم هلته دا مسئله د پوره شرح او تفصیل سره لیکلې ده،

عَمَلًا بِشِبْهِ الاستثناء وَالنَّسْخِ تَعْلِيلٌ لِلْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ وَبَيَانُهُ اَنَّ دَلِيلَ التَّخْصِيصِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَحَرَّمَ الرِّبٰوا يُشْبِهُ الْاِسْتِثْنَاءَ بِاعْتِبَارِ حُكْمِهِ وَهُوَ اَنَّ الْمُسْتَثْنٰى كَمَا لَمْ يَدْخُلْ فِيمَا قَبْلُ كَذٰلِكَ الْمَخْصُوصُ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ الْعَامِّ وَيُشْبِهُ النَّاسِخَ بِاعْتِبَارِ صِيغَتِهِ وَهُوَ اَنَّ صِيغَتَهُ مُسْتَقِلَّةٌ كَالنَّاسِخِ فَيَجِبُ عَلَيْنَا اَنْ نُرَاعِيَ كِلَا الشِّبْهَيْنِ وَنُوَفِّرَ حَظَّ كُلٍّ مِنْهُمَا تَقْدِيرِيَّ كَوْنِ الْخُصُوصِ مَعْلُومًا وَمَجْهُولًا لَا اَنْ نَقْتَصِرَ عَلَى الشِّبْهِ الْاَوَّلِ كَمَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ اَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّانِي وَلَا اَنْ نَقْتَصِرَ عَلَى الشِّبْهِ الثَّانِي كَمَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ اَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّالِثِ فَقُلْنَا اِذَا كَانَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ مَعْلُومًا فَرِعَايَةُ شِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي اَنْ يَبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا عَلٰى حَالِهِ لِاَنَّ الْمُسْتَثْنٰى اِذَا كَانَ مَعْلُومًا كَانَ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ فِي الْاَفْرَادِ الْبَاقِيَةِ عَلٰى حَالِهِ وَرِعَايَةُ شِبْهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِي اَنْ لَا يَصِحَّ الْاِحْتِجَاجُ بِالْعَامِّ اَصْلًا لِاَنَّ النَّاسِخَ مُسْتَقِلٌّ وَكُلُّ مُسْتَقِلٍّ يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ وَاِنْ لَمْ يَقْبَلِ النَّاسِخُ بِنَفْسِهِ التَّعْلِيلَ لِئَلَّا تَلْزَمَ مُعَارَضَةُ التَّعْلِيلِ النَّصَّ وَاِذَا قُبِلَ التَّعْلِيلُ فَلَا يُدْرٰى كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيلِ وَكَمْ بَقِيَ فَيَصِيرُ مَجْهُولًا وَجَهَالَتُهُ تُؤَثِّرُ فِي جَهَالَةِ الْعَامِّ فَلِرِعَايَةِ الشِّبْهَيْنِ جَعَلْنَا الْعَامَّ بَيْنَ بَيْنَ وَقُلْنَا لَا يَبْقٰى قَطْعِيًّا وَلٰكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ وَاِذَا كَانَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ مَجْهُولًا فَيَنْعَكِسُ الْمَعْلُومُ يَعْنِي اَنَّ رِعَايَةَ شِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي اَنْ لَا يَصِحَّ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ اَصْلًا لِاَنَّ الْجَهَالَةَ الْمُسْتَثْنٰى تُؤَثِّرُ فِي جَهَالَةِ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ وَالْمَجْهُولُ لَا يُفِيدُ شَيْئًا وَرِعَايَةُ شِبْهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِي اَنْ يَبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا

لِاَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُوْلَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهٖ فَلِرِعَايَةِ الشَّبَهَيْنِ جَعَلْنَا الْعَامَّ هٰهُنَا اَيْضًا بَيْنَ بَيْنَ وَقُلْنَا لَا يَبْقٰى قَطْعِيًّا وَلٰكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهٖ۔

**ترجمہ:** ددی دپاره چه داستثناء او نسخ په مشابهت عمل وشي دا مختار مذهب علت دے، ددی دلیل دا دے چه د تخصیص دلیل (مخصص) یعنی د باری تعالی قول "وحرم الربوا" دخپل حکم په اعتبار سره داستثناء مشابه دے، او هغه داچه خرنګه مستثنیٰ په ما قبل کښی داخله نه وی دغه شان مخصوص هم په عام کښی داخل نه وی، او دخپلے صیغے په اعتبار سره د ناسخ سره مشابه دے، او هغه دا سی چه د مخصص صیغه داسی مستقل ده، خرنګه چه د ناسخ صیغه مستقل وی، نو په مونږ د دواړو مشابهتونو خیال ساتل ضروری دی، او د مخصص د معلوم او مجهول کیدو په صورتونو کښی هر یو مشابهت ته پوره پوره حصه ورکول ضروری وی، داسی نه چه مونږ صرف په اول مشابهت اکتفاء وکړو څنګه چه دویم مذهب والا په دی اکتفاء کړیده، نو مونږ داوویل چه د خصوص دلیل (مخصص) معلوم وی نو داستثناء د مشابهت رعایت داغواړی چه عام دی په خپل حال باندی باقی وی څکه چه کله مستثنیٰ معلومه وی، نو مستثنیٰ منه په باقیه افرادو کښی په خپل حال وی، او د ناسخ د مشابهت رعایت ددی خبری غوښتنه کوی چه د عام نه استدلال کول دی هم صحیح نه شی، څکه چه ناسخ مستقل وی او هر مستقل تعلیل قبلوی، داخبره ده چه ناسخ فی نفسه تعلیل نه قبلوی، چه د نص سره دی د تعلیل معارضه لازمه نشی، او هر کله چه ناسخ تعلیل قبلوی نو دامعلومه نه ده چه د تعلیل په وجه څومره افراد به خارج کولے شی، او څومره به باقی وی نو مخصص به مجهول شی، او ددی جهالت به د عام په جهالت کښی مؤثر وی، نو د دواړو مشابهتونو په رعایت کولو سره مونږ د عام په مینځ مینځ (بین بین) کښی کړو، او مونږ داووے چه عام خو یه قطعی باقی نه شی، لیکن ددی به به استدلال صحیح وی، او کله چه د خصوص دلیل (مخصِّص) مجهول وی، نو د معلوم بر عکس به

به وی، یعنی د استثناء سره د مشابهت رعایت د دې تقاضا کوی چه د علم نه استدلال کول بالکل صحیح نه شی، ځکه چه د مستثنیٰ جهالت مؤثر وی د مستثنیٰ منه په جهالت کښې او مجهول دځه څیز فائده نه وی کوی او د ناسخ سره د مشابهت رعایت د دې تقاضا کوی چه عام دې قطعی وی، ځکه چه مجهول په خپله ساقط وی، نو د دواړو مشابهتو نو د رعایت په وجه مونږ دلته عام بین بین کړو، او مونږ دا ووئیل چه عام خو به قطعی نه وی لیکن د دې نه به استدلال صحیح وی،

**تشریح:-** شارح وائی چه د متن عبارت عَمَلاً لِشِبْهِ الاستثناء والنسخ د اوّل مذهب (کوم چه زمونږ په نزد غوره او ښه دے) دلیل دے، د دې دلیل حاصل دا دے، چه د خصوص دلیل یعنی مخصص یعنی د خدائے جل شانهٔ دا قول حَرَّمَ الرِّبٰوا دخپل حکم په اعتبار سره د استثناء مشابه دے، او د خپلې صیغې په اعتبار سره د ناسخ مشابه دے، د حکم په اعتبار سره د استثناء مشابه ځکه دے چه څرنګ مستثنیٰ په خپل صدر د کلام یعنی د مستثنیٰ منه په حکم کښې داخله نه وی، د غه شان مخصوص (کوم افراد چه خاص کړے شوے وی) د عام په حکم کښې و نه داخلیږی، او مخصص د صیغې په اعتبار سره د ناسخ مشابه ځکه دے چه څرنګه د ناسخ صیغه مستقل وی د غه شان د مخصص د صیغې مستقل کیدل هم ضروری دی،

بهر حال هر کله چه مخصص د استثناء او ناسخ دواړو سره مشابه دے، نو په مونږ به باندې د دواړو مشابهتو نو عمل کول لازم دی، او مخصص که معلوم وی، یا مجهول وی دواړو صورتونو کښې به دواړو مشابهتو نو ته پوره پوره حق ورکولے شی، نه به صرف د استثناء په مشابهت اکتفاء کوو، لکه څنګه چه د دویم مذهب والو (چه دا وائی چه عام مخصوص منه البعض د استدلال قابل نه باتې کیږی) صرف د استثناء په مشابهت باندې اکتفاء کړے ده او نه صرف د ناسخ په مشابهت باندې اکتفاء کوو، لکه څرنګه چه د دریم[۳] مذهب والو (چه دا وائی چه د تخصیص نه پس عام هم قطعی وی) صرف د ناسخ په مشابهت اکتفاء کړے ده، -
بهر حال هر کله چه زمونږ په نزد چه د استثناء او ناسخ دواړو د مشابهت رعایت کول ضروری دی، نو مونږ دا ووئیل چه د خصوص دلیل یعنی مخصص که معلوم وی

نو د استثناء د مشابهت تقاضه داده چه د عام د تخصیص نه پس هم د غه شان قطعی الدّلالت پاتی وی څنګه چه د تخصیص نه مخکښې قطعی الدلالت وو، ځکه چه که مستثنیٰ معلوم وی نو مستثنیٰ منه په خپل باقی افرادو کښې په خپل حال قطعی الدلالت پاتی وی، نو د غه شان کله چه مخصوص (کوم افراد چه خاص کړے شوے وی) معلوم وی نو عام به په خپلو باقی افرادو کښې قطعی الدلالت وی،

او د ناسخ سره د مشابهت د رعایت تقاضه داده چه د تخصیص کولو نه پس دی عام د استدلال قابل پاتی نه شی، ځکه چه ناسخ مکمل مستقل وی، او هر مکمل مستقل علت قبلوی، ځکه چه په شرعیه احکامو کښې اصل داده چه هغه معلّل وی، بهر حال کله چه هر معلّل مستقل علت قبلوی او ناسخ هم مکمل مستقل دے، نو ناسخ به هم علت قبلوی، او مخصِّص خود ناسخ مشابه دے، دی وجه نه مخصِّص به هم تعلیل قبلوی، او کله چه مخصِّص تعلیل قبلوی یعنی د علت د وجه نه تخصیص وی، نو بیا به دا معلومه نه وی چه د علت په وجه د عام نه څومره افراد خارج شول او څومره پکښې باقی دی، او هر کله چه دا نه معلومیږی نو خصوص دلیل یعنی مخصِّص به مجهول وی، او د مخصّص جهالت د عام په جهالت کښې مؤثر وی، یعنی د مخصِّص په مجهول کیدو به عام هم مجهول شی، او د مجهول شی نه استدلال کول ساقط کیږی لهٰذا د تخصیص نه پس به د عام نه استدلال کول هم ساقط شی،

الغرض د معلوم مخصَّص د استثناء مشابه کیدل د دی خبرے تقاضه کوی، چه عام دی د تخصیص نه پس قطعی الدّلالت باقی وی، او د ناسخ مشابه کیدل د دی خبرے تقاضه کوی، چه عام دی د تخصیص نه پس د استدلال قابل هم پاتی نه شی، نو موږ د دواړو مشابهتونو په رعایت کولو سره عام مخصوص منه البعض بین بین کړو، او موږ دا ووئیل چه د تخصیص نه پس به عام قطعی الدلالت خو نه وی خو د دی سره د دی نه استدلال کول او دا په حجّت کښې پیش کول به صحیح نه وی، او په دی به عمل کول واجب وی،

صاحب د نور الانوار وائی چه د ناسخ صیغه مستقل وی، نو ځکه دا د صیغے د استقلال په اعتبار سره تعلیل قبلوی، لیکن د خپل حکم په اعتبار سره تعلیل نه قبلوی ځکه چه د

ناسخ حکم دادے چه د ثبوت نه پس یو حکم لره د معارضے په اعتبار او چتول، او تعلیل خو د نص نه کمتر وی، دی وجه نه به تعلیل د نص معارض نه وی، او هر کله چه تعلیل د نص معارض نه شی کیدے، نو دا به نص منسوخ کولے هم نه شی، او هر کله چه تعلیل نص لره نه شی منسوخ کولے، نو ثابته شوه چه ناسخ بنفسه یعنی په اعتبار د حکم تعلیل نه قبلوی، دا خبره شارح رح و فرمائیله چه ناسخ د صیغے په اعتبار سره د مستقل کیدو په وجه تعلیل قبلوی، علاوه د دی نه چه بنفسه تعلیل نه قبلوی دی د پاره چه د تعلیل د نص سره معارضه لازمه نه شی،

ملاجیون رح و فرمائیل چه مخصّص که مجهول وی، نو د استثناء مشابهت د دی خبری تقاضا کوی، چه د تخصیص نه پس دی د عام نه بالکل استدلال کول صحیح نه شی، ځکه چه د مستثنیٰ جهالت د مستثنیٰ منه په جهالت کښی مؤثر وی، یعنی د مستثنیٰ د مجهول کیدو په وجه مستثنیٰ منه هم مجهول کیږی، او مجهول د هیڅ شی فائده نه ورکوی، نو دغه شان د مخصّص په مجهول کیدو سره عام کوم چه مخصوص منه دے، دا به هم مجهول شی، او مجهول د څه شی فائده نه ورکوی، لهذا د تخصیص نه پس به عام هم د حکم د پاره مفید نه وی، او د دی نه استدلال کول به صحیح نه وی، او د ناسخ سره مشابهت د دی خبری تقاضه کوی، چه د تخصیص نه پس دی د عام قطعیت په خپل حال باقی وی، ځکه چه مجهول ناسخ په خپله ساقطیږی، نو دغه شان مجهول مخصّص به هم په خپله ساقط شی، او عام به په خپل حال یعنی په قطعیت باقی وی، بهرحال د مخصّص د مجهول کیدو په صورت کښی د استثناء مشابهت د اتفاضم کوی، چه عام په خپل حال قطعی باقی شی، نو دی د پاره موږ د دواړو په مشابهت عمل وکړو، او عام مخصوص منه البعض مو بین بین حساب کړو، او دا مو ووئیل چه عام د تخصیص نه پس قطعی خو نه وی لیکن د دی نه استدلال کول صحیح وی،

(۲)
د مختار مذهب په دلیل باندی یو اعتراض دے، او هغه دا چه که چرته د دوو قیاسونو په مینځ کښی تعارض راشی، نو مجتهد له دا اختیار وی، چه په دی کښی په کوم قیاس غواړی عمل وکړی، په دواړو عمل کول ضروری نه دی، دلته هم د قیاس علی الاستثناء او د قیاس علی الناسخ په مینځ کښی تعارض موجود دے، لهذا د دے نه په

يو قياس باندې عمل کول مناسب دی، ځکه چه د دوئيم او دريم مذهب والا په يو
يو قياس باندې عمل کړے دے، په دواړو باندې عمل کول مناسب نه دی، ځکه چه
احناف کوی،

دلته جواب دا دے چه دا حکم په هغه قياس کښې دے کوم چه د اصول ثلثه
(کتاب الله، سنت رسول الله ﷺ، اجماع امّت) نه مستنبط وی، دا نه چه په قياس شبهی
کښې شرعی حجت نه دے، او دلته چه کوم قياس على الاستثناء او قياس على النسخ دے
نو دا شبهی قياس دے، هغه قياس نه دے، چه د اصول ثلثه نه مستنبط دے،

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدِهِمَا بِعَيْنِهِ وَسَمَّى ثَمَنَهُ تَشْبِيهٌ لِدَلِيلِ الْخُصُوصِ الْمَذْكُورِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ أَيْ صَارَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ عَلَى هٰذَا الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ نَظِيرُ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ الْفِقْهِيَّةِ وَهِيَ أَنْ يُعَيِّنَ الْخِيَارَ فِي أَحَدِ الْعَبْدَيْنِ الْمَبِيعَيْنِ وَيُسَمِّي ثَمَنَهُ عَلَى حِدَةٍ وَ ذَالِكَ لِأَنَّ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ أَحَدُهَا أَنْ يُعَيِّنَ مَحَلَّ الْخِيَارِ وَيُسَمِّي ثَمَنَهُ وَالثَّانِي أَنْ لَا يُعَيِّنَ وَلَا يُسَمِّي وَالثَّالِثُ أَنْ يُعَيِّنَ وَلَا يُسَمِّي وَالرَّابِعُ أَنْ يُسَمِّيَ وَلَا يُعَيِّنَ فَالْعَبْدُ الَّذِي فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ فَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ يَكُونُ رَدُّ الْمَبِيعِ بِخِيَارِ الشَّرْطِ تَبْدِيلًا فَيَكُونُ كَالنَّسْخِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ يَكُونُ رَدُّهُ بَيَانَ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ فَيَكُونُ كَالْاِسْتِثْنَاءِ فَيَكُونُ كَالْمُخَصَّصِ الَّذِي لَهُ شِبْهٌ بِالْاِسْتِثْنَاءِ وَشِبْهٌ بِالنَّسْخِ فَرِعَايَةُ شِبْهِ النَّسْخِ تَقْتَضِي صِحَّةَ الْبَيْعِ فِي الصُّوَرِ الْأَرْبَعِ لِأَنَّ كُلًّا مِنَ الْعَبْدَيْنِ بِالنَّظْرِ إِلَى الْإِيْجَابِ مَبِيعٌ بِبَيْعٍ وَاحِدٍ فَلَا يَكُونُ بَيْعًا بِالْحِصَّةِ اِبْتِدَاءً بَلْ بَقَاءً وَرِعَايَةُ شِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي فَسَادَ الْبَيْعِ فِي الصُّوَرِ الْأَرْبَعِ لِجَعْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ فَلِرِعَايَةِ الشِّبْهَيْنِ قُلْنَا أَنْ عَلِمَ مَحَلَّ الْخِيَارِ وَثَمَنَهُ وَهُوَ الْمَذْكُورُ فِي الْمَتْنِ صَحَّ الْبَيْعُ لِشِبْهِ النَّاسِخِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ هٰهُنَا جَعْلُ قَبُولِ

مَالَيْسَ بِمَبِيْعٍ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْمَبِيْعِ كَمَا اُعْتُبِرَ اِذَا جَمَعَ بَيْنَ الْحُرِّ وَ الْعَبْدِ وَفَصَّلَ الثَّمَنَ لِاَنَّ الْحُرَّ لَمْ يَكُنْ مَحَلًّا لِلْبَيْعِ وَاشْتِرَاطُ قَبُوْلِهِ لَيْسَ مِنْ مُقْتَضِيَاتِ الْعَقْدِ وَفِيْ مَسْأَلَتِنَا الْعَبْدُ الَّذِيْ فِيْهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ فَلَا يَكُوْنُ ضَمُّهُ مُخَالِفًا لِمُقْتَضَى الْعَقْدِ وَلِاَنَّ جَهْلَ اَحَدِهِمَا اَوْ كِلَاهُمَا لَا يَصِحُّ لِشُبْهَةِ الْاِسْتِثْنَاءِ فَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ كِلَيْهِمَا يَصِيْرُ كَاَنَّهُ قَالَ بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِاَلْفٍ اِلَّا اَحَدَهُمَا بِحِصَّةٍ ذٰلِكَ وَذٰلِكَ بَاطِلٌ وَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ الْمَبِيْعِ يَصِيْرُ كَاَنَّهُ قَالَ بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِاَلْفٍ اِلَّا اَحَدَهُمَا بِخَمْسِمِائَةٍ وَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ الثَّمَنِ يَصِيْرُ كَاَنَّهُ قَالَ بِعْتُهُمَا بِاَلْفٍ اِلَّا هٰذَا بِحِصَّتِهِ مِنَ الْاَلْفِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ فِيْ هٰذِهِ الصُّوَرِ شُبْهَةُ النَّاسِخِ لِاَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُوْلَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهِ فَيَبْطُلُ شَرْطُ الْخِيَارِ وَيَلْزَمُ الْعَقْدُ فِي الْعَبْدَيْنِ وَهُوَ خِلَافُ مَا قَصَدَهُ الْقَائِلُ ۔

**ترجمہ:** نو دا اسے شوه لکه چه څوك د زرو (۱۰۰۰) روپو په عوض دوه غلامان په دې شرط باندې خرخ كړي، چه په دې دواړو كښې په يو معين غلام كښې خيار دے، او د دې غلام ثمن هم ذكر كړے شو، نو دا ذكر شوي خصوصيات دليل د فقهي مسئلے سره تشبيه ده، يعنې د هغه غوره مذهب په بناء باندې د خصوص دليل د دې فقهي مسئلے نظير دے او هغه دا دے چه په دوه خرڅ شوو غلامانو كښې په يو كښې خيار متعين شي ـ او د ده ثمن جدا ذكر شي دا ځكه چه دا مسئله څلور[۳] صورتونه لري، يو دا چه د خيار محل متعين وي او د ده ثمن هم ذكر وي، دويم دا چه نه محل د خيار معين وي، او نه ثمن ذكر وي، دريم دا چه د خيار محل معين وي، او ثمن مذكور نه وي، څلورم دا چه ثمن ذكر وي او محل د خيار معين نه وي، نو د غه غلام په كوم كښې چه خيار دے، دا په عقد كښې داخل دے، (ليكن) په حكم كښې داخل نه دے، نو د دې حيثيت نه چه غلام په عقد كښې داخل دے، نو د خيار شرط د وجه نه مبيع واپس كول په بدلول وي، لهٰذا

دا واپس کول به د نسخ په شان وی، او د دی حيثيت نه چه غلام په حکم کښې داخل نه دے، نو غلام واپس کول به د دی خبری بيان وی، چه داداخل نه دے، لهٰذا د خيار په وجه د غلام واپس کول به د استثناء په شان وی، نو دا مثال به د هغه مخصّص په شان وی، چه د استثناء او نسخ مشابه دے، نو نسخے ته شبه رعايت په خلور واړو صورتو کښې د بيع د صحيح کيدو تقاضه کوی، ځکه چه په دواړو غلامانو کښې د هر يو ايجاب ته که نظر وکړے نو هر يو د يو بيعے سره مبيع دے لهٰذا دا به ابتداءً بالحصه مبيع نه وی، بلکه بقاءً به وی، او د استثناء د شبهے رعايت کول په خلور واړو صورتو کښې د بيع د فاسد يدو تقاضا کوی، ځکه چه کوم څيز مبيع د قبلولو د پاره شرط شوے دے، نو د دواړو مشابهتونو په رعايت کولو سره مونږ ووے چه که چرے محل د خيار او د ثمن معلوم وی، او دا صورت په متن کښې هم ذکر دے، نو د ناسخ سره د مشابهت په وجه به بيع صحيح وی، او په دی ځائے کښې به د غير مبيع قبلول د مبيعے د قبلولو د پاره شرط منل معتبر نه وی، ځکه چه په هغے وخت کښې د دی اعتبار شوے دے چه کله بائع آزاد او غلام جمع کړی او د هر يو ثمن هم بيان کړی، دا ځکه چه آزاد د بيعے محل نه دے، او دده د قبلولو شرط د عقد د مقتضيا تو نه دے، او زمونږ په مسئله کښې هغه غلام په کوم کښې چه خيار دے، په عقد کښې داخل دے نو ځکه د دی يو ځائے کول او ملاؤول د عقد د مقتضٰی مخالفت نه دے، او که په دی دواړو کښې يو يا دواړه مجهول وی، نو د استثناء د شبهے د وجه نه به بيع صحيح نه وی نو د دواړو د مجهول کيدو په صورت کښې به داسی شی لکه چه بائع داسی ووئيل چه ما دا دواړه غلامان د زرو (۱۰۰۰) روپو په عوض کښې خرڅ کړه، خو په دی دواړو کښې يو دده د حصے په عوض او دا باطله ده، او د مبيع د مجهول کيدو په صورت کښې به داسی شی لکه چه هغه ووئيل چه ما دا دواړه غلامان د زرو (۱۰۰۰) روپو په عوض کښې خرڅ کړه، خو په دی کښې يو د پنځه سوو (۵۰۰) په عوض، او د ثمن د مجهول کيدو په صورت کښې به داسی شی چه لکه دده ووئيل چه ما دا دواړه د زرو روپو په عوض کښې خرڅ کړه، خو دا د زرو د حصے په عوض، او په دی صورتو نو کښې د ناسخ د شبه اعتبار نه دے شوے، ځکه چه مجهول ناسخ په خپله ساقطيږی، لهٰذا د خيار شرط به باطل شی، او عقد به په دواړو غلامانو کښې لازم شی حال دا دے چه دا د قائل

(بائع) د مقصود خلاف دہ،

**تشریح:** شارحؒ وائی چه د متن فقهی مسئله د مختار مذهب په نزد د مخصص مثال دے یا مخصص د دی مسئلے مثال دے چه یو کس دوه غلامان د زرو روپو په عوض خرڅ کړی، په دی شرط چه ده ته (یعنی بائع ته) به په دی دواړو غلامانو کښې په یو معین غلام کښې دربے ورځو د پاره خیار حاصل وی، او په دواړو کښې د هر یو ثمن هم ذکر کړه شارحؒ چه په اصل کښې د دی مسئلے څلور صورتونه دی، (۱) د خیار محل هم متعین وی او د دی ثمن هم ذکر شی مثلاً یو کس ووئیل چه ما خپل دوه غلامان واصف او عارف په یوه بیعه د زرو روپو په عوض خرڅ کړل، او په دی کښې د هر یو ثمن پنځه سوه روپی دی، خو شرط دا دے، چه ماته به په عارف کښې دربے ورځے خیار وی، (۲) چه نه محل د خیار متعین وی، او نه د دی ثمن ذکر شی، مثلاً یو کس ووائی چه ما خپل دوه غلامان آصف او عارف د زرو روپو په عوض کښې خرڅ کړه، په دی شرط چه په دی کښې په یو غلام کښې ماته دربے ورځے خیار حاصل دے، یعنی بائع نه خو بیل بیل د هر یو ثمن ذکر کړه او نه ئے هغه غلام متعین کړه، په کوم کښې چه خیار دے، (۳) چه محل د خیار متعین وی لیکن د دی ثمن ذکر نشی مثلاً یو کس خپل دوه غلامان آصف او عارف د زرو روپو په عوض خرڅ کړه او د هر یو ثمن ئے بیل بیل ذکر نه کړل، خو اشرط ئے بیان کړو چه ماته به په عارف کښې دربے ورځے خیار حاصل وی، (۴) چه ثمن خو متعین وی لیکن محل د خیار متعین نه وی، مثلاً یو کس ووائی چه ما خپل دوه غلامان آصف او عارف د زرو روپو په عوض کښې خرڅ کړه، په دی طور چه د هر یو ثمن پنځه سوه روپی دی، خو شرط دا دے چه په دی دواړو کښې په یو کښې ماته د دربے ورځے خیار حاصل دے،

شارح د نور الانوار وائی چه په دواړو غلامانو ایجاب راغلے نو دی د پاره هغه غلام به هم د بیعے په دی عقد کښې داخل وی، په کوم کښې چه بائع ته دربے ورځے اختیار حاصل وی، لیکن د غه غلام به د بیعے په حکم یعنی د مشتری په ملک کښې نه داخل نه وی، ځکه چه کله د بائع د پاره خیار وی نو د غه بیعه چه د خیار محل دے، د بائع د ملک نه نه ووځی، او د مشتری په ملک کښې نه داخلیږی، نو د لته هم کوم غلام چه د خیار محل دے خو دا د مشتری په ملک داخل نه شو داخل، نو دی د پاره دا به وئیلے شی چه دا د بیعے په حکم کښې

داخل نہ دے ، بهرحال کوم غلام چه د خیار محل دے ، هغه په نفسِ عقد کښې خو داخل دے ، خود عقد په حکم کښې داخل نه دے ، نو د غه غلام چه د خیار محل دے د بیعې په عقد کښې داخل دے ، نو د خیار شرط د وجې نه په دې ، غلام کښې د بائع عقد ردکول او فسخ کول به د بیعې د عقد بدلول دی او دا بدلول به د لنسخ په شان وی ، یعنې څنګه چه په نسخ کښې حکم لرې کیږی ، د غه شان په کوم غلام کښې چه خیار دے په دې کښې بیع رډ کول هم د بیع حکم ختمول دی او لرے کول دی ،

بهرحال ، په دې اعتبار د متن مسئله یعنې په عبد مُخَیَّرٌ فِیْهِ کښې بیعه رډ کول د ناسخ مشابه دی ، او عبد مُخَیَّرٌ فِیْهِ خود بیعې په حکم کښې داخل نه شو ، نو په دې وجه د خیار شرط په وجه د بائع په دې غلام کښې بیعه رډ کول دا خبره بیانوی چه دا غلام داخل نه دے بلکه د بیعې د عقد نه خارج دے ، لهٰذا په دې غلام کښې بیع رډ کول به د استثناء په شان وی ، یعنې څرنګ چه استثناء د دې خبرې د بیان د پاره وی ، چه د مستثنیٰ افراد په مستثنیٰ منه کښې داخل نه دی ، د غه شان په عبد مُخَیَّرٌ فِیْهِ کښې د بیعې ردکول د دې خبرې بیان دے چه عبد مُخَیَّرٌ فِیْهِ په بیعه کښې داخل نه دے نو په دې اعتبار سره د متن مسئله یعنې په عبد مُخَیَّرٌ فِیْهِ کښې بیعه ردکول ، د استثناء په شان ده ، بهرحال دا مسئله یعنې په عبد مُخَیَّرٌ فِیْهِ کښې بیع ردکول د هغه مخصّص په شان دی ، چه د استثناء او نسخ دواړو مشابه دے ، نو د نسخ سره مشابهت د دې خبرې تقاضه کوی چه د ذکر شوے بیعې څلور واړه صورتونه دې صحیح شی ، ځکه چه دواړه غلامان د بائع د ایجاب په اعتبار په وجه د بیع واحد سره مبیع دی ، یعنې دواړه غلامان د یو صفت د لاندې خرڅ شو ، نو د خیار شرط په وجه په دې دواړه کښې په یو کښې بیع ردکول ، د دهٔ بیع فسخ کول دی او دَ یو غلام د بیعې په فسخ کولو سره د دویم په بیع کښې هیڅ خلل نه واقع کیږی ، بلکه د دویم غلام بیعه به صحیح وی ، او هرکله چه د یو غلام د بیعې په فسخ کولو سره دَ دویم غلام په بیع کښې څه خلل نه راځی ، نو په څلور واړو صورتونو کښې به د دویم غلام بیعه صحیح وی ،

خو د لته یو اشکال دے او هغه دا چه کله د خیار شرط په وجه په دوه غلامانو کښې د یو بیع رډ شوه ، او د دویم بیعه لازم شو ، نو زړ روپۍ چه د دواړو غلامانو

ثمن وو، دا به د دواړو غلامانو په قیمت تقسیم کولے شی، نو د دویم غلام د قیمت په شان په زرو روپو کښې چه څومره روپے وی د دې غلام په حصّے کښې به راشی دا روپۍ به په مشتري لازم ے وی، او د دې نوم بیعه بالحصه د ے، او بیعه بالحصه باطله ده، ځکه چه د بیعه بالحصه په صورت کښې ثمن مجهول وی، او د ثمن مجهول کیدل بیعه باطلوی دی د پاره بیع بالحصه به باطله وی،

د دې جواب دا د ے چه د بیع بالحصّه دوه قسمونه دی، یو بیعه بالحصّه ابتداءً دویمه بیعه بالحصّه بقاءً ، بیعه بالحصّه بقاءً خو هغه ده کومه چه د اشکال سره ذکرشوه او د بیعه بالحصّے ابتداءً صورت دا د ے چه یو کس دا وائی چه ما دا د شاهد په نوم غلام په زر (۱۰۰۰) روپو کښې دوه د حصّے په عوض کښې خرخ کړو ، کومے زر (۱۰۰۰) روپۍ چه د دې شاهد د نوم د غلام په قیمت باندې او دویم د حامد نوم د غلام په قیمت تقسیمیږی بهرحال زمونږ په پیش کړے شوے مسئلے کښې بیعه بالحصّه ابتداءً ده بیعه بالحصّه ابتداءً نه ده او باطله خو بیع بالحصّه ابتداءً دی، بقاءً نه وی، نو دَدِې جواب نه پس به د غه اشکال نه واقع کیږی،

او دا خبره به ثابته شي چه د نسخے د مشابهت رعایت د دې خبرې تقاضا کوی چه بیع دې په خلورواړو صورتونو کښې صحیح وی، او د استثنا د مشابهت رعایت کول د دې خبرې تقاضه کوی، چه بیعه دې په خلورواړو صورتونو کښې فاسده وی، ځکه چه بائع په یو ایجاب کښې دواړه غلامان آصف او عارف جمع کړی دی، او په دې کښې یو غلام یعنی عارف په کوم کښې چه اختیار د ے، دا په د بیع په حکم (یعنی د مشتري په ملک) کښې داخل نه شو، لهٰذا دا خو غیر مبیعه شو او دویم غلام یعنی آصف چه په هغے کښې اختیار نشته دا د بیعے په حکم کښې د ے، لهٰذا دا به مبیع دی او بائع خو دواړه غلامان په یو ایجاب کښې جمع کړی دی نو لکه چه بائع په دې دواړو کښې په هر یو کښې د بیعے د قبلولو د پاره په دویم غلام کښې قبلول شرط کړه ، نو مشتري ته به دا اختیار نه وی چه هغه په یو غلام کښې بیعه قبوله کړی، او په بل غلام کښې قبوله نه کړی نو دا داسې شوه لکه چه بائع په مبیع غلام یعنی عبدِ غیر مُخَیَّرٌ فیه (آصف) کښې د بیعه قبلولو د پاره، غیر مبیع یعنی عبد مُخَیَّرٌ فیه (عارف) کښې بیعه قبلول شرط جوړ کړو او په

مبیع کښې د قبلولو د پاره په غیر مبیع کښې قبلول شرط کول دا فاسد شرط شو او مبیعه فاسده وی، لهٰذا د دې فاسد شرط د وجه نه به په ځلور واړه وصورتونوکښې بیعه فاسده وی، او د دا داسې ده لکه چه یوکس په یو عقد کښې آزاد او غلام دواړه یو ځائے خرڅ کړی او د یو هر یو ثمن ئے هم بیان کړی نو بیا هم د امام صاحبؒ په نزد په غلام کښې به بیعه فاسد وی، ځکه چه آزاد غیر مبیع ته د ے، او غلام مبیعه دے نو با تعدد د واړو د پاره د لوا یجاب په ذریعه په مبیع په غلام کښې د بیعے قبلولو د پاره په غیر مبیع یعنی په ازاد د غلام کښې بیعه قبلول شرط مقرر کړو، او دا شرط فاسد د ے، او بیع فاسده وی، لهٰذا د غلام بیعه به هم فاسده وی، د غه شان په دې مذکوره مسئله کښې به هم د غیر مُخَیّرٌ فِیْهِ بیعه فاسده وی،

بهرحال هر کله چه ناسخ د مشابهت رعایت د دې خبرې تقاضه کوی چه بیعه دې په ځلور واړو صورتونوکښې صحیح شی، او د استثنار د مشابهت رعایت د دې خبرې تقاضه کوی، چه بیعه دې په ځلور واړو صورتونوکښې فاسده شی، نو مونږه د دواړو مشابهتونو د رعایت کولو د پاره دا دو ے چه کړ د خیار محل او د دې ثمن معلوم وی او هم دا صورت په متن کښې ذکر د ے، نو د ناسخ د مشابهت په وجه به بیعه صحیح وی، او باقی شوه دا چه عبد مُخَیّرٌ فیه یعنی عارف خو د بیعے په حکم کښې داخل نه دے، ځکه به مبیع یعنی په عبد غیر مخیّرٌ فیه کښې د بیعے د قبلولو د پاره به، غیر مبیع یعنی عبد مخیّرٌ فیه کښې د بیعے د قبلولو شرط به لازم شی، او دا شرط فاسد دے ځنګه چه آزاد او غلام په یو عقد کښې جمع کولو سره د غه خرابی راځی د دې خرابی د وجه نه د غلام بیعه فاسد یږی،

د دې جواب دا دے چه آزاد سړے د بیعے محل نه وی ځکه چه د بیعے محل متقوّم مال وی، او آزاد متقوّم مال نه دے، لهٰذا آزاد سړے به نه په بیعه کښې داخل وی او نه به د بیعے په حکم کښې داخل وی، او آزاد سړے چه هر کله نه په بیعه کښې داخل دے او نه د بیعے په حکم کښې نو آزاد سړے به په یقینی طور غیر مبیع وی او په مبیع یعنی په غلام کښې د سوء بیعے د قبلولو د پاره، غیر مبیع یعنی په آزاد کښې د بیعے د قبلولو شرط به داشی او دا شرط د عقد د مقتضٰی خلاف دے، او د عقد

مقتضٰی خلاف شرط لګولو سره خو عقد فاسد یږی ، دی د پاره به په دی صورت کښی
عقد فاسد شی او هرکله چه عقد فاسد شو نو د غلام بیعه به هم فاسده وی او د متن
په مسئله کښی به هغه غلام په کوم کښی چه خیار دے، اګرچه هغه د بیعے په حکم کښی
داخل نه دے، لیکن په نفس بیعه کښی داخل دے، او هرکله چه عبد مخیّر فیه په نفس
بیعے کښی داخل دے، نو دا به غیر مبیع نه وی، بلکه مبیع به وی، او په مبیع کښی یعنی
په عبد مخیّر فیه کښی به د مبیع یعنی عبد غیر مخیّر فیه قبلول به شرط جوړ شی،
او په یو مبیع کښی د بیعے د قبلولو د پاره په بل مبیع کښی د قبلولو شرط لګول د عقد
د مقتضٰی خلاف نه دے، بلکه د عقد د مقتضٰی مطابق دے، او د عقد د مقتضٰی موافق
شرط سره خو بیعه نه فاسد یږی، نو دی وجه نه به د متن په مسئله کښی عقد
فاسد نه وی، او د متن مسئله به د آزاد او غلام د جمع کولو په شان نه وی،
شارح رح وائی که چرے د خیار محل او ثمن د دواړو کښی یو معلوم نه وی یا دواړه
معلوم نه وی نو دی د (۳) ټے واړه د صورتونو کښی به د استثناء د مشابهت اعتبار وی او
بیعه به صحیح نه وی، د خیار د محل او د ثمن د دواړو د مجهول کیدو صورت دا دے چه
بائع ووائی چه ما دا آصف او عارف دواړه غلامان د یو زر روپو په عوض په دی شرط
خرڅ کړه چه ما ته به په دی کښی په یو غلام کښی دوه د ثمنو حصے به عوض د
(۳) درے ورځو اختیار دے، حال دا چه دا باطل دے، ځکه چه په دی صورت کښی
هرکله چه په یو غیر معیّن غلام کښی د خیار شرط لګولو په دویم غلام کښی به
عقد لازم شی، او هغه دویم خو مجهول دے، حاصل دا چه دا مبیع هم مجهول دے
او د دی ثمن هم مجهول دی، او په مبیع او ثمن کښی د یو د مجهول کیدو په صورت کښی
بیعه فاسده وی، لهذا د دواړو د مجهول کیدو په صورت کښی به خامخا بیعه فاسد
وی، او د مبیع د مجهول کیدو صورت دا دے چه بائع ووائی چه ما دا آصف او
عارف دواړه غلامان د (۱۰۰۰) زرو روپو په عوض کښی په دی شرط خرڅ کړه چه ما ته
به په دیکښی په یو غلام کښی درے ورځے خیار وی، او د ده ثمن پنځه سوه روپۍ
وی، او د ثمنو د مجهول کیدو صورت دا دے چه بائع ووائی چه ما آصف او عارف
دواړه غلامان د (۱۰۰۰) زرو روپو په عوض کښی په دی شرط خرڅ کړه چه ما ته به په عارف

کنبی ده د ثمنو د حصے په عوض کنبی دُرِیمے ورځے خیار حاصل وی په دی کنبی په اوّل صورت کنبی د مبیع د مجهول کیدو په وجه بیعه فاسده ده، او دویم صورت کنبی د ثمنو د مجهول کیدو په وجه بیعه فاسده ده ،۔
شارحؒ وائی چه په ذکر شوو دُرِیمے صورتونو کنبی د ناسخ اعتبار نه دے شوے او ددی وجه داده چه کله چرے د ناسخ اعتبار شوے دے، نو په مذکوره صورتونو کنبی خو مبیع او ثمن دواړه مجهول دی نو دی وجه نه ناسخ به هم مجهول کیدے، او مخکنبی دا تیرشو چه'' ناسخ مجهول به په خپله ساقط وی، نو هر کله چه مجهول ناسخ ساقط کیږی نو ددی د مشابهت د وجه نه به خیار شرط هم باطل شی او چه خیار شرط باطل شو نو په دواړو غلامانو کنبی به عقد لازم شی، حال دا چه په دواړو غلامانو کنبی عقد لازمیدل د بائع د مقصود نه خلاف ده ځکه چه د بائع په دواړو غلامانو کنبی یو په خیار سره خرڅول او بغیر د خیار نه په خرڅولو اکتفاء نه کول ، ددی خبری دلیل دے چه په دواړو غلامانو کنبی بیعه کول د بائع مقصود نه دے،
الغرض د ناسخ په مشابهت کولو کنبی د بائع د مقصود خلاف راځی ، ددی وجه نه مونږ ده په ذکر شو دُرِیمے صورتونو کنبی صرف د استثناء د مشابهت اعتبار وکړو اود ناسخ د مشابهت اعتبار مو ونکړو ،

وَقِيلَ اِنَّهٗ يَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهٖ كَالْاِسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُوْلِ لِاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا لِبَيَانِ اَنَّهٗ لَمْ يَدْخُلْ هٰذَا هُوَالْمَذْهَبُ الثَّانِىْ وَاِلَيْهِ ذَهَبَ الْكَرْخِىْ وَعِيْسَى بْنُ اَبَانٍ وَهٰؤُلَاءِ قَدْ فَرَّطُوْا فِىْ هٰذَا الْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ وَيَقُوْلُوْنَ لَايَبْقَى الْعَامُّ قَابِلًا لِلتَّمَسُّكِ اَصْلًا سَوَاءٌ كَانَ الْمَخْصُوْصُ مَعْلُوْمًا كَمَا اِذَا قِيْلَ اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ وَلَاتَقْتُلُوْا اَهْلَ الذِّمَّةِ اَوْ مَجْهُوْلًا كَمَا اِذَا قِيْلَ اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ وَلَاتَقْتُلُوْا بَعْضَهُمْ وَشَبَّهُوْهُ بِالْاِسْتِثْنَاءِ فَقَطْ لِاَنَّهُمْ لَمْ يُرَاعُوْا جَانِبَ الصِّيْغَةِ بَلِ اعْتَبَرُوا الْمَعْنٰى فَقَطْ وَهُوَ عَدَمُ الدُّخُوْلِ وَاِنَّمَا شَبَّهُوْهُ بِالْاِسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُوْلِ لِاَنَّهٗ اِذَا كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَجْهُوْلًا فَظَاهِرٌ اَنَّهٗ كَالْمَجْهُوْلِ

وَاِنْ كَانَ مَعْلُوْمًا فَبِالتَّعْلِيْلِ يَصِيْرُ مَجْهُوْلًا وَاِنْ كَانَ الْاِسْتِثْنَاءُ فِيْ نَفْسِهٖ مِمَّا لَا يَقْبَلُ التَّعْلِيْلَ ؎۔

**ترجمه:-** او دا د ډیلے شو چه د عام مخصوص منه البعض نه استدلال کول داسې ساقط کیږی ځکه چه د استثناء مجهول نه (استدلال کول ساقطیږی) ځکه چه په دی دواړو کښی هر یو ددی بیان کولو دپاره دے، چه دا په (مخصوص او عام مستثنیٰ کښی) داخل نه دی، دا دویم مذهب دے، دی طرف ته (امام کرخیؒ او عیسیٰ ابن ابان تلی دی، دی حضراتو په عام مخصوص البعض کښی د تفریط نه کار اخستے دے، دا حضرات وائی چه دا عام بالکل د استدلال قابل نه پاتی کیږی که مخصوص معلوم هم وی لکه چه داسی وویلے شی چه " مشرکان قتل کړی او ذمیان مه قتل کوی؛ یا مخصوص مجهول وی لکه داسی وویلے شی چه مشرکان قتل کړی او په دی کښی بعض مه قتل کوی، او دی حضراتو د مخصص تشبیه صرف د استثناء سره ورکړی، ځکه چه دی حضراتو د صیغے د جانب اعتبار نه دے کړے، او صرف د معنی اعتبار ئے کړی، او هغه نه دا خلیدل دی، او دی حضراتو د مخصوص تشبیه د مجهول استثناء سره ورکړی، ځکه چه کله د خصوص دلیل مجهول وی نو ظاهره ده چه هغه استثناء د مجهول په شان وی او که د خصوص دلیل معلوم وی نو دا به د تعلیل په وجه مجهول کیږی، اګرچه استثناء فی نفسه تعلیل نه قبلوی،

**تشریح:-** په دی عبارت کښی مصنفؒ د عام مخصوص منه البعض په حقله دویم مذهب بیان کړے دے، دویم مذهب د امام کرخیؒ او د عیسیٰ بن ابان دے، دا حضرات وائی چه " عام" د تخصیص نه پس نه خو قطعی حجت پاتی شو او نه ظنی حجت، ځکه چه د استثناء مجهول نه پس مستثنیٰ منه د سره نه حجت نه پاتے کیږی، او مخصص د مجهول استثناء په شان ځکه دے چه په دی دواړو کښی هر یو ددی بیان دپاره دی چه دا داخل نه دے، یعنی استثناء دا خبره بیانوی چه مستثنیٰ په اوّل کلام یعنی مستثنیٰ منه کښی داخل نه ده، او مخصص په دی خبره باندی دلالت کوی چه مخصوص د عام والاندے داخل نه دے، شارحؒ وائی

چه په دی حضراتو عام مخصوص منه البعض د استدلال قابل نه جوړه ولو کښی د تفریط
نه کار اخستے دے، نو ځکه چه دوی وائی چه عام د تخصیص نه پس بالکل حجت نه
پاتی کیږی او دوی نه استدلال کول صحیح نه دی، که مخصوص معلوم هم وی مثلاً داسی
و وئیلے شی چه مشرکان قتل کړی او ذمیان مه قتل کوی، د لته مخصوص یعنی اهل ذمه
ذمے معلوم دی، یا که مخصوص مجهول هم وی لکه چه داسی و وئیلے شی چه مشرکین قتل
کړی او په دی کښی بعضے مه قتل کوی، دلته بعضے مشرکین یعنی مخصوص مجهول دے،
شارحؒ وائی چه دی حضراتو د مخصص تشبیه صرف د استثناء سره ورکړے ده،
او ددی وجه داده چه دوی د صیغے د جانب خیال نه دے ساتلے بلکه صرف د معنیٰ اعتبار
ئے کړے دے، او "معنیٰ" خونه داخلیږی، یعنی ځرنګه چه استثناء په دی خبره دلالت
کوی چه مستثنیٰ په مستثنیٰ منه کښی داخل ده، د غه شان مخصص هم په دی خبره
دلالت کوی، چه مخصوص په عام کښی داخل نه دے، لیکن دا خیال ساتی چه دی حضراتو
د مخصص تشبیه صرف د مجهول استثناء سره ورکړی ده د معلوم استثناء سره نه ده،
خو په دی باندی به دا اعتراض وی چه د مجهول استثناء سره خود مخصص تشبیه هغه
وخت صحیح ده، چه کله مخصص مجهول وی لیکن که مخصص معلوم وی نو ددی به د مجهول
استثناء سره تشبیه ورکول ځرنګ صحیح شی، ځکه چه د معلوم مخصص او د مجهول
استثناء په مینځ کښی څه مناسبت نشته، ددی جواب دادے چه مخصص که څه
مجهول وی نو د مجهول استثناء سره مشابهت خو ظاهر دے ځکه چه تاسو هم
و وئیل لیکن که مخصص معلوم وی نو دا د صیغے د استقلال په وجه علت قبلوی دی د پاره
دا به معلومه نه شی چه د علت په وجه د عام نه څومره افراد خارج شول او څومره
پکښی پاتی دی، نو هر کله چه د خارج شوو افرادو تعداد مجهول دے نو کوم افراد چه په
عام کښی پاتی دی، د هغے تعداد به هم مجهول وی،
او د غه شان د علت په وجه به معلوم مخصص هم مجهول شی، او کله چه معلوم
مخصص هم مجهول شو نو د مجهول استثناء سره په تشبیه ورکولو کښی څه حرج نشته
شارحؒ وائی چه د استثناء صیغه خو مستقل نه دی، دی وجه نه استثناء په
خپله علت نه قبلوی، خو مخصص د صیغے د استقلال د وجه نه علت قبلوی،

فَصَارَ كَالْبَيْعِ الْمُضَافِ إِلَى حُرٍّ وَعَبْدٍ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ تَشْبِيهٌ لِدَلِيلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُورَةٍ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ الْعَبْدَ وَالْحُرَّ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ بِأَنْ يَقُولَ بِعْتُهُمَا بِالْأَلْفِ فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ فِي الْبَيْعِ فَيَكُونُ اسْتِثْنَاءً وَبَيْعًا لِلْعَبْدِ بِالْحِصَّةِ مِنَ الْأَلْفِ ابْتِدَاءً فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ ابْتِدَاءً وَهُوَ بَاطِلٌ لِجَهَالَةِ الثَّمَنِ بِخِلَافِ مَا إِذَا فَصَّلَ الثَّمَنَ بِأَنْ يَقُولَ بِعْتُ هٰذَا بِخَمْسِ مِائَةٍ وَهٰذَا بِخَمْسِ مِائَةٍ فَإِنَّهُ يَجُوزُ عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ لِجَعْلِ قَبُولِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ :-

**ترجمہ:-** نو داسې شوه لکه هغه بیعه چه دازاد او غلام طرف ته د یو ثمن په عوض کښې منسوب وی، دا د دی مذهب دلیل ته د فقهي مسئلې سره تشبیه ورکړې شوې ده، ځکه چه کله غلام او آزاد د یو ثمن په عوض کښې خرخ کړې شو، په دی طریقه چه ووائی چه ما دا دواړه غلامان د زرو (۱۰۰۰) روپو په عوض کښې خرخ کړه، نو آزاد به په بیعه کښې داخل نه وی، او دا صورت به د استثناء وی، او د غلام د پاره به په زرو (۱۰۰۰) کښې دابتداء نه بیع بالحصه وی نو آزاد به دا ابتداء نه داخل نه وی، او بیع بالحصه به دا ابتداء نه د ثمن مجهول کید د په وجه باطله وی، په خلاف د دی صورت چه د ثمنو تفصیل ذکر کړی، په دی طریقه چه ما دا د پنځه سوو (۵۰۰) په عوض کښې خرخ کړو، او دا بل هم د پنځه سوو (۵۰۰) په عوض کښې، ځکه چه دا د صاحبینو په نزد جائز ده، د امام ابوحنیفه رحمة الله علیه اختلاف دے، ځکه چه په دی صورت کښې د بیعے د قبلولو د پاره د غیر مبیع قبلول شرط کول راځی۔

**تشریح:-** مصنف رح په دی عبارت کښې د دوئیم مذهب په مثال کښې یوه فقهي مسئله ذکر کړی ده چه د بعضے حاصل دا دے چه یو کس په یو عقد کښې د یو ثمن په عوض کښې غلام او آزاد خرخ کړی، مثلاً دا ووائی چه ما دا دواړه د زرو (۱۰۰۰) روپو په عوض کښې خرخ کړه، نو دا آزاد به د ابتداء نه په بیعه کښې داخل نه وی، او دا صورت به د استثناء په شان وی، یعنی څنګه چه استثناء په دی خبره دلالت کوی چه مستثنیٰ په مستثنیٰ منه داخل نه ده، د غه شان د غلام سره آزاد یو ځائے کول په دی دلالت کوی

چه د آزاد په ایجاب کښې داخل نه دے، او دا په بیعه بالحصّه ابتداءً وی، په دی طور چه آزاد خو د ابتداء نه په بیعه کښې نه داخلیږی، دی وجه نه زر روپۍ به د ابتداء نه د غلام مبیع په قیمت باندی او آزاد په غلام فرض کولو سره دده په قیمت تقسیمولے شی، لوکه په دی دواړو کښې دهر یو قیمت پنځه سوه شی، نو د غلام په حصه کښې به د زرو روپو نه پنځه سوه راشی، د دی نوم بیعه بالحصه ابتداءً دہ، او په دی بیعه بالحصّه کښې خو د غلام ثمن مجهول وی، دی وجه فرداً بیعه به باطله وی، ځکه چه د ثمنو مجهول کیدل بیعه باطله وی،

خو دا خبره ده که چرے د آزاد او غلام ثمن ئے جدا جدا بیان کړه په دی طریقه چه د اسی ووئیل چه ما دا دواړه د زرو په عوض کښې خرڅ کړه یعنی غلام د پنځه سوه په عوض کښې او آزاد طرف ته اشاره وشوه چه دا هم د پنځه سوو روپو په عوض کښې نو په دی صورت کښې به د صاحبینؒ په نزد بیعه صحیح شی په غلام کښې،

خو د امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله تعالیٰ په نزد په غلام کښې هم بیعه جائز نه ده، د صاحبینؒ دلیل دا دے چه "فساد" په قدر د مفسد وی، او فساد صرف په آزاد کښې دے، ځکه چه آزاد متقوم مال نه دے نو دا فساد به د آزاد سره خاص وی او غلام طرف ته به نه متعدی کیږی،

د حضرت امام ابوحنیفهؒ دلیل دا دے چه په دی صورت کښې ثمن خو مجهول نه وی لیکن آزاد مبیع نه دے، او غلام مبیع دے، او بائع خو دا دواړه په عقد او په یو ایجاب کښې خرڅ کړه، دی وجه نه د دی مطلب به دا وی چه بائع د مبیع یعنی د غلام د بیعے د قبلولو د پاره د غیر مبیع یعنی د آزاد قبلول شرط کړل او ځکښې تیر شو، چه دا شرط فاسد دے، او د عقد د مقتضٰی خلاف دے، او د فاسد شرط په وجه بیعه هم فاسدیږی لهٰذا دا بیعه به په غلام کښې هم فاسده وی،

> وَقِيلَ إِنَّهُ يَبْقَى كَمَا كَانَ اِعْتِبَارًا بِالنَّاسِخِ لِاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ بِخِلَافِ الْاِسْتِثْنَاءِ هٰذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الثَّالِثُ فَهٰؤُلَاءِ قَدْ اَفْرَطُوا فِي حَقِّ الْعَامِّ بِاِبْقَاءِ ہ قَطْعِيًّا كَمَا كَانَ وَاشْبَهُوْهُ بِالنَّاسِخِ فَقَطْ مِنْ حَيْثُ الْاِسْتِقْلَالِ

الصِّيْغَةِ وَلَمْ يَلْتَفِتُوْا إِلٰى رِعَايَةِ جَانِبِ الْإِسْتِثْنَاءِ قَطُّ فَإِنْ كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَعْلُوْمًا فَظَاهِرٌ النَّاسِخُ الْمَعْلُوْمُ لَا يُؤَثِّرُ فِيْ تَغْيِيْرِ مَا بَقِيَ مِنَ الْأَفْرَادِ الْغَيْرِ الْمَنْسُوْخَةِ وَإِنْ كَانَ مَجْهُوْلًا فَالنَّاسِخُ الْمَجْهُوْلُ يَسْقُطُ بِنَفْسِهٖ وَلَا تُؤَثِّرُ جَهَالَتُهٗ فِيْ تَغْيِيْرِ مَا قَبْلَهٗ -

**ترجمہ:-** او دا وو ئیلے شو چه عام د تخصیص نه پس د ناسخ اعتبار کولو سره داسی باقی پاتی وی لکه څنګه چه وو، ځکه چه په مخصّص او ناسخ دواړو کښې هر یو مستقل بنفسه دے، په خلاف د استثناء ، دا دریم مذهب دے، دی حضراتو د عام په باره کښې افراط نه کار اخستے دے، چه عام ئې د مخکښې په شان په قطعي والی باقی ساتلے او مخصّص لره ئے د صیغے د استقلال په وجه صرف د ناسخ سره تشبیه ورکړی او د استثناء طرف ته بالکل التفات نه دے کړے، نوکه چرے مخصّص معلوم وی نو ظاهر ده چه معلوم ناسخ به د ما بقي غیر منسوخه افرادو په تغیر کښې څه اثر نه لری او مخصّص مجهول وی نو مجهول ناسخ خو په خپله ساقط وی او د دې دا جهالت د دې په ما قبل کښې د تغیر باره کښې څه اثر نه لری

**تشریح:-** په دې عبارت کښې مصنفؒ د عام مخصوص منه البعض په باره کښې دریم مذهب بیان کړے دے، د دې حاصل دا دے چه عام د تخصیص نه پس هم داسې قطعي الدلالت وی، ځنګه چه د تخصیص نه مخکښې قطعي الدلالت وو- شارحؒ وائي چه دی حضراتو د افراط نه کار اخستے دے او دې حضراتو د مخصّص تشبیه صرف د ناسخ سره ورکړے او د استثناء سره ئې تشبیه نه ده ورکړی، د مخصّص لے د ناسخ سره تشبیه ځکه ورکړی ده چه په مخصص او ناسخ دواړو کښې هر یو د صیغے په اعتبار سره مستقل وی او باقی شوه استثناء نو دا خو غیر مستقل وی بلکه د ما قبل د پاره قید وی د دې وجه نه د مخصّص تشبیه د دې سره و نه کړے شوه ، بهر حال مخصص که معلوم وی نو د تخصیص نه پس د عام په خپلو باقی افرادو کښې قطعي الدلالت کیدل خو ظاهر دی ځکه چه مخصّص د ناسخ مشابه دے، او ناسخ چه کله معلوم دی نو دا بیا د مابقي غیر منسوخه افرادو د قطعیت نه په متغیر کولو کښې اثر نه لری، یعنی د نسخ په وجه مابقي غیر منسوخه

افراد د قطعي الدلالت کيدونه، نه خارجيږي، بلکه د اوّل په شان قطعي الدلالت باقي وي، او د غه شان معلوم مخصص هم عام لره د باقي افرادو کښې د قطعيت والى نه، نه متغير کوي، بلکه عام په خپلو افرادو کښې په خپل حال قطعي الدلالت باقي وي، او که مخصص مجهول وي نو عام به ځکه قطعي الدلالت وي چه ناسخ د مخصص مشابه دے او چه هر کله ناسخ مجهول وو نو دا به په خپله ساقطيږي، ځکه چه "مجهول" دليل نشي کيدے او چه کوم څيز په خپله دليل نه شو نو بيا دا دبل معارض کيدے هم نشي او چه کله د بل دليل معارض نشي واقع کيدے، نو دا ناسخ نه شي کيدے، نو دا "مجهول" به ناسخ نه وي، بلکه په خپله به ساقط وي، او کله چه مجهول ناسخ په خپله ساقط دے نو ددى دا جهالت به د ما قبل په متغير کولو کښې اثر نه لري، د غه شان مجهول مخصص به په خپله هم ساقطيږي او "عام" به د اوّل په شان قطعي الدلالت باقي وي، او ددى دا جهالت به اوّل د کلام ته هم متعدى کيږي،

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ وَهَلَكَ اَحَدُهُمَا قَبْلَ التَّسْلِيْمِ تَشْبِيْهٌ لِدَلِيْلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُوْرَةٍ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ بِأَنْ قَالَ بِعْتُهُمَا بِأَلْفٍ وَمَاتَ اَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ يَبْقَى الْبَيْعُ فِي الْاٰخَرِ بِحِصَّتِهٖ مِنَ الْاَلْفِ لِاَنَّهُ بَيْعٌ بِالْحِصَّةِ بَقَاءً فَكَاَنَّهُ نَسْخُ الْبَيْعِ فِي الْعَبْدِ الْمَيِّتِ بَعْدَ انْعِقَادٍ وَجَائِزٌ وَهٰهُنَا مَذْهَبٌ رَابِعٌ مَذْكُوْرٌ فِي التَّوْضِيْحِ وَغَيْرِهٖ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ وَهُوَ اَنَّ دَلِيْلَ الْخُصُوْصِ اِنْ كَانَ مَجْهُوْلًا يَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهٖ عَلٰى مَا قَالَ الْكَرْخِيُّ وَاِنْ كَانَ مَعْلُوْمًا فَكَالْاِسْتِثْنَاءِ وَهُوَ لَا يَقْبَلُ التَّعْلِيْلَ فَيَبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا عَلٰى مَا كَانَ قَبْلَ ذٰلِكَ ـ

**ترجمه:-** نو دا داسى شوه لکه چه يو کس دوه غلامان خرڅ کړى او په دى دواړو غلامانو کښې يو غلام مشترى ته د حواله کولو نه مخکښې هلاک شى، دلته د فقهي مسئلے لره ددى مذهب د دليل مثال دے، ځکه چه کله بائع دوه غلامان د يو ثمن په عوض کښې خرڅ کړى، په دى شان چه داسى ووائى چه ما دا دواړه د زرو (۱۰۰۰)

روپو په عوض کښې خرځ کړل، او مشتری ته د سپارلو نه مخکښې یو غلام مړ شو، نو په دویم غلام کښې به بیعه د زر‌و په یوه حصه کښې باقي وي، ځکه چه دا بیعه بالحصه بقاءً ده لکه چه د بیعې د منعقد کولو نه پس په مړ شوي غلام کښې بیعه منسوخ شوه او دا جائز ده،

او دلته یو څلورم مذهب هم دے چه په توضیح و غیره کښې ذکر دے، مصنف رح دغې ذکر نه دے کړے، هغه دا چه د خصوص دلیل که مجهول وي، نو د عام نه استدلال کول به ساقط وي، لکه چه امام کرخي رح و ئیلے دي اوکه د مخصص معلوم نه دا د استثنار په شان دے، او استثناء تعلیل نه قبلوي، لهٰذا عام د اوّل په شان قطعی الدلالت باقي شو،

**تشریح**:- په دې عبارت کښې د فقهي مسئلې لره د دویم مذهب د دلیل مثال پیش شوي، دوي حاصل دا دے چه یو کس به یو عقد لره د دوؤ ثمن په عوض کښې دوه غلامان خرځ کړي، مثلاً دا وواي چه دا دوا ړه غلامان د زر‌و روپو په عوض کښې خرځ کړه او مشتري قبول کړل، لیکن مشتري د حواله کولو نه مخکښې یو غلام مړ شو نو په دویم غلام کښې به په زر‌و روپو کښې دده د حصې په عوض بیعه باقي وي، ځکه چه دا بیعه بالحصه ابتداءً نه ده، بلکه بیعه بالحصه بقاءً ده، ځکه چه دواړه غلامان د ابتداءً نه په عقد د بیعه کښې داخل وو، خو یو د مړ کیدو په وجه دده سپارل په بائع متعذر شول، لهٰذا د بیعې د عقد د باقي ساتلو د پاره به په دې دواړو غلامانو د زر‌و روپو تقسیمول ضروري وي، او دا بیعه بالحصه بقاءً ده، او مخکښې تیر شو چه بیعه بالحصه بقاءً جائز ده، لهٰذا د ژوندي غلام بیعه به صحیح وي، نو دا داسې شوه لکه چه د بیعې د منعقد کیدو نه روستو د مړ شوي غلام بیعه منسوخ شوه،

شارح رحمة الله علیه وائي که دلته یو څلورم مذهب هم دے، چه په توضیح و غیره کښې ذکر شوے دے، البته مصنف رح دغې ذکر نه دے کړے، او هغه دا دے چه که مخصص مجهول وي نو عام ته بالکل حجت نه وي، یعنې د دې نه استدلال کول به ساقط وي، ځکه چه مخکښې امام کرخي رح وئیلے. ځکه چه مجهول مخصص د مجهول استثناء په شان دے، نو ځکه چه د مجهول استثناء نه پس د مستثنیٰ منه افراد مجهول وي، د غه شان به د مجهول

مخصّص نہ پس د عام افراد هم مجهول دی، او مجهول دا ستدلال قابل نه دی، نو عام به هم په باقي افرادو کښي د استدلال قابل نه وی، او که مخصّص معلوم وی نو دا د معلوم استثناء په شان دے، استثناء تعلیل نه قبلوی لهذا مخصص به هم تعلیل نه قبلوی، او هر کله چه مخصّص تعلیل نه قبلوی نو د خاص شوو افرادو نه علاوه په باقي افرادو کښي به "عام" د اوّل په شان قطعي الدلالت وی،

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ تَخْصِيْصِ الْعَامِّ شَرَعَ فِيْ ذِكْرِ اَلْفَاظِهٖ فَقَالَ وَالْعُمُوْمُ إِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ بِالصِّيْغَةِ وَالْمَعْنٰى اَوْ بِالْمَعْنٰى لَا غَيْرُ كَرِجَالٍ وَقَوْمٍ يَعْنِيْ اَنَّ الْعَامَّ عَلٰى نَوْعَيْنِ اَحَدُهُمَا مَا تَكُوْنُ الصِّيْغَةُ وَالْمَعْنٰى كِلَاهُمَا عَامًّا دَالًّا عَلَى الشُّمُوْلِ بِاَنْ تَكُوْنَ الصِّيْغَةُ صِيْغَةَ جَمِيْعٍ وَالْمَعْنٰى مُسْتَوْعِبًا فِي الْفَهْمِ مِنْهُ وَالْاٰخَرُ اَنْ لَّا تَكُوْنَ الصِّيْغَةُ دَالَّةً عَلَى الْعُمُوْمِ وَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى مَدْلُوْلًا بِالْاِسْتِيْعَابِ وَلَا يُتَصَوَّرُ عَكْسُهٗ لِاَنَّ اِخْلَاءَ الْمَعْنٰى عَنِ اللَّفْظِ الْعَامِّ الْمَوْضُوْعِ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ اِلَّا بِالتَّخْصِيْصِ وَذٰلِكَ شَيْءٌ اٰخَرُ فَالْاَوَّلُ مِثَالُهٗ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ وَغَيْرُهُمَا مِنَ الْمَجْمُوْعِ الْمُنَكَّرَةِ وَالْمُعَرَّفَةِ وَالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ لٰكِنَّ فِي الْقِلَّةِ مِنَ الثَّلٰثَةِ اِلَى الْعَشَرَةِ وَفِي الْكَثْرَةِ قِيْلَ مِنَ الثَّلٰثَةِ وَقِيْلَ مِنَ الْعَشَرَةِ اِلٰى مَا لَا يَتَنَاهٰى لٰكِنَّ فِيْ هٰذَا مُخْتَارُ فَخْرِ الْاِسْلَامِ لِاَنَّهٗ لَا يَشْتَرِطُ الْاِسْتِيْعَابَ فِيْ بَعْضِ مَعْنَى الْعَامِّ بَلْ يَكْفِيْ بِانْتِظَامِ جَمْعٍ مِّنَ الْمُسَمَّيَاتِ وَاَمَّا عِنْدَ مَنْ يَّشْتَرِطُ الْاِسْتِيْعَابَ وَالْاِسْتِغْرَاقَ فِيْهِ يَكُوْنُ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ عَلٰى مَا ذُكِرَ فِي التَّوْضِيْحِ.

**ترجمه:-** او هر کله چه مصنّف رح د عام د تخصیص د بیان نه فارغ شو، نو د عام د الفاظو ذکر ئې شروع کړو، نو وے فرمایل چه، عموم به یا خو د صیغې او معنیٰ نه وی یا به صرف د معنیٰ نه وی لکه رجال او قوم، یعنی عام په دوه قسمه دے، یو هغه چه صیغه او معنیٰ دواړه وکښي عام وی، او د شمول په معنی په دی شان دلالت وکړي چه صیغه د جمع صیغه وی، او معنیٰ د صیغې نه ذهن ته راتلو کښي پوره مُستوعب وی، او دویم قسم دا دے چه صیغه په عموم دلالت نه کوی او معنیٰ بالاستیعاب مدلول وی، او

د دې عکس په تصوّر کښې نه شي راتلې، ځکه چه معنیٰ د عام لفظ د موضوع نه خالي کول غیر معقول کار دے، نو په تخصیص کښې او د ابیل خیز دے، د اوّل مثال رجال او نساء، او د دې د اړو نه علاوه جمع منکر، جمع قلت او کثرت دي، خو په جمع قلت کښې د درے نه تر لسو پورے او په جمع کثرت کښې و ویلے شو چه دَ دَرے[۳] نه، او دا و ویلے شو چه د درے نه تر نامعلومه افرادو پورے دے دا د فخر الاسلام مختار قول دے ځکه هغوی د عام په معنیٰ کښې استیعاب شرط نه منی، بلکه دا فرادو مسمّیاتو نه د یو جماعت شاملیدل کافي دي او د کومو حضراتو په نزد چه په دې کښې استیعاب او استغراق شرط دے، د دې په نزد جمع منکر د خاص او عام په مینځ کښې واسطه وي، لکه څنګه چه توضیح کښې ذکر دي،

**تشریح:-** شارح رحمه الله تعالیٰ و ویل چه د عام د تخصیص د بیان نه د فارغیدو نه پس فاضل مصنفؒ هغه الفاظ ذکر کړل چه په عموم دلالت کوي، نو دے فرمائل چه د عام د ۲ قسمونه دي، یو هغه چه د صیغے او معنیٰ دواړو په اعتبار سره عام وي او دویم هغه چه صرف د معنیٰ په اعتبار عام وي، او د صیغے په اعتبار سره عام نه وي، د صیغے په اعتبار سره د نه عام کیدلو مطلب دا دے چه صیغه د خپلے وضعے په اعتبار سره په عموم او شمول دلالت کوونکي وي، لکه د جمع صیغه د خپلے وضعے په اعتبار سره په عموم دلالت کوي، او د معنیٰ په اعتبار سره د عام کیدو مطلب دا دے چه د هغه معنیٰ چه د لفظ نه فهم ته راځي او د لفظ مدلول ده، دا هغه ټولو افرادو ته شامل او مُسْتَوْعَبْ وي چه کومو افرادو ته دا معنیٰ شامله وي او په دویم قسم کښې د صیغے په اعتبار سره د نه عام کیدو مطلب دا دے چه صیغه په عموم دلالت و نکړي یعنې صیغه د جمع نه وي، بلکه د مفرد وي او د معنیٰ په اعتبار سره د عام کیدو مطلب هغه دے چه کوم مخکښې تیر شو چه معنیٰ کومه چه د لفظ مدلول ده دا د استیعاب فائده ورکوي، شارحؒ وائي چه دا خو کیدے شي چه لفظ عام نه وي، او معنیٰ عام وي، لیکن د دې برعکس چه لفظ عام وي او معنیٰ ټولو افرادو ته مُسْتَوْعَبْ او شامل نه وي دا نشي کیدے، ځکه چه د دې صورت کښې لفظ د عام د موضوع نه خالي کول لازمیږي، یعنې دا لازمیږي چه صرف لفظ د عام موضوع خو موجوده دي، خو د دې لاندې معنیٰ نه وي موجوده، یعنې لباس خو شته خو جسم (بدن) موجود نه دے، او دا خو یوه غیر معقول خبره ده، لهٰذا دا نشي کیدے

چه لفظ د عام خو وی ، خو معنی ئې مفید د استیعاب نه وی ، خوکه چرې د عام د لفظ په معنیٰ کښې تخصیص وشو ، نو داسې کیدې شي ، خو دا یوه بله خبره ده ،
نزموږ د منشاء دا ده چه ابتداءً داسې ثنتي کیدې چه دَ عام لفظ خو موجود وي او دا استیعاب او د عموم مفید نه وی بهر حال دا اوّل قسم مثال رجال او نساء ، او دوی نه علاوه جمع منکر ، جمع معرف ، جمع قلت ، او جمع کثرت دی ، حُکه چه لفظ د رجال او نساء او نورې جمعې د خپلو صیغو په اعتبار سره هم عام دی ، حُکه چه د دې صیغې د جمعې صیغې دی ، او د معنیٰ په اعتبار سره هم عام دی ، حُکه د دې معنیٰ کانې هغه ټول افراد راګیرو وی ، کوم ته چه دا شاملې دی ، نو لفظ د رِجَال د رَجُل ټولو افرادو ته او لفظ د نساء د امرأة ټولو افرادو ته شامل دے ، د رجال مفرد " رَجُلٌ " معنیٰ لفظ راځي ، او د نساء مفرد " اِمرأةٌ " من لفظه نه راځي ، بلکه من غیر لفظه راځي ۔
مُلاّ جیون رحمه الله جمع قلت او جمع کثرت کښې فرق بیان کړے ، فرمائیلي دی چه دَ جمع قلت اطلاق په درې وو ، او لسو ، او د دې په مینځ کښې په ټولو عددو لوګیږی او د جمع کثرت اطلاق د درې نه واخله د غیر متناهي عدد ه پورې کیږی او بعض وئیلي چه د لسو نه واخله تر نامعلومه عدد پورې د دې اطلاق وی ، د جمع قلت څلور وزنونه دی ، اَفعُلٌ لکه اَفلُسٌ ، واحد ئې فَلسٌ او اَکلُبٌ واحد ئې کَلبٌ ۔ (۲) اَفعَالٌ لکه اَفرَاسٌ واحد ئې فرس ، (۳) اَفعِلَةٌ لکه اَرغِفَةٌ واحد ئې رَغِیفٌ راځي ۔ " چپاتی " (۴) فِعلَةٌ لکه غِلمَةٌ واحد ئې غلام ، د دې نه علاوه ټول اوزان د جمع کثرت دی ،
صاحب دَ نورالانوار رحمه الله وائي چه جمع منکره و غیره د ټولو جمعو د عام د قبیلې نه کیدل د علامه فخرالاسلام رحمه الله مختار قول دے ، حُکه چه د دوی په نزد د عام په تعریف کښې استیعاب او استغراق شرط نه دے بلکه صرف افرادو ته شاملیدل کافی دی ، لیکن صاحب د توضیح و غیره چه د کوم حضراتو په نزد د عام په تعریف کښې استیعاب او استغراق شرط دے ، د دوی په نزد به جمع منکر د عام د قبیلې نه نه وی ، بلکه د خاص او عام په مینځ کښې به واسطه وی ، یعنی جمع منکر به نه خاص وی او نه به عام وی ، بلکه د دواړو په مینځ کښې به وی ، د دې پوره تفصیل خادم د عام د تعریف د قید و نو په فائده کښې ذکر کړے دے هلته ئې وګورئ ۔

وَالْاٰخَرُ مِثَالُهٗ قَوْمٌ وَرَهْطٌ فَإِنَّ الْقَوْمَ صِيْغَتُهٗ صِيْغَةُ مُفْرَدٍ بِدَلِيْلِ اَنَّهٗ يُثَنّٰى وَيُجْمَعُ يُقَالُ قَوْمَانِ وَاَقْوَامٌ لٰكِنَّ مَعْنَاهُ مَعْنَى الْعَامِّ لِاَنَّهٗ يُطْلَقُ عَلَى الثَّلٰثَةِ اِلَى الْعَشَرَةِ كَمَا اَنَّ رَهْطًا يُطْلَقُ اِلَى التِّسْعَةِ وَلٰكِنْ يُشْتَرَطُ فِيْ اِطْلَاقِ لَفْظِ الْقَوْمِ اَنْ يَّكُوْنَ الْاٰحَادُ مُجْتَمِعَةً وَاِنَّمَا يَصِحُّ الْاِسْتِثْنَاءُ لِوَاحِدٍ فِيْ قَوْلِكَ جَاءَنِي الْقَوْمُ اِلَّا زَيْدًا بِاِعْتِبَارِ اَنَّ مَجِيْءَ الْمَجْمُوْعِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِاِعْتِبَارِ مَجِيْءِ كُلِّ وَاحِدٍ بِخِلَافِ مَا اِذَا قِيْلَ يُطِيْقُ رَفْعَ هٰذَا الْحَجَرِ الْقَوْمُ اِلَّا زَيْدًا لِاَنَّ الْحُكْمَ هٰهُنَا مُتَعَلِّقٌ بِالْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ وَلِهٰذَا يَصِحُّ جَاءَ الْعَشَرَةُ اِلَّا وَاحِدًا وَلَا يَصِحُّ الْعَشَرَةُ زَوْجٌ اِلَّا وَاحِدًا۔

**ترجمہ:۔** د عام د دویم قسم مثال قوم او رهط دے ، ځکه چه د قوم صیغه د فرد صیغه ده ، دلیل دا دے چه ددی تثنیه او جمع راتلے شی ، داسی وئیلے شی ، چه قومان او اقوامٌ ، لیکن ددی معنیٰ د عام معنیٰ ده ځکه چه ددی اطلاق د درے نه واخله تر لسو پورے کیږی ، لکه چه د رهط اطلاق د درے نه واخله تر نهو پورے په افرادو کیږی ، لیکن د قوم په لفظ کښی د آحادو متجمع کیدل شرط دی ، او ددی په قول "جاءنی القوم الا زیدًا" کښی د واحد استثناء به ددی وجه صحیح دی ، چه د مجموعے راتلل به نه وی ، خو د هر یو د راتلو نه ددی په خلاف چه کله و وئیلے شی چه د کانړی د پورته کولو طاقت قوم لری علاوه د زید نه ، ځکه چه دلته کښی د حکم تعلق د مجموعه من حیث المجموع سره دے ، ددی وجه نه جاء العشرة الا واحدًا صحیح دے ، او العشرة زوجٌ الا واحدًا صحیح نه دے ،

**تشریح:۔** شارحؒ وائی چه د عام د دویم قسم مثال لفظ د قوم او رهط دے ځکه چه د قوم صیغه مفرد ده او ددی دلیل دا دے چه د قوم تثنیه قومان او جمع اقوام راځی ۔ او دا خبره ظاهره ده چه تثنیه او جمع د مفرد د پاره راځی لهذا قوم به مفرد وی او هر کله چه لفظ د قوم مفرد دے نو د قوم لفظ به د صیغے په اعتبار سره عام نه وی ، لیکن په دی دا اعتراض کیدے شی چه د جمع صیغه هم تثنیه او جمع راځی ، مثلاً رماح ، د رمحٌ جمع ده ، (نیزے ته وائی) لیکن ددی تثنیه رماحان

او جمع رماحات راځي ، نو د قوم د لفظ تثنيه او جمع را نتلل د دې د مفرد کيدو دليل نه دے
د دې جواب دا دے چه د رماح د "جمع" تثنيه او جمع راتلل شاذ دي ، او د
قوم تثنيه او جمع راتلل شاذ نه دي ، او د شاذ اعتبار نه شي کيدے ، لهذا او رماح
د تثنيې او جمع اعتبار به نه شي کيدے ، او د قوم د پاره تثنيه او جمع بغير د شاذ
کيدو نه راځي نو دا به د دې د مفرد کيدو دليل وي ، او هر کله چه لفظ د قوم مفرد
دے نو دا به د صيغې په اعتبار سره عام نه وي ، ليکن د معنی په اعتبار سره عام دے
ځکه چه د قوم د لفظ اطلاق د درے[۳] نه ترلسو[۱۰] پورے په افرادو کيږي ځکه چه د رهط
اطلاق د درے[۳] نه واخله د نهو[۹] پورے په افرادو کيږي خو شرط دا دے چه رهط
ټول افراد سړي وي ، په دې کښې هيڅ يوه ښځه نه وي ، او د قوم د لفظ د اطلاق د پاره
شرط دا دے چه د دې ټول افراد او آحاد مجتمع (يو ځائے) وي ، يعنی د قوم د لفظ په
صورت کښې په مجموعه حکم وي ، په دې کښې به په هر يو باندې بيل بيل حکم نه وي ،
مثلاً که بادشاه دا اعلان وکړي چه کوم قوم په دې قلعه کښې داخل شي ، د دې ته به
د ومره انعام ملاويږي ، نو که چرے په قلعه کښې جماعت داخل شو نو دا به د انعام
مستحق وي ، او که صرف يو سړے قلعه ته ور داخل شي نو هغه به د انعام حقدار نه وي ،
وَاِنَّمَا يَصِحُّ الاِسْتِثْنَاءُ لِوَاحِدٍ الخ د دې ځائے د يو سوال جواب دے ، سوال دا
دے چه هر کله د قوم د لفظ د اطلاق د پاره د افرادو او آحادو جمع کيدل شرط دي ،
نو جاءني القوم الا زيداً کښې به د قوم نه د واحد يعنی د زيد استثناء څنګه صحيح شي ؟
ځکه چه د زيد د قوم نه مستثنیٰ کول د دې خبرې دليل دے چه د راتلو حکم په مجموعه
د قوم نه دے ، بلکه په هر هر فرد باندې بيل بيل دے که چرے د قوم په مجموعه باندې
د راتلو حکم وے نو زيد هم په دې قوم کښې شامل وو ، د دې وجه نه په ده به هم د راتلو
حکم کيدلے او هر کله چه زيد هم د راتلو نه کوخلقونه شي ، نو بيا د راتلو نه قوم نه د ده
استثناء څنګه کيدے شي ،
د دې جواب دا دے چه دلته د استثناء صحيح کيدل د خارجي قرينې په وجه دي ،
او قرينه د راتلو نقل دے ، يعنی حکم بغير د شبهې نه د قوم په مجموعے لګي ، خو د ټول
قوم راتلل به د هر يو د راتلو په اعتبار سره وي ، يعنی هر يو به جدا جدا د راتلو

د نعل مرتکب کیږی ، نو په دی وجه د قوم نه د یو فرد یعنی د زید استثناء صحیح ده ،
داخبره ده که چرے داسی ووئیل چه د اقوم د اکا نړے وچتولے شی خو علاوه د زید
نه ، نو د ا استثناء به صحیح نه وی ، ځکه د کانړے د وچتولو حکم د قوم مجموعے من حیث
المجموعے سره متعلق دے ، نو کله چه د کانړے وچتولو حکم د مجموعے من حیث المجموعے
سره متعلق دے او د قوم په مجموعے کښی زید هم شامل دے نو د قوم نه د زید استثناء
څرنګه صحیح کیدے شی ،

هم د ا وجه ده که چرے ، جاء العشرة الا واحداً ئے ووے نو صحیح ده ځکه چه په
عشرة د راتلو حکم د هر یو د راتلو په اعتبار سره دے . لهٰذا د یو په استثناء کولو
کښی څه باک نشته ، او که چرے العشرة زوج الا واحداً ئے ووے ، نو دا صحیح نه ده ،
ځکه چه په عشره د زوج حکم د مجموعے من حیث المجموعے سره متعلق دے ، او هر کله
چه د زوج حکم د عشرے د مجموعے سره متعلق دے نو د یو استثناء څنګه صحیح کیدے
شی ، ځکه چه په عشره کښی د غه یو هم داخل دے ،

وَمَنْ وَمَا يَحْتَمِلَانِ الْعُمُوْمَ وَالْخُصُوْصَ وَاَصْلُهُمَا الْعُمُوْمُ يَعْنِىْ اَنَّهُمَا فِىْ اَصْلِ الْوَضْعِ لِلْعُمُوْمِ وَيُسْتَعْمَلَانِ فِى الْخُصُوْصِ بِعَارِضِ الْقَرَائِنِ سَوَاءٌ اُسْتُعْمِلَا فِى الْاِسْتِفْهَامِ اَوِ الشَّرْطِ اَوِ الْخَبَرِ وَمَا قِيْلَ اَنَّ الْخُصُوْصَ يَكُوْنُ فِى الْاَخْبَارِ فَمُنْتَقِضٌ لَا يَطَّرِدُ .

**ترجمه :-** او من او ما دواړه د عموم او خصوص احتمال ساتی البته د دواړو
اصل عموم دے ، یعنی د دواړو په اصل کښی د وضع په اعتبار سره د عموم دپاره دی او د قرائنو
د وجی نه دواړه په خصوص کښی استعمالیږی ، برابره خبره ده که دواړه په استفهام کښی
مستعمل وی یا په شرط یا خبر کښی او هغه (خبره) چه کومه وئیلے شویده چه خصوص په
اخبارو کښی وی ، منقوضه خبره ده صحیح نه ده ،

**تشریح :-** مصنف رحمه الله تعالیٰ د عموم په الفاظو کښی د من او ما ذکر کړے دے
نو دائے فرمائیلی دی چه دواړه لفظونه د عموم او خصوص دواړو احتمال ساتی ، مثلاً

د استفهام د پاره که څوک اووائي (من في الدار) او په جواب کښې صرف د یو سړي ذکر وکړو مثلاً اووائي چه خالد دے نو دا جواب درست دے او که د څو سړو ذکر وکړے شوا ودا او ویلے شو چه په کور کښې خالد، حامد، شاهد، عارف، واصف دي، نو دا جواب هم صحیح دے او که چرته دَ شرط په معنی سره اووائي "من زارني فله درهم" نو کوم سړي چه د هغه زیارت وکړي نو هم هغه د عطیے حقدار دے نو که چرته یو کس زیارت وکړو نو هغه حقدار دے او که ډیر وکسانو زیارت وکړو نو هغه ټول د عطیے حقدار دي، او که چرته په خبر کښې استعمال کړي او اووائي "اعطي من زارني درهما" یعني چاچه څما زیارت کړے دے نو هغه ته ددرهم عطیه ورکړے شوے ده، نو که چرته یو کس زیارت کړے وي نو یو ته ورکړے شوے ده، او که چرته ډیر وکسانو کړے وي نو ډیرو ته ورکړے شوید ه،

بهرحال لفظ دمَن او مَا دواړه د عموم او خصوص دواړو احتمال ساتي، البته دا دواړه په اصل کښې د وضع په اعتبار عموم د پاره دي او په طریقه د مجاز سره د قرائنو د وجه نه خصوص د پاره استعمالیږي، یعني دا دے دواړو کلمو په عموم کښې استعمال حقیقي دے، او په خصوص کښې مجازي دے، او بعضے شارحینو د مصنف کلام داشرح کړیده چه من او ما دواړه عموم د پاره هم موضوع دي او خصوص د پاره هم موضوع دي، یعني مَن او مَا دواړه په عموم او خصوص کښې مشترک دي، او په دواړو کښې د دے استعمال حقیقت دے، او د مصنفؒ قول "وَاَصْلُهَا الْعُمُوْم" مطلب دا دے چه په عموم کښې د دے دواړو کلمو استعمال ډیر دے، او په خصوص کښې کم دے،

شارحؒ وائي چه د مَن او مَا په خصوص کښې استعمال بهرحال کیږي دا دواړه که په استفهام کښې استعمال وي که په شرط کښې وي او یا که په خبر کښې، لکه څرنګه چه راقم د مثالونو نه ظاهره کړیده، شارح رحمة الله علیه وائي چه د او بعضے اصولیینو چه ویلي دي که چرته من او ما دَ شرط یا استفهام په معنی مستعمل وي نو صرف عموم د پاره به وي، او خصوص د پاره به مستعمل نه وي، او که چرته اخبار کښې استعمال وي نو دا دواړه عموم د پاره هم راځي او خصوص د پاره هم، یعني د اخبار په صورت کښې دا دواړه خصوص د پاره استعمالیږي ورنه په استفهام او شرط په صورت کښې صرف د عموم د پاره راځي، او د خصوص د پاره نه راځي، نو د دے حضراتو دا قول (منقوض) رد کړے شوید ے، او په علم

طور داجاري نه دے، يعني په دے قول باندے نقض وارد کيدے شي، ځکه چه که څوک پوښتنه وکړي چه اُوئيل «من ابوك»، ستا پلار څوک دے، نو په جواب کښې د هغه پوښتونکي نوم راځي کوم چه د هغه پلار دے نو دلته اوس وګوره چه دلته لفظ د من استفهام دپاره دے، مګر خصوص دپاره استعمال شويدے، او «ما دينك» ستا مذهب څه دے، د دے په جواب کښې يو نيک مومن هم يو دين يعني د دينِ اسلام ذکر به کوي، دلته لفظ د ما استفهام دپاره دے مګر د خصوص دپاره استعمال شوے دے، بهرحال صحيح خبره داده چه د دا په لفظونه د استفهام، شرط، خبر، درے واړه عموم دپاره هم راځي او خصوص دپاره هم راځي او د بعضے اصوليانو دا قول صرف د اخبار په صورت کښې خصوص دپاره راځي، او د استفهام وشرط په صورت کښې خصوص دپاره نه استعماليږي دا قول صحيح نه دے،

> وَمَنْ فِى ذَوَاتِ مَنْ يَعْقِلُ كَمَا فِىْ ذَوَاتِ مَالَا يَعْقِلُ اَىْ اَلْاَصْلُ فِىْ مَنْ اَنْ يَّكُوْنَ لِذَوَاتِ مَنْ يَعْقِلُ كَقَوْلِهٖ مَنْ قَتَلَ قَتِيْلًا فَلَهٗ سَلْبُهٗ وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِىْ غَيْرِ مَنْ يَعْقِلُ مَجَازًا كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ فَمِنْهُمْ مَنْ يَّمْشِىْ عَلٰى بَطْنِهٖ وَالْاَصْلُ فِىْ مَا اَنْ يَّكُوْنَ فِىْ ذَوَاتِ مَالَا يَعْقِلُ نَحْوُ مَا فِى الدَّارِ فَالْجَوَابُ دِرْهَمٌ اَوْ دِيْنَارٌ لَا زَيْدٌ اَوْ عَمْرٌو وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِىْ غَيْرِهَا كَمَا سَيَأْتِىْ ـ

**ترجمه:** او منْ په ذوي العقول کښې استعماليږي لکه څرنګه چه مَا په غير ذوي العقول کښې يعني لفظ د من کښې اصل خبره داده چه دا د ذوي العقول دپاره دے، څنګه چه رسول اکرم صلى الله عليه وسلم فرمائيلي دي، کوم سړي چه چا لره قتل کړي د هغه سامان هم د هغه دپاره دے، او کله مجازاً په غير ذوي العقول کښې هم استعماليږي لکه د الله تعالیٰ دا فرمان دے، په دے د واب کښې بعضے هغه دي چه هغه په خپله خيټه ګرځي او په مَا کښې اصل داده چه دا د غير ذوي العقول دپاره دي نو د ئيلے شي «ما فى الدار» نو د دے جواب به درهم يا دينار سره دي، د زيد يا عمرو سره به نه وي او کله د غير ذوي العقول نه علاوه هم د مَا استعمال کيږي، څرنګه چه مخکښې به راشي ـ

**تشریح :-** مصنفؒ اوئیل چه لفظ من حقیقی استعمال خو ذوی العقول
د پاره راځي لیکن کله بطور مجاز غیر ذوی العقول د پاره هم راځي ، ذوی العقول د پاره د استعمال
مثال د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم دا قول "مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلَبُهُ" دے نو په دے
حدیث کښې لفظ د من ذوی العقول یعنی قاتل د پاره استعمال شویدے ، او په قول د باری
تعالی فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ کښې لفظ د من غیر ذوی العقول یعنی جانور د پاره
استعمال شویدے ، او لفظ د مَا کښې اصل خبره داده چه دا د غیر ذوی العقول
د پاره استعمالیږی لیکن کله کله مجازاً ذوی العقول د پاره هم استعمالیږی لیکن دا د بعضې
حضراتو مذهب دے ، خو اکثر حضرات د دے خبرے قائل دی ، چه کلمه د ما په ذوی
العقول او غیر ذوی العقول دواړو کښې عام ده ،
غیر ذوی العقول کښې د استعمال مثال لکه چه او وئیلے شی "مَا فِي الدَّارِ" نو په جواب
کښې دا سی شے چه هغه به د غیر ذوی العقول د قبیل نه وی او زید یا عمرو به په
جواب کښې نه واقع کیږی ، او په ذوی العقول کښې د استعمال مثال قول د باری تعالی
وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا یعنی د آسمان او د دے د جوړولو والا باندے قسم ، په آیت کښې
د (کلمه) د مَا نه مراد الله تعالی دے چه د ذوی العقول د قبیل نه دے ،

فَإِذَا قَالَ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيدِي الْعِتْقَ فَهُوَ حُرٌّ فَشَاؤُا أُعْتِقُوا جَمِيعًا تَفْرِيعٌ
يَكُونُ كَلِمَةِ مَنْ عَامَّةً وَذَالِكَ لِأَنَّ مَعْنَاهُ كُلُّ مَنْ شَاءَ الْعِتْقَ مِنْ بَيْنَ
عَبِيدِي فَهُوَ حُرٌّ وَكَلِمَةُ مَنْ فِي نَفْسِهَا عَامَّةٌ وَوُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ
وَهِيَ الْمَشِيَّةُ وَمَنْ يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَإِنْ شَاءَ الْكُلُّ لَا بُدَّ أَنْ يُعْتَقُوا جَمِيعًا
عَمَلًا بِعُمُومِ كَلِمَةِ مَنْ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيدِي عِتْقَهُ فَأَعْتِقْهُ
بِإِسْنَادِ الْمَشِيَّةِ إِلَى الْمُخَاطَبِ فَإِنَّ لَهُ حِينَئِذٍ أَنْ يُعْتِقَهُمْ إِلَّا وَاحِدًا عِنْدَ أَبِي
حَنِيفَةَ لِأَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُومِ وَمِنْ لِلتَّبْعِيضِ فَلَا يَسْتَقِيمُ الْعَمَلُ بِهِمَا
إِلَّا إِذَا بَقِيَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ غَيْرَ مُعْتَقٍ وَكَذَا الْمَشِيَّةُ صِفَةٌ خَاصَّةٌ لِلْمُخَاطَبِ
وَقِيلَ كَلِمَةُ مِنْ لِلتَّبْعِيضِ فِي كُلٍّ مِنَ الْمِثَالَيْنِ لَكِنَّ فِي الْمِثَالِ الْأَوَّلِ كُلٌّ
مِنَ الْعَبْدِ الشَّائِي بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ فَيُعْتَقُ الْكُلُّ وَفِي الْمِثَالِ

اَلثَّانِیْ اَلشَّارِیْ وَاحِدٌ یَتَعَلَّقُ مَشِیَّتُہٗ بِالْکُلِّ دَفْعَۃً فَلَا یَسْتَقِیْمُ اِلَّا بِتَخْصِیْصِ الْبَعْضِ وَلٰکِنْ یَرِدُ عَلَیْہِ اَنَّہٗ اِنْ شَاءَ الْکُلَّ عَلَی التَّرْتِیْبِ یَصْدُقُ عَلٰی کُلِّ وَاحِدٍ اَنَّہٗ شَاءَ عِتْقَہٗ حَالَ کَوْنِہٖ بَعْضًا مِنَ الْعَبِیْدِ فَتَاَمَّلْ فِیْہِ۔

**ترجمہ:-** پس چا دا اوئیل چه ځما په غلامانو کښې څوک آزادیدل غواړی نو هغه آزاد دے، نو ټولو آزادیدل خوښ کړه، نو ټول به آزاد شی، دا مسئله په کلمه دَ مَنْ عام کیدو باندے تفریع ده، او دا حکم چه دے کلام معنی داده چه ځما په غلامانو کښې هر هغه غلام چه آزادیدل غواړی نو هغه آزاد دے، کلمه د من فی نفسها عام ده، او عام د صفت سره متصف دے او هم دا مشیت دے، او لفظ د مِنْ د بیان احتمال ساتی نو که چرته ټولو غلامانو آزادیدل غوښتل نو کلمه د من کښې عموم باندے عمل کولو سره د ټولو غلامانو آزادیدل ضروری دی، ددے برعکس کله چه چا مشیت د مخاطب طرف ته منسوب کولو په وخت دا اوئیل چه اے مخاطبه! ته ځما په غلامانو چا لره آزادول غواړے، نو هغه آزاد کړه، نو د امام ابوحنیفهؒ په نزد پدے وخت کښې مخاطب ته اختیار دے سوا د یو غلام نه دا ټول دَ آزادکړی حکم چه کلمه د مَنْ دَ عموم دپاره ده، او مِن د تبعیض دپاره ده، لهٰذا پدے دواړو عمل صحیح نه دے، ترڅو چه یکښې یو غلام غیر آزاد نه وی، د غه رنګے دَ مشیت د مخاطب دپاره یو خاص صفت دے، او وئیلی شوی دی چه کلمه د مِن په دواړو مثالونو کښې دَ تبعیض دپاره ده، لیکن په اول مثال کښې هر یو غلام آزادی غوښتو نکے دخپل ځان نه قطع نظر بعض دے، لهٰذا ټول به آزاد شی، او په دوئم مثال کښې (د آزادی) غوښتونکے یو دے نو دَ مشیت د دفعةً ټولو سره متعلق شو، نو ددے وجه نه د تبعیض معنی نه صحیح کیدی مګر د بعضو تخصیص سره. خو پدے اعتراض واردیږی که چرته مخاطب د ټولو غلامانو آزادی علی الترتیب د غواړی نو په دے وخت کښې به په هر یو باندی دا خبره صادقه شی چه مخاطب د هر یو غلام آزادی غواړی پدے کښې چه دا غلام د نورو نه بعض دے، بهرحال دیر سوچ وفکر وکړه،

**تشریح:-** شارحؒ وائی چه مصنفؒ په کلمه د من باندے تفریع کولو وخت

و فرمائيل که چرته چا او ئيل من شاء مِن عَبِيدِى الْعِتْقَ فَهُوَ حُرٌّ ، يعنى خما په غلامانو كښې څوک آزادېدل غواړى نو هغه آزاد دے ، په دے كلام من شاء كښې مَنْ فى نفسها عام دے ، او مشيت چه عام صفت دے ، هغه دے سره متصف دے ، او مشيت عام عام دے د پاره دے ، چه هغه د من طرف ته مسند دے ، او من عام دے يعنى د مسند اليه عام كيدو د وجے نه مسند يعنى مشيت هم عام دے ، الغرض ، كلمه د مَن بذاتِ خود عام ده ، او مشيت چه د عام صفت دے ، د دے سره متصف دے ، او باتے شوَ "مِن عبيدى" من نو په دى كښې د تبعيض معنى ښكاره او واضحه ده ، په دے شرط سره چه د مِنْ مدخول او مجرور داسى شى وى چه د هغے بعضيت ټوټے كول ممكن وى نو تر څو پورے چه د تبعيض خلاف څه دليل موجود نوى نو هغے پورے لفظ د من به د تبعيض په معنى باندے حمل كړے شوى وى ، ليكن دلته د متن په مسئله كښې دَ تبعيض خلاف قرينه و دليل موجود ده ، په دے اعتبار چه مشيت د كلمے د مَنْ طرف ته منسوب دے ، او كلمه د مَنْ د عموم د الفاظو نه ده ، لهذا مشيت چه صفت د عام دے ، هغه هم د عموم معنىٰ مضبوطوى ، نو مشيت د وصف عامه د قرينے د وجے نه دا خبره ثابته شوه چه د "مِنْ عبيدى" من تبعيض د پاره نه دے ، بلكه د بيان د پاره دے ، او دلته د تبعيض معنىٰ متروك ده ، نو په دے صورت كښې مطلب دا شى چه خما كوم غلامانو آزادى او غښته هغه ټول آزاد دى ، اوس كه ټول غلامان آزادى غواړى نو كلمه د من په عموم باندے به عمل كولو سره د هغه ټول غلامان آزاد شى ـ د دے برعكس كه يو كس چا لره مخاطب كړو او د خپلو غلامانو په باره كښې ورته اُوئيل مِن شئتَ مِن عبيدى عِتْقَهُ فَاَعْتِقْهُ ، ته خما په غلامانو كښې چا لره آزادول غواړے هغه آزاد كړه ، يعنى د خپلو غلامانو آزادى ئے د مخاطب په مشيت پورے معلق كړيده ، نو په دے صورت كښې حضرت امام اعظم ابوحنيفه رح فرمائيلى دى چه چه مخاطب ته د يو غلام نه علاوه باقى ټولو غلامانو اختيار دے ، يعنى مخاطب كه چرته بالترتيب غلامان آزاد كړل نو ټول غلامان به آزاد شى ، سو د هغے غلام كوم چه په آخر كښې آزاد شى ، يعنى آخرى غلام به آزاد نوى ، او كه مخاطب چرته ټول غلامان په يو ځل سره آزاد كړه نو سوا د يو غلام نه ټول غلامان به آزاد شى ، او هغه د يو غلام تعين اختيار

به مولیٰ ته دی، او صاحبینؒ فرمائیلی دی چه مخاطب ته د اختیار حاصل دے چه هغه بغیر د استثناء نه ټول غلامان آزاد کړی، د صاحبینؒ دلیل دا دے چه پد دے صورت "مَن شِئتَ" کښی به مذکوره کلمه دَ مَنْ په عموم باندے عمل وشی، او د هغوئ په نزد (مِن عبیدی) منْ بیان دپاره دے، او د امام ابوحنیفهؒ دلیل دا دے چه په مذکوره مثال کښی کلمه د مَن عموم دپاره ده، او کلمه د مِنْ تبعیض دپاره ده ځکه چه دلته د تبعیض خلاف کوم دلیل موجود نشته او د تبعیض خلاف دلیل ځکه موجود ندے چه په مَنْ شِئتَ کښی مشیت خاص طور باندے مخاطب ته منسوب دے، او کله چه مشئت خاصٌ یعنی د مخاطب طرف ته منسوب دے او د عام طرف ته منسوب ندے لکه څرنګه چه په (مَنْ شئتَ) کښی مشیئت عام طرف ته منسوب دے، نو په مَنْ شئتَ من عبیدی کښی عموم مؤکد نشو او کله چه مَنْ شئتَ کښی عموم مؤکد ندے، نو د مِن عبیدی مِنْ به د تبعیض خلاف معنیٰ باندی محمول کیږی و په سلسله کښی څه قرینه نشته نو چه کله د تبعیض خلاف یعنی بیان باندے څه قرینه نشته نو دلته مِن د تبعیض دپاره دے،

بهرحال چه هر کله مَنْ د عموم دپاره دے او کلمه مِنْ تبعیض دپاره ده نو په دواړو باندے عمل کول ضروری دی، او په مَنْ او مِنْ دواړو باندے عمل کول هغه وخت ممکن دی چه کله یو غلام آزاد نوی او باقی ټول آزاد شی یعنی د کلمے د مِنْ تبعیضه د وجے نه یو غلام غیر آزاد پاتے شی او کلمه د چه د عموم دپاره ده، د دے د وجے نه به باقی ټول غلامان آزاد شی،

صاحب د توضیح وائی چه په دواړو مثالونو کښی یعنی مَنْ شاء من عبیدی او مَنْ شئتَ من عبیدی کښی کلمه د مِنْ د تبعیض دپاره ده، لیکن په اوّل مثال یعنی مَن شاء عبیدی کښی ټول غلامان به د دے وجے نه آزاد شی، چه د هغوئ آزادی د هغوئ په غوښتلو معلق ده، نو چه کله ټول غلامان خپله آزادی او غواړی نو په دوی هر یو غلام د خپلځان نه علاوه قطع نظر د بل نه به بعض دی نو د غه رنګے مِنْ تبعیضیه باندی به هم عمل وشوه او د دویم مثال یعنی مَن شئتَ من عبیدی کښی آزادی غوښتلو والا صرف مخاطب دے لهذا د هغه مشئت (خوښتل) به ټولو غلامانو سره په یو ځائے متعلق دی، او چه کله د مخاطب مشئت ټولو غلامانو سره یو ځائے باندی متعلق شی نو د مِنْ تبعیضیه معنیٰ هغه وخت

صحیح کیدے شی، کلهٔ بعض غلامان خاص کړے شی، یعنی هغه او سُلے شی چه یو غلام غیر آزاد دے (آزاد ندے) او باقی ټول آزاد دی -

ولکن پر د علیه نه دیو اعتراض جواب دے، اعتراض دا دے چه په من شئت من عبیدی" کښی که چرته مخاطب د ټولو غلامانو آزادی اوغواړی او هغه بلا استثناء ټول آزاد شی نو بیا به هم په من تبعیضیه عمل وشی پدے اعتبار چه مخاطب د ټولو غلامانو آزادی علی الترتیب غوښتے ده یعنی اوّل د یو آزادی بیا د دویم آزادی بیا د دریم آزادی نو اوس په دے وخت کښی په هر غلام باندے د اصاد قیږی چه مخاطب دده آزادی په دے حال کښی او غوښته چه هغه (غلام) د نورو غلامانو بعض دے پدے صورت کښی بلا استثناء ټول غلامان به هم آزاد شی او په من تبعیض باندے عمل کیږی حالانکه امام ابوحنیفهؒ د دے خبرے قائل نه دے، بلکه د هغه (امام صاحبؒ) په نزد د یو غلام غیر آزاد پاتے کیدل ضروری دی، شارحؒ فتامّل فیه نه جواب طرف ته اشاره کړے ده،

د جواب حاصل دا دے چه د مخاطب مشیت ټولو غلامانو سره علی الترتیب یو امر باطنی دے، چه پرے د احکامو ترتب نشی کیدے، بلکه د ټولو غلامانو د آزادیدلو نه هم دا ظاهره ده، چه د مخاطب مشیت ټولو غلامانو ته په یو ځائے باندی متعلق شوے دے، او په دے صورت کښی د تبعیض معنیٰ ثابتولو د پاره د بعضو (غلامانو) آزادیدو نه ویستل ضروری دی، بهرحال دا خبره ثابته شوه چه د مَنْ شئتَ په صورت کښی په مِنْ تبعیضیه باندی عمل کولو د پاره کم ازکم د یو غلام غیر آزاد پاتے کیدل ضروری دی -

> فَاِنْ قَالَ لِاَمَتِهٖ اِنْ کَانَ مَا فِیْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَّجَارِیَةً لَمْ تَعْتِقْ نَظِیْرُ یَکُوْنُ کَلِمَةُ مَا عَامَّةً لِاَنَّ الْمَعْنٰی حِیْنَئِذٍ اِنْ کَانَ جَمِیْعُ مَا فِیْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّةٌ وَلَمْ یَکُنْ کَذَالِكَ بَلْ کَانَ بَعْضُ مَا فِیْ بَطْنِهَا غُلَامًا وَّ بَعْضُهٗ جَارِیَةٌ فَلَمْ یُوْجَدِ الشَّرْطُ لَا یُقَالُ فَحِیْنَئِذٍ یَنْبَغِیْ اَنْ یَجِبَ قِرَاءَةُ جَمِیْعِ مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ فِی الصَّلٰوةِ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی فَاقْرَؤُا

مَاتَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ لِاَنَّا نَقُوْلُ بِنَاءَ الْاَمْرِ عَلَی التَّیَسُّرِ یَاْبٰی ذَالِکَ ..

**ترجمہ:** که څوک څپلے وینځے ته داوائی چه ستا په خیټه کښې چه څه دی که چرته دا هلک وی نو ته آزاد ئے نو که چرته دے وینځے نه یو هلک او یو جینئ پیدا شو نو وینځه به آزاده نه وی دا مسئله کلمه د مَاؔ په عام کیدو باندے تفریع ده ځکه چه په دے وخت به دا معنیٰ شی چه هغه هر څه کوم چه ستا په خیټه کښې دی که چرته هلک وی نو ته آزاده ئے، حالانکه داسی ونشو بلکه د وینځے په خیټه کښې چه څه وو نو د هغې څه حصه هلک وو او څه حصه ئے جینئ وه نو شرط موجود نشو دا اعتراض وِنه کړے شی چه په دے وخت کښې مناسب ده چه په مونځ کښې د جمیع ما تیسّر وئیل ډِ واجب شی چه کله په قول د باری تعالیٰ فَاقْرَءُوْا مَاتَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ " باندے عمل کوے، نو دمے مونږ دا جواب ورکوؤ چه دا مر بنا، په تیسر باندے ده چه هغه د جمیع ماتیسّر من القران منافی دے۔

**تشریح:** شارح دائی چه مصنفؒ په کلمه مَاؔ د عام کیدو باندے تفریع کوی، او فرمائی ۔که چرته یو کس څپلے وینځے ته او وئیل ان کان مافی بطنك غلامًا فانتِ حُرَّةٌ یعنی ستا په خیټه کښې چه څه وی که چرته هغه پوره هلک وی نو ته آزاده ئے لیکن د دے وینځے نه یو هلک او یوه جینئ پیدا شوه نو دا وینځه آزاده نشوه ځکه چه ما فی بطنك کښې کلمه د مَاؔ عام ده، نو اوس به معنیٰ دا شی ستا په خیټه کښې چه څه هم دی هغه ټول که هلک وی نو ته آزاده ئے لیکن چه کله هلک او جینئ پیدا شو نو داسی ونشو چه د وینځے په خیټه کښې هغه ټول هلک وو، بلکه د هغې په خیټه چه څه وو نو د هغې څه حصه هلک وو او څه حصه جینئ ده او چه کله په خیټه کښې څه حصه د هلک ده او څه د جینئ نو په پوره خیټه کښې د هلک کیدو شرط موجود نشو او چه کله شرط موجود نشو نو وینځه هم آزاده نشوه،

بعض حضراتو اعتراض کړے دے وائی چه ما فی بطنك کښې مَاؔ د شئ په معنیٰ باندے ده او شئ نکره ده، او نکره په کلام مثبت کښې د خصوص فائده ورکوی، نو معنیٰ به دا شی که چرته ستا په خیټه کښې یو شئ هلک وی نو ته آزاده ئے، لیکن د وینځے نه دواړه هلک او جینئ پیدا شو نو شرط یعنی په خیټه کښې د هلک کیدل ثابت شو، او چه کله شرط راغلے نو وینځه

به آزاده شي، حالانکه ستاسو په نزد په دے صورت کښې وینځه نه آزادیږی، ددے جواب دادے چه دلته مآ شئ منکر په معنی نده بلکه شی معرف بلام استغراق په معنیٰ باندے ده او شی معرف بلام استغراق مفید د عموم دپاره وی نو په دے صورت کښې مطلب دا شو که چرته ستا په خیټه کښې ټول هلک وی نو ته آزاده ئے لیکن کله چه هلک او جینئ دواړه پیدا شو نو په خیټه کښې ټول هلک نشو بلکه دخیټے په څه حصّه کښې هلک شو او په څه حصّه کښې جینئ شوه او په دے صورت کښې بنکاره خبره ده چه شرط موجود نشو او چه کله شرط موجود نه وی نو وینځه به هم نوی آزاده۔

بعض حضراتو دا اعتراض کړے دے فرمائی چه کلمه د مآ د عموم دپاره ده نو ایت فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ باندے عمل کول لوسره قرآن چه څومره اندازه آسان وی نو مونځ کښې هغه ټول د یُل پکار دی، حالانکه ددے خبرے څوک هم قائل نه دی، ددے جواب دادے چه په ایت کښې فَاقْرَءُوْا دامر بناء (دارومدار) په تیسّر او آسانئ باندے دے، یعنی په مونځ کښې د قرآن دلوستلو په اعتبار په خلقو باندے آسانی کړے شویده، او د جمیع د مَا تیسّر قراءت (لوستل) واجب کول خود هغے منافی دے، یعنی دجمیع ما تیسّر قرأت واجب کولو سره یُسر (آسانی) باقی نه پاتی کیږی، بلکه یُسر، په عُسر (سختئ) سره بدلیږی، ددے وجے نه د جمیع ما تیسّر قرأت (لوستل) نده واجب کړے شوے او دایت مطلب دادے چه انفرادی طور باندے دکوم ځائے نه (تلاوت) آسان وی، د هغه ځائے نه ئے لولئ، دا مطلب نه دے چه علی الاجتماع (اجتماعی طور باندے) چه دکوم کوم ځائے نه آسان وی، د هغه ځائے نه ئے پوره لولئ۔

> وَمَا يَجِيْءُ بِمَعْنٰى مَنْ مَجَازًا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالسَّمَآءِ وَمَا بَنٰهَا وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِمِثْلِ ذٰلِكَ فِيْ مَنْ ذَكَرْتُ لِقِلَّتِهٖ وَيَدْخُلُ فِيْ صِفَاتِ مَنْ يَّعْقِلُ اَيْضًا تَقُوْلُ مَا زَيْدٌ فَجَوَابُهُ اَلْكَرِيْمُ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ اَيِ الطَّيِّبَاتُ لَكُمْ.

**ترجمه:-** او کلمه د مآ د مَن په معنیٰ مجازًا هم راځی لکه د باری تعالیٰ دا قول وَالسَّمَآءِ وَمَا بَنٰهَا او مصنّفؒ کله د مَن په باره کښې هیڅ غرض نه لری کوم چه ما ذکر

کړے دے، اؤچه مَنۡ د مَآ په معنیٰ کښې قلیل الاستعمال ده، او کلمه د مَآ د ذوی العقولو په صفاتو باندے هم داخلیږی نو د ټیلے شی ماذا یدٗ د دے جواب په کریمٌ وی او الله تعالیٰ فرمائیلی دی فَانۡکِحُوۡا مَا طَابَ لَکُمۡ یعنی الطَّیِّبَاتُ لَکُمۡ۔

**تشریح:۔** مُصَنِّفُ رحمة الله علیه فرمائی چه کلمه د مَآ مجازاً کلے د من په معنیٰ کښې یعنی ذوی العقول دپاره هم استعمالیږی لکه قول د باری تعالیٰ دے وَالسَّمَآءِ وَمَا بَنٰهَا دلته واؤ قسم دپاره دے، او دَمَآ نه مراد باری تعالیٰ دے چه د ذوی العقولو قبیل نه دے، یعنی د آسمان او د آسمان جوړولو والا یعنی د الله قسم،

شارحؒ وائی چه مصنّفؒ چه کلمه د ما چه مجازاً د من په معنیٰ کښې استعمالیږی هغه خو ذکر کړه لیکن کلمه او من چه مجازاً د مَا په معنیٰ کښې استعمالیږی ذکر نه کړه، د دے وجه داده چه کلمه د مَنۡ د مَآ په معنیٰ کښې قلیل الاستعمال ده، او کلمه د مَآ د مَنۡ په معنیٰ کښې کثیر الاستعمال ده، نو چه کومه کثیر الاستعمال ده د هغے ذکرئے وکړو چه کومه قلیل الاستعمال ده هغے ذکرئے ونکړو، مصنّفؒ وائی چه کلمه د مَآ د ذوی العقولو په صفاتو باندے هم داخلیږی لکه څرنګه چه ماذا یدٗ او ټیل شی یعنی زید څه دے، نو د دے جواب کریمٌ راځی، چه هغه ذوی العقولو د صفاتو نه دے،

او الله تعالیٰ فرمائیلی دی "فَانۡکِحُوۡا مَا طَابَ لَکُمۡ" په آیت کښې کلمه د مَآ د ښځو نه کنایه ده او ښځے ذوی العقول نه دی، لیکن دلته ذوات النساء مراد ندی، بلکه وصف طیبات مراد دی نو د دے وجه نه شارحؒ په خپل الطَّیِّبَاتُ لَکُمۡ سره اشاره کړے ده، یعنی چه کومے ښځے ستاسو په نزد طیبے (پاکے) وی هغوئ سره نکاح وکړئ۔

> وَكُلٌّ لِلْإِحَاطَةِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِفْرَادِ اَيْ جَعْلَ كُلِّ فَرْدٍ كَاَنْ لَيْسَ مَعَهٗ غَيْرُهٗ فَلِهٰذَا يُسَمّٰى عُمُوْمًا الْاِفْرَادِ وَهِيَ تَصْحَبُ الْاَسْمَآءَ فَتَعُمُّهَا اَيْ تَدْخُلُ عَلَى الْاَسْمَآءِ فَتَعُمُّهَا دُوْنَ الْاَفْعَالِ لِاَنَّهَا لَازِمَةُ الْاِضَافَةِ وَالْمُضَافُ اِلَيْهِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا اسْمًا فَاِنْ قَالَ كُلُّ امْرَاَةٍ اَتَزَوَّجُهَا فَهِيَ طَالِقٌ يَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ كُلِّ امْرَاَةٍ وَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى امْرَاَةٍ وَاحِدَةٍ مَرَّتَيْنِ ۔

**ترجمہ:** او کلمه د کُلُّ عَلَی السبیل الافراد احاطه دافرادو د پاره راځي یعني لفظ د کل هر فرد لره داسې کوي گویا چه هغه سره دویم څه نوې او هم داد عموم دافرادو سره موسوم کیږي او کلمه د کل په اسماؤ باندے داخلیږي او هغې لره عام جوړوي یعني لفظ د کل اسماؤ باندے داخلیږي او هغه عام کوي، افعالو باندے نه داخلیږي ځکه چه لفظ د کل لازم الاضافت دے او مضاف الیه صرف اسماء وي، نو که چرته چا داووئیل چه هر هغه ښځه چه چا سره څه نکاح وکړم هغې ته طلاق دے، نو هغه په دهر یوے ښځے سره نکاح کولو باندے حانث کیږي او په یوه ښځه باندے دوه ځل طلاق نه واقع کیږي۔

**تشریح:** مُصَنِّفؒ وائي چه لفظ د کل علی سبیل الافراد دافرادو یا اجزاؤ احاطه کولو د پاره راځي علی سبیل الافراد (په کسرے د همزے سره) نه مراد داد ے چه لفظ د کُلُّ د خپل مدخول هر یو فرد سره داسے کولو د پاره راځي گو یا چه هغې سره دویم فرد نشته دے، او هم دا عموم دافرادو سره موسوم کړے شوے دے، مثلاً "کُل انسان حیوان" د موجبه کلیه مطلب دادے چه د انسان هر هر فرد حیوان دے، یعني د انسان یو فرد د دویم فرد نه قطع نظر حیوان دے، او دویم فرد د باقي افرادو نه قطع نظر حیوان دے، او هم د غه شان دریم فرد د باقي افرادو نه قطع نظر حیوان دے، نو هم د غه شان د انسان هر هر فرد بیل بیل حیوان دے، داسې نه ده چه د انسان ټول افراد علی سبیل الاجتماع حیوان دي، هم د غسے که چرته چا د خپلو څلورو ښځو په باره کښې اووئیل "کُل امرأة لی تدخل الدار فهی طالق"، حُما هره ښځه کومه چه کورته داخله شي هغې ته طلاق دے نو په دے کښې یوه ښځه کورته داخله شوه نو په هغې طلاق واقع شو، او د باقي ښځو په داخلیدو باندے په طلاق واقع کیدل موقوف نوي، ځکه چه لفظ د کل هر یو فرد لره جُدا جُدا بیان کولو د پاره راغلے دے، مصنفؒ وائي چه لفظ د کل په اسماؤ باندے داخلیدو سره په هغې کښې عموم پیدا کوي او په افعالو باندے لفظ د کل نه داخلیږي په افعالو باندے د نه داخلیدو وجه داده چه لفظ د کل لازم الاضافت دے، یعني لفظ د کل همیشه د اضافت سره استعمال وي، او مضاف الیه صرف اسم وي، فعل مضاف الیه نه واقع کیږي، نو د دے وجے نه به لفظ د کل په اسم باندے داخلیږي او فعل باندے

به نه داخلیږي، شارحؒ وائي چه لفظ دکل د اسماؤ په عموم باندے دلالت کوي نوکه چا اوئیل "کل امرأة اتزوجها فهي طالق" یعني هره یوه ښځه چاسره چه څه نکاح وکړم هغې ته د طلاق وي، نوکوم ښځے سره هم چه نکاح وکړي نو په هغه باندے به طلاق پرېږي که چرته یو بل پسے پنځوس(۵۰) ښځوسره نکاح وکړه نو نکاح کولو سره به په هره ښځه طلاق واقع کیږي، لیکن که چرته یو ښځے سره دوه ځل نکاح وکړه نو په دویم ځل (نکاح سره) به هغې باندے طلاق نه واقع کیږي، ځکه چه په یوه ښځه باندے دوه ځل طلاق واقع کیدو په صورت کښې د نکاح په فعل کښې عموم وي او په اسم کښې عموم نوي ځکه چه ښځه خو یوه ده اګر چه هغې سره دوه(۲) ځل نکاح کړے شوے ده، حالانکه لفظ د کل بالقصد په عموم د اسماؤ باندے دلالت کوي نه په عموم د افعالو باندے،

> وَلَمَّا كَانَتْ كَلِمَةُ كُلٍّ لِعُمُوْمِ مَدْخُوْلِهَا فَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُنَكَّرِ أَوْجَبَتْ عُمُوْمَ أَفْرَادِهِ لِأَنَّهُ مَدْلُوْلُهَا لُغَةً وَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُعَرَّفِ أَوْجَبَتْ عُمُوْمَ أَجْزَائِهِ لِأَنَّهُ مَدْلُوْلُهَا عُرْفًا وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ كُلَّ تَطْلِيْقَةٍ يَقَعُ الثَّلٰثُ وَإِنْ قَالَ كُلَّ التَّطْلِيْقَةِ يَقَعُ وَاحِدَةٌ حَتّٰى فَرَّقُوْا بَيْنَ قَوْلِهِمْ كُلُّ رُمَّانٍ مَأْكُوْلٌ وَكُلُّ الرُّمَّانِ مَأْكُوْلٌ بِالصِّدْقِ وَالْكِذْبِ أَيْ بِصِدْقِ الْأَوَّلِ وَكِذْبِ الثَّانِيْ لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ كُلُّ فَرْدٍ مِنَ الرُّمَّانِ مِمَّا يَصْلُحُ أَنْ يُؤْكَلَ وَهُوَ صَادِقٌ وَمَعْنَى الثَّانِيْ كُلُّ أَجْزَاءِ الرُّمَّانِ مِمَّا يُؤْكَلُ وَهُوَ كِذْبٌ لِأَنَّ الْقِشْرَ لَا يُؤْكَلُ قَطُّ۔

**ترجمه:-** او هم د غه شان کلمه د کل د خپل مدخول د عموم دپاره راځي نو د ے وجه که چرته په نکره باندے داخل شي نو د نکره په افرادو کښې عموم پیدا کوي ځکه چه د افرادو عموم د هغې مدلول لغوي دے، او که چرته په معرّف باندے داخل شي نو د معرفے د اجزاؤ عموم به ثابت کړي ځکه د معرفے د اجزاؤ عموم د هغې عرفي مدلول دے نو د دے وجے نه که چا خپلے ښځے ته اوئیل "انت طالق کل تطلیقة" نو درے طلاق به واقع شي، او که چرته "کل التطلیقة" ئے اوئیل نو یو طلاق به واقع شي، نو د دے

وجے نه علماؤ په "کل رمّان ماکول" او کل الرّمان ماکول" په مینځ کښې د صدق او کذب په اعتبار سره فرق کړے دے، یعنې اول صادق دے او ثانی کاذب دے، حکم چه داول معنیٰ داده چه دانار هر فرد دَ قابل دے چه او خوړلے شي او ثاني قول صادق نه او دویم معنیٰ داده چه دانار کل اجزاء (تمام اجزاء) خوړلے شي او دا دروغ دی حکم چه د دے پوستکے کلهم نشي خوړل کیدے،

**تشریح:-** شارحؒ وائي چه کلمه دَ کل دَ خپل مدخول په عموم باندے دلالت کوي، نو دے دپاره که لفظ دکل په نکره باندے داخل شي نو دنکرے دافرادو عموم به ثابت کړي حکه چه کلمه دَ کل کلے دمدخول دافرادو عموم دَ کلمه کل مدلول لغوی دے، نو دے وجے نه دکلے دکل په ذریعه لغةً د هغه شي افرادو کښې به عموم ثابت شي په کوم شي چه "کل" داخل دے، او که چرته لفظ دکل په معرفه باندے داخل دی نو د معرفے د اجزاؤ عموم به ثابتوی، حکه چه دکلمه کل د مدخول اجزاؤ عموم دکلے دکل مدلول عرفي دے، لهذا د کلمه کل په ذریعه عرفاً د هغے څیز اجزاؤ کښې عموم ثابت شوکومو باندے چه کلمه دمآ داخل ده، حاصل د خبرے دادے چه کلمه د کل په نکره باندے د داخلید و په صورت کښې د افرادو په عموم باندے دلالت کوی او په معرفه باندے د داخلید و په صورت کښې به د اجزاؤ په عموم باندے دلالت کوی او دا خبره مخکښې تیره شویده چه د اجزاؤ مجموعه کل دی او د افرادو مجموعے ته کلي وئیلے شي، او کلي په خپلو افرادو محمول وی، لکه زیدٌ انسان لیکن کل په خپلو اجزاؤ باندے محمول نه وی، نو یدٌ خالدٌ خالدٌ نشي وئیل کیدے، د نکره او معرفه تر مینځ فرق به په دے مسئله کښې واضح شي که چرته چا خپلے ښځے ته او وئیل انت طالق کل تطلیقة نو په ښځه باندی ئے درے طلاقه واقع شو، او که چرته "انت طالق کل التطلیقة" ئے نو یو طلاق به واقع شي، ولے چه په اول صورت کښې د لفظ د کل په نکره باندے د داخلید و د وجے نه د طلاق په افرادو کښې عموم ثابت شو، او دَ طلاق کل افراد درے[3] دی، نو دے وجے په ښځه باندے درے طلاقه واقع شول او په دویم صورت کښې د لفظ د کل په معرفه باندے د داخلید و د وجے نه د طلاق په اجزاؤ کښې عموم ثابتوی یعنې طلاق د هغے تمام اجزاؤ سره واقع کیږی

او د طلاق د ټولو اجزاء مجموعه یو طلاق دی، نو دے وجے نه پدے صورت کښې په ښځه باندے یو طلاق واقع کیږی، هم دے نکره او معرفه کښې فرق کولو سره مصنفؒ او وئیل که چا "کل رمان ماکول" او وئیل نو دا خبره صحیح ده، او که چرته ئے "کل الرمان ماکول" ئے او وئیل نو دا دروغ دی، ځکه چه په اول صورت کښې یعنی نکره باندے د داخلیدو په صورت کښې معنیٰ به داشی چه د انار هر هر فرد خوړلے شی، او دا خبره بالکل صحیح ده او په دویم صورت کښې یعنی په معرفه باندے د داخلیدو په صورت کښې معنیٰ به داشی چه د انار ټول اجزاء خوړلے شی او دا بالکل غلط او دروغ دی، ځکه چه د انار چهلکا (پوستکے) نشی خوړل کیدے،

وَإِذَا وُصِلَتْ بِمَا أَوْجَبَتْ عُمُومَ الْأَفْعَالِ بِأَنْ يَقُولَ كُلَّمَا تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ فَمَعْنَاهُ كُلَّ وَقْتٍ أَتَزَوَّجُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ فَهُوَ قَصَدَ الْإِيقَاعَ عَلَى عُمُومِ التَّزْوِيجَاتِ وَيَثْبُتُ عُمُومُ الْأَسْمَاءِ فِيهِ ضِمْنًا لِأَنَّ عُمُومَ التَّزَوُّجِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِعُمُومِ النِّسَاءِ فَيَحْنَثُ بِكُلِّ تَزَوُّجٍ سَوَاءٌ تَزَوَّجَ امْرَأَةً مِرَارًا أَوْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً بَعْدَ امْرَأَةٍ لِعُمُومِ الْأَفْعَالِ فِي كُلِّ أَيْ كَمَا أَنَّ عُمُومَ الْأَفْعَالِ يَثْبُتُ فِي لَفْظِ كُلِّ ضِمْنًا لِعُمُومِ الْأَسْمَاءِ بِعَكْسِ كَلِمَةِ كُلَّمَا۔

**ترجمه:-** او کلمه د کل چه کله کلمے د ما سره متصل وی نو عموم افعال ثابتوی، که په دی طریقه ئے اُووائی چه کله هم څه کوم ښځے سره نکاح کوم نو هغے ته دِ طلاق وی نو د دے معنیٰ داده چه هر وخت که څه کوم ښځے سره نکاح کوم نو هغه دِ طلاقه وی نو دا په قصد سره عموم تزویجات باندے واقع کیږی او پکښې عموم اسماء ضمناً ثابتیږی ځکه چه عموم د تزوّج بغیر د عموم د نساء نه نوی نو دے سره به قائل هر یو واده سره حانث کیږی برابره خبره ده که هغه یو ښځے سره څو ځل واده وکړی یا د یوے ښځے نه پس دبلے سره واده وکړی لکه څرنګه چه عموم افعال په کلمه د کل کښې د ه، یعنی څرنګه چه عموم د افعالو په لفظ د کل کښې د عموم اسماء په ضمن کښې د کلمے د کلما برخلاف ثابتیږی،

**تشریح:-** مصنفؒ وائی چه کلمه د کل که چرته لفظ د ما سره متصل وی نو هغه

په عموم افعال ثابتوی یعنی په کوم وافعالو چه لفظ د کلما داخل شوے دی نو لفظ د کلما د هغوئ په مصادو رکښې عموم ثابتوی، ځکه چه کلمه د کل لازم الاضافت ده او فعل مضاف الیه نه واقع کیږی، لهذا په فعل باندی ما مصدریه داخل کړے شوه دپاره د دے چه د مصدر په تاویل کښې کولو سره د هغے مضاف الیه واقع کیدل صحیح شی، لیکن دا مصدریه د وخت په معنیٰ کښې وی او "کلما تزوجت امرأة فهی طالق" معنیٰ به دا شی "کل وقت اتزوج امرأة فهی طالق" یعنی که په کوم وخت کښې هم د کومے ښځے سره نکاح کوم نو هغه د طلاقه دی، نو دا کلام به بالقصد په عموم د تزدیجات باندے واقع شی، یعنی چه کله هم د تزوج او نکاح وجود راشی نو هم هغه وخت به طلاق واقع کیږی، لیکن د عموم افعالو په ضمن کښې عموم اسماء هم ثابتیږی ځکه چه افعال د اسماؤ نه جدا نوی نو کله چه په افعالو کښې عموم وی نو د هغے په ضمن کښې اسماؤ کښې به هم عموم ثابت شی، نو په تزوج ونکاح کښې بغیر د ښځو نه عموم نوی لیس هر کله چه د عموم افعالو په ضمن کښې عموم اسماء هم ثابتیږی نو د "کلما تزوجت امرأة فهی طالق" وئیلو په صورت کښې دیو نکے هر ځل په نکاح کولو سره حانث کیږی، یعنی چه کله هم نکاح وکړی طلاق به واقع کیږی، برابره خبره ده که یوے ښځے سره څو ځل نکاح وکړی یا د بدلے بدلے ښځے سره نکاح دکړی او دا داسی ده کله څرنګه چه لفظ د کل بغیر د لفظ ما نه عموم اسماء بالقصد ثابتوی لیکن د عموم اسماؤ په ضمن کښې عموم افعال هم ثابتیږی،

وَكَلِمَةُ الْجَمِيْعِ تُوْجِبُ عُمُوْمَ الْاِجْتِمَاعِ دُوْنَ الْاِنْفِرَادِ كَمَا كَانَ فِيْ لَفْظِ كُلِّ فَيُعْتَبَرُ جَمِيْعُ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهُ مُجْتَمِعَةً مَعًا حَتّٰى اِذَا قَالَ جَمِيْعُ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا اَنَّ لَهُمْ نَفْلًا وَاحِدًا بَيْنَهُمْ جَمِيْعًا وَالنَّفْلُ هُوَ مَا يُعْطِيْهِ الْاِمَامُ زَائِدًا عَلٰى سَهْمِ الْغَنِيْمَةِ فَاِنْ دَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا فِيْ صُوْرَةِ الْجَمِيْعِ يَكُوْنُ الْكُلُّ مُشْتَرِكًا بَيْنَ ذٰلِكَ النَّفْلِ الْمَوْعُوْدِ عَمَلًا بِحَقِيْقَتِهٖ وَاِنْ دَخَلُوْا فُرَادٰى يَسْتَحِقُّ النَّفْلَ الْاَوَّلُ خَاصَّةً عَمَلًا بِمَجَازِهٖ وَهُوَ اَنْ يُّجْعَلَ بِمَعْنٰى كُلٍّ وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّهٗ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ

اَلْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ حِيْنَئِذٍ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ لَا يُسْتَعَارُ بِمَعْنٰى كُلٍّ بِعَيْنِهٖ لِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ كَذٰلِكَ كَانَ لِلْكُلِّ نَفْلٌ تَامٌّ فِيْ صُوْرَةِ مَا دَخَلُوْا مَعًا بَلْ هُوَ مَجَازٌ عَنِ السَّابِقِ فِي الدُّخُوْلِ وَاحِدًا كَانَ اَوْ جَمَاعَةً فَيَكُوْنُ لِلْجَمَاعَةِ نَفْلٌ وَاحِدٌ كَمَا هُوَ لِلْاَوَّلِ الْوَاحِدِ عَمَلًا بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ وَالْاَوْلٰى اَنْ يُّقَالَ اِنَّ الْغَرَضَ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ هُوَ اِظْهَارُ الشَّجَاعَةِ وَالْجَلَادَةِ فَاِذَا اسْتَحَقَّهٗ جَمَاعَةٌ بِاعْتِبَارِ ظَاهِرِ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِيِّ فَاسْتِحْقَاقُ الْوَاحِدِ لَهٗ بِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰى بِدَلَالَةِ النَّصِّ لِاَنَّهٗ فِيْهِ اِظْهَارُ كَمَالِ الشَّجَاعَةِ۔

**ترجمه:**۔ او کلمه د جمیع عموم اجتماع لره ثابتوی نه عموم انفراد لره څرنګه چه په لفظ کل کښې وو، نو که لفظ د جمیع نه بعد ټول افراد په یو موخیزو نو صادق راځي نو د هغه ټولو ځیزونو اعتبار به یو ځائے کولے شي، ترد ے پورے که چرته د وخت امام (حاکم وقت) اوئیل "د جمیع من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل کذا" یعني ټول هغه کسان چه کوم اول د قلعے کښې داخل شي نو هغه لره به د دومره انعام وي، نو اوس لس[10] کسان په یو ځل داخل شول نو د ے لسو کسانو د پاره هم یو نفل به وي، او نفل مال هغے ته وائي کوم چه د وخت امام یو غازي ته د غنیمت د حصے نه زیات ورکړي نو که چرته د جمیع لفظ په صورت کښې لس کسان یو ځائے داخل شي نو ټول به په د ے نفل موعود (وعده کړے شوي) کښې شریک وي، د پاره د د ے چه په لفظ د جمیع په حقیقت باند ے عمل وشي، او که چرته جدا جدا یو یو داخل شي، نو اولني کس به خاص طور باند ے د نفل مستحق وي، د پاره د د ے چه په لفظ د جمیع په مجاز باند ے عمل وشي، او هغه داسې چه لفظ د جمیع به د کل په معنی باند ے شي، (لیکن) پد ے باند ے اعتراض کړے شو ے د ے، چه په د ے وخت کښې د حقیقت او مجاز ترمینځ به اجتماع لازم شي او جواب ئے داد ے چه کلمه د جمیع بعینهٖ د کلمے د کل په معنی کښې مستعار نه ده اغستے شو ے، ځکه که چرته داسې وئے نو بیا به په د ے صورت کښې چه کله لس[10] کسان یو ځائے داخل شي هر یو د پاره به پوره نفل وے بلکه هغه خو د سابق في الدخول (اولني د داخلیدو والا) نه مجاز د ے، برابره خبره ده

که یو وی یا جماعت د چلہ) وی، نو د پورا جماعت (چلے) د پارہ به یو نفل وی ځکه چه اولنی یو کس د پارہ د ے، د پارہ د د ے چه په عموم مجاز باندے عمل وشی او بهتره داده چه دا او ګڼلے شی چه د د ے کلام مقصد د بهادرئ او شجاعت اظهار کول دی، نو کله چه لفظ د جمیع ظاهری معنی حقیقی په اعتبار سره "جماعت" د نفل کامل مستحق د ے نو د واحد (یو) به په طریقه د دلالت النص سره د نفل کامل مستحق کیدل په درجه اولیٰ به وی، ځکه چه په دی کښی د پوره بهادرئ اظهار د ے.

**تشریح:-** مصنف رح فرمائیلی دی چه کلمه د جمیع د خپل مدخول په افرادو کښی علی سبیل الاجتماع عموم ثابتوی، یعنی کلمه د جمیع په صورت کښی د حکم تعلق مجموعه من حیث المجموعه سره وی انفرادی طور با ندے د هر هر فرد حکم نه متعلق کیږی لکه څرنګه چه کلمه د کل د خپل مدخول په افرادو کښی علی سبیل الافراد (بکسر الهمزه) عموم ثابتوی یعنی کلمه د کل د خپل مدخول په افرادو کښی په د ے طریقه عموم ثابتوی چه د حکم تعلق د هر هر فرد سره جُدا جُدا وی. او کلمه د جمیع د خپل مدخول په افرادو کښی په د ے طریقے عموم ثابتوی چه د حکم تعلق د ټولوا فرادو د مجموعے سره وی، د هر هر فرد سره جُدا جُدا حکم نه متعلق کیږی نو دا کلمه جمیع مدخول چه په کومو څیزونو صادق راشی نو دهغه ټولو څیزونو اعتبار به په یو ځائے کیدے شی، نو که چرته د جهاد په موقع باندے امام المسلمین دا اعلان وکړی "جمیع من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل کذا"، یعنی هغه ټول کسان چه کوم د ټولو نه مخکښی د ے قلعے ته داخل شو نو هغه ته به دومره انعام ملاو یږی نو لس (۱۰) کسان یو ځائے د ے قلعے ته داخل شو نو د ے ټولو لره به یو انعام وی او هغه (لس کسان) ټول به په د ے یو انعام کښی برابر شریک وی.

شارح رح وائی چه د نفل نه مراد هغه مال د ے کوم وخت چه د غنیمت د حصے نه زیاته چا ته بطور انعام ورکړے شی، یعنی د بنده کردار په صله کښی غازی ته چه د واجبی حق (غنیمت) نه زیات کوم رقم یا سامان ورکولے شی، هغے ته نفل وئیلے شی، بهرحال که چرته په "من دخل هذا الحصن) باندے لفظ د جمیع داخل کړے شو، او لس (۱۰) کسان په یو وخت کښی قلعه ته داخل شول نو په یو نفل کښی به لس (۱۰) واړه کسان برابر شریک

دی، حُکم چه د لفظ جمیع حقیقت عموم اجتماع دہ، یعنی د حکم مجموعه من حیث المجموع سره متعلق کیدل دی، او د لس واړه کسانو په یو نفل کښې د شریکیدو سره د عموم اجتماع معنیٰ ثابتیږی، لهٰذا کله چه په یو نفل کښې د لسوؤ کسانو شریکیدلو سره د کلمه جمیع په حقیقت معنیٰ یعنی عموم اجتماع باندے عمل کیږی نو د لسوؤ کسانو په یو حُلئے قلعے د داخلیدو په صورت دا ټول لس کسان به په یو نفل کښې شریک وی، او که چرته هغه لس کسان علیحده یو بل پسے په قلعے کښې داخل شی نو کوم سړے چه مخکښې داخل شوے وی نو د نفل حقدار به صرف هغه وی د وی نه علاوه نور حضرات به حقدار نه وی، نو په دے صورت کښې د کلمه جمیع په حقیقی معنیٰ یعنی عموم اجتماع باندے خو به عمل ونشی لیکن د هغے په مجازی معنیٰ باندے به عمل وشی او د کلمه جمیع مجازی معنیٰ داده چه هغه د کلمه کل په معنیٰ باندے کړے، نو هرکله چه لفظ جمیع مجازاً د لفظ کل په معنیٰ باندے نو د "جمیع من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل کذا" معنیٰ به د کل من دخل الخ شی، او مخکښې ذکر شوے دے چه لفظ د کل په دے طریقه دافراد و احاطے بیان کولو دپاره راځی، چه په هغے کښې هر یو فرد جدا معتبر دی، نو د کل من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل کذا" معنیٰ به دا شی چه هر یو هغه فرد چه د ټولو نه رومبے په دے قلعه کښې داخل شی هغه به په دومره اندازه سره د انعام مستحق وی، نو د لسوؤ کسانو جُدا جُدا داخلیدو په صورت کښې چه کوم کس اوّل داخل شو نو هغه به د انعام حقدار دی، او چه کله لفظ د جمیع مجازاً د کل په معنیٰ وی نو د "جمیع من دخل الخ" په صورت کښې به هم که چرته لس کسان یو بل پسے جُدا جُدا قلعے کښې داخل شو نو د ټولو نه رومبی داخلیدو والا به د انعام حقدار روی او په دے صورت کښې لفظ د جمیع مجازاً د کل په معنیٰ حُکه اغستے دے، چه لفظ د کل او په لفظ د جمیع دواړو کښې مناسبت په دے شان موجود دے چه په دے دواړو کښې هر یو د افرادو د احاطے کولو دپاره راځی، فرق پکښې صرف دا دے چه لفظ د کل د احاطے دپاره علی السبیل الاجتماع راځی، بهرحال کله چه د لسوؤ کسانو جُدا جُدا قلعه ته د داخلیدو په صورت کښې لفظ د جمیع په حقیقی معنیٰ باندی عمل کول متعذر (مشکل) دے نو په مجازی معنیٰ باندے به عمل وشی، یعنی لفظ د جمیع به د لفظ د کل په معنیٰ سره واغستے شی، مګر په دے صورت ت

کښی د حقیقت او مجاز اجتماع راځی یعنی په یو صورت کښی لفظ د جمیع حقیقی معنیٰ مراد ده، او په بل صورت کښی معنیٰ مجازی مراد ده، حالانکه د حقیقت او مجاز جمع کیدل ناجائز دی،

دد ے جواب داد ے چه لفظ جمیع بعینه د کل په معنیٰ کښی مجازاً نه د ے استعمال شو ے ځکه که چرته لفظ د جمیع بعینه د کل په معنیٰ کښی وی نو دلسو کسانو یو ځائے قلعه ته د داخلیدو په صورت کښی هر یو د پاره جدا جدا نفل به پوره وی، ځکه چه مخکښی عبارت کښی مذکور د ے، حالانکه دلته د لسو د پاره صرف یو نفل د ے نو معلومه شوه چه لفظ جمیع بعینه د کل په معنیٰ کښی نه د ے، بلکه لفظ جمیع من دخل اوّلاً مجازاً سابق فی الدّخول په معنیٰ مستعمل د ے، یعنی که څوک هم قلعے ته په ټولو کښی سبقت وکړی هغه به د انعام مستحق (حقدار) وی، سبقت کونکے که یو کس وی یا پوره جماعت وی که چرته یو کس وی نو کامل نفل به هغه ته ملاویږی او که چرته جماعت (ډله) وی نو پوره جماعت به د هغه نفل مستحق وی، په د ے صورت کښی به په عموم مجاز عمل کیږی، عموم د یته وائی چه د لفظ یو داسی مجازی معنیٰ مراد واخلی چه حقیقی معنیٰ هم د هغه یو فرد وی لکه لفظ داسد نه بهادر (شجاع) مراد اخستل چه شیر هم د بهادر (شجاع) یو فرد د ے، نو د غه رنگے دلته هم لفظ جمیع من دخل الخ نه مجازاً سابق فی الدخول مراد د ے، او د سابق فی الدخول یو فرد د لفظ جمیع حقیقی معنیٰ یعنی جماعت هم ده، نو کله چه جمیع من دخل الخ استعمال د عموم مجاز په طور باند ے د سابق فی الدخول په معنیٰ باند ے ده او سابق فی الدخول یو هم کید ے شی، او جماعت هم نو اوس د حقیقت او مجاز جمع کیدل لازم نشو،

شارحؒ وائی چه فرادیٰ (جدا جدا) د لسو کسانو په قلعه کښی د داخلیدو په صورت کښی د ډرومبی نمبر تو نکی د پاره پوره نفل رسیدلو نه وجه داده چه دا سی وئیلے شی چه جمیع من دخل الخ کلام نه مراد د امام المسلمین غرض د شجاعت او بهادری اظهار کول دی، یعنی په قلعه کښی ډرومبی داخلیدونکے کس به سجاع او بهادر شمیرلے شی او د اظهار د شجاعت به هغه د انعام حقدار وی، نو هر کله چه د لسو کسانو یو ځائے داخلیدو په صورت کښی د لفظ جمیع د ظاهری معنیٰ حقیقی لحاظ ساتلو سره د لسو کسانو

جماعت د یو نفل حقدار وی، نو بطریق د دلالت النص دا خبره ثابته شوه چه جُدا جُدا یو بل پسے د لښکرکسانو دداخلید و په صورت د ټولو نه وړومبے داخلید و نکے یو کس بطریقه اولی د نفل حقدار دے ځکه چه د لښکرکسانو په یو ځائے داخلید و په صورت کښې که د شجاعت اظهار دے نو د فرد واحد د ټولو نه وړومبے داخلید و په صورت کښې د کمال شجاعت اظهار دے، نو کله چه د نفس شجاعت اظهار مستحق د انعام کیدلو سبب دے نو د کمال شجاعت اظهار خو بدرجه اولی مستحق د انعام کیدو سبب به وی،

بعضے حضراتو پدے اعتراض کړے دے چه د دلالت النص اعتبار په کلام الله کښې کولے شی نه په کلام الناس، لهٰذا د امام المسلمین کلام جمیع من دخل الخ نه په طریقه د دلالت النص د یو کس د انعام حقدار جوړیدل صحیح نه دی۔

د دے جواب دا دے چه دا اعتراض بالکل لغو دے، ځکه چه د دلالت النص په کلام الله کښې څرنګه اعتبار کیدے شی، نو هم د غه رنګے په کلام الناس کښې کیدے شی، مثلاً که چرته مالک خپل غلام ته اُوائی "ولا تُعط ذرة" ته چا ته یوه ذره هم مه ورکوه، نو دا کلام به په ما فوق الذرة (د ذره نه زیات) د ورکولو سره به د درجه اولی منع کول وی، او هم دا دلالت النص دے،

وَفِيْ كَلِمَةِ كُلٍّ يَجِبُ لِكُلٍّ مِنْهُمُ النَّفْلُ يَعْنِيْ إِذَا قَالَ كُلُّ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا يَجِبُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ نَفْلٌ تَامٌّ لِأَنَّ كَلِمَةَ كُلٍّ لِلْإِحَاطَةِ عَلٰى سَبِيْلِ الْأَفْرَادِ فَاعْتُبِرَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الدَّاخِلِيْنَ كَأَنْ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ وَهُوَ أَوَّلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلٰى مَنْ تَخَلَّفَ مِنَ النَّاسِ وَلَمْ يَدْخُلْ وَلَوْ دَخَلَ عَشَرَةٌ فُرَادٰى كَانَ النَّفْلُ لِلْأَوَّلِ خَاصَّةً لِأَنَّهُ الْأَوَّلُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَكَلِمَةُ كُلٍّ يَحْتَمِلُ الْخُصُوْصَ ؛

**ترجمه:-** او د کلمے د کل په صورت کښې په داخلیدو والو نه به هر یو دپاره نفل واجب وی یعنی کله چه د وخت امام دا وائی چه هر یو هغه کس کوم چه دے قلعے ته وړومبے داخل شو نو هغه لره به د دومره اندازه نفل وی، نو لس کسان

یو ځلئے داخل شول نو په دې کښې هر یو لره به کامل نفل واجب وی، ځکه چه کلمه دکل علی سبیل الافراد (بکسره همزه) دافراد احاطه کولو دپاره راځی نو په داخلیدلو والا کسانو کښې دهر یو اعتبار پیدے طور شوے دے، گو یا چه هغه سړو دویم نشته او هغه دِ نور وته نسبت کولو سړه اوّل دے او نور کسان روستو پاتے شوی دی او داخل نه دی، او که چرته لس کسان جدا جدا داخلی شی نو بیا هم روستو تولو والا دپاره به نفل خاص وی ځکه چه من کل وجه اوّل دے، او کلمه دکل دخصوص احتمال ساقی۔

**تشریح:۔** مصنف رحمه الله تعالیٰ وائی که چرته دجهاد په وخت کښې امام المسلمین اووئیل "کل من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل کذا، یعنی هر یو هغه کس چه روبیے پلے قلعه کښې داخل شی هغه لره دومره انعام وی دوی نو پس لس کسان یو ځائے داخل شو نو دوئ کښې هر یو لره یو نفل وی، یعنی لسو ته به لس نفل ورکولے شی، او ددے وجه داده چه لفظ دکل علی اسبیل الافراد (بکسر الهمزه) دافراد واحاطه کولو دپاره راځی نو کوم لس کسان چه قلعه کښې داخل شوی دی نو په هغوئ کښې به هر یو داسی گنړلے شی چه د هغه سړو بل څوک نشته یعنی دځولو نه روبیے صرف هم دا دے، او چه کوم کسان روستو پاتے شوی دی، او په قلعه کښې داخل نه دی، دهغوی په اعتبار سره دا اوّل کس دے، او دغه رنگے داخلیدو والا د اللس کسان دی، لهٰذا هر یو ته به پورا پورا نفل ورکولے شی۔

محشی وائی چه د شارح په عبارت کښې "وهو اوّل بالنسبة الی من تخلف من الناس ولم یدخل"، کښې تسامح ده پدے اعتبار سره چه روبیے داخلید و والا کس ددویم کس دداخلید و والا په نسبت خو اوّل کیدے شی لیکن کوم چه ندی داخل شوی دهغوی په نسبت اوّل خو نه کیدے شی، نو دے وجه مناسب داده چه شارح داسی اووائی "وهو اوّل بالنسبة الی من تخلف من الناس الذی یقدر دخوله بعد فتح الحصن" یعنی په داخلیدلو والا لس کسانو کښې دهر یو دهغوئ په نسبت کولو کښې روبیے دے کوم چه روستو پاتے شوی دی او د هغوئ داخلیدل د قلعے د فتح کولو نه بعد مقرر کړے شو یدی، یعنی د قلعے د فتح کولو نه بعد چه کوم کسان قلعه کښې داخل شی نو د هغوی په مقابله کښې مذکوره لس کسانو کښې هر یو اوّل داخلیدلو والا دے، او کله چه

هر یو اوّل داخلیدو والا دے، نو هغه یو ته به پوره نفل ورکړے شي، بهرحال د لسو کسانو دیو ځائے داخلیدو په صورت کښې هر یو د پوره نفل حقدار دے، او که چرته لس کسان یو بل پسے جدا جدا داخل شي، نو په دے صورت کښې به نفل خاص طور هغه ته وي چې داخلیدونکی د پاره وي ځکه چه من کل وجهٍ هم دا کس د ټولونه وړومبے قلعے ته داخلیدو والا دے، او کل د خصوص احتمال هم ساتي نو دے وجې نه د جدا جدا داخلیدو په صورت کښې صرف یو کس ته په نفل ورکولو کښې هیڅ مضائقه (باک) نشته دے،

وَفِيْ كَلِمَةِ مَنْ تَبْطُلُ النَّفْلُ اِنْ قَالَ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلًا فَلَهٗ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا لَا يَسْتَحِقُّ اَحَدٌ مِّنْهُمْ لِاَنَّ الْاَوَّلَ اِسْمٌ لِفَرْدٍ سَابِقٍ دَخَلَ اَوَّلًا وَلَمْ يُوْجَدْ بَلْ وُجِدَ الدَّاخِلُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ وَكَلِمَةُ مَنْ لَيْسَتْ مُحْكَمَةً فِي الْعُمُوْمِ حَتّٰى تُؤَثِّرَ فِيْ تَغْيِيْرِ لَفْظِ اَوَّلًا بِخِلَافِ كَلِمَةِ كُلِّ وَالْجَمِيْعِ فَاِنَّهٗ يَتَغَيَّرُ بِهِمَا قَوْلُهٗ اَوَّلًا وَلَوْ دَخَلَ عَشَرَةٌ فُرَادٰى يَسْتَحِقُّ الْاَوَّلُ النَّفْلَ خَاصَّةً دُوْنَ الْبَاقِيْنَ.

ترجمه:- او په کلمه د من کښې نفل باطل شي یعنی که چرته د وخت امام او ویل کوم څوک چه د دے قلعے ته اوّل داخل شي هغه لره به د دومره اندازه انعام وي، نو لس کسان په یو ځائے داخل شول نو په هغوئ کښې څوک هم د نفل حقدار نه وي، ځکه چه اوّل د هغه فرد سابق نوم دے چه اوّل داخل شي، او یو کس هم داسې ونه بیا موندے شو بلکه ټول هغه کسان بیا موندے شو، کوم چه ټول یو ځائے وړومبي داخلیدو والا دي، او کلمه د من په عموم کښې محکم نده، تر دے چه هغه لفظ د اوّلاً په تغیر کیدو کښې مؤثر وي، په خلاف د لفظ کل او د جمیع کښې ځکه چه د دواړو سره د هغه دا قول چه اوّلاً دے متغیر کیږي، او که چرته لس واړه کسان جدا جدا داخل شي، نو باقي ټولو افرادو نه علاوه صرف اوّلنے کس مستحق کیږي،

تشریح:- مصنفؒ وائي که چرته په وخت د جهاد امام المسلمین اوویل مَنْ دَخَلَ هٰذَا الحصن اوّلاً فله من النفل كذا، یعنی کوم کس وړومبے د قلعه کښې داخل

شی نو هغه لره به په دوسره اندازه کښې نفل وی، د دے نه پس لس۱۰ کسان یو ځائے قلع نه داخل شو نو په دوئ کښې به یو کس هم د نفل حقدار نه وی ځکه چه مخکښې د هغه فرد سابق نوم د دے کوم چه مخکښې داخل شوید دے، او د لته د یو کس داخلیدل موجود نشو بلکه هیر د اسی کسان بیامونده شو چه د قول+ مخکښې داخلید و والا دی نو کله چه د استحقاق نفل شرط یعنی د فرد سابق مخکښې داخلیدل را نغلو نو د نفل به یو کس مستحق (حقدار) نوی،

پاتے شو د اا عتراض چه "من دخل هذا الحصن اولاً " دِ مجازاً د سابق فی الدخول په معنی وا غستے شی او هغه سابق فی الدخول واحد وی او که جماعت، ځکه چه "جمیع من دخل اولاً د سابق فی الدخول په معنیٰ اغستے شوے دے، نو په دے صورت کښې به قول لس۱۰ کسان به د نفل مستحق شی،

د دے جواب دا دے چه لفظ دمَنْ د عموم په معنیٰ کښې محکم ند ے، نو د دے وجه نه هغه (مَنْ) دَ لفظ اوّلاً په بدلیدو کښې موثر ند ے، د دے برعکس لفظ د کل او لفظ د جمیع دا دواړه عموم د پاره محکم دی، لهذا د دے دواړو په ذریعه به قول دا اوّلاً متغیر شی او اوّل نه مراد به سابق فی الدّخول وی، او که من دخل هذا الحصن اوّلاً فله من النّفل کذا، په صورت کښې لس۱۰ کسان جُدا جُدا داخل شو نو کوم کس چه اوّل داخل شوے دی، نو هغه به د نفل حقدار وی، او باقی نهه۹ کسان به دَ نفل حقدار نه وی۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ مِنْ بَيَانِ الْعَامِّ الصِّيْغِيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ وَضْعًا ذَكَرَ مَا يَكُوْنُ عُمُوْمُهٗ عَارِضًا بِدَلِيْلٍ خَارِجِيٍّ فَقَالَ وَالنَّكِرَةُ فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ تَعُمُّ وَذَالِكَ لِاَنَّهَا فِي الْاَصْلِ وَضْعُهَا لِلْمَاهِيَةِ اَوْ لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ عَلٰى اخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ فَاِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّفْيُ تَعُمُّ اِذْ نَفْيُ الْمَاهِيَةِ اَوِ الْفَرْدِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَذَالِكَ فَاِنْ تَضَمَّنَ مَعْنًا مِنَ الْاِسْتِغْرَاقِيَّةِ كَانَ نَصًّا فِيْهِ كَمَا فِيْ لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ وَكَقَوْلِهٖ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاِلَّا لَكَانَ ظَاهِرًا

فِيْهِ وَمُحْتَمِلاً لِلْخُصُوْصِ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى عُمُوْمِهَا الْاِجْمَاعُ وَالْاِسْتِعْمَالُ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى اِذْ قَالُوْا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِيْ جَاءَ بِهٖ مُوْسٰى فَلَوْ لَمْ يَكُنْ قَوْلُهُ عَلٰى بَشَرٍ وَقَوْلُهُ مِنْ شَيْءٍ مُفِيْدًا لِلسَّلْبِ الْكُلِّيِّ لَمَا كَانَ قَوْلُهُ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ رَدًّا لَهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِيْجَابِ الْجُزْئِيِّ لِاَنَّ السَّلْبَ الْجُزْئِيَّ لَا يُنَاقِضُ الْاِيْجَابَ الْجُزْئِيَّ۔

**ترجمه:-** پس هر کله چه مُصَنِّف رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی په اعتبار د وضع د عام صیغې او عام معنوي بیان نه فارغ شو، نو هغه عام ئے ذکر کړو د کوم عموم چه د دلیل خارجي د وجې نه راځي او نکره په ځائے د نفي کښې د عموم فائده ورکوي او دا ځکه چه نکره د خپل اصل وضع په اعتبار سره په حیثیت د اختلاف د قولینو ماهیت د پاره وي یا فرد غیر معین د پاره نو کله چه نکره باندے نفي داخل شي نو نکره عام شي ځکه د ماهیّت نفي یا د فرد غیر معین نفي عام داسې کیږي نو که چرته نکره منفیه د مِنْ استغراقیه په معنیٰ کښې متضمن وي نو دا په عموم کښې نصّ وي، لکه په "لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ"، او "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" کښې چه دے، که داسې نوي نو بیا په عموم کښې ظاهر وي او خصوص احتمال به ساتي او د نکره منفیه د عموم دلیل اجماع او استعمال دے، او د الله تعالیٰ کلام "اِذْ قَالُوْا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِيْ جَاءَ بِهٖ مُوْسٰى" دے، نو که چرته باری تعالیٰ قول "عَلٰى بَشَرٍ"، او "مِنْ شَيْءٍ" د سلب کلي فائده ورنکړې نو د باری تعالیٰ قول "قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ" به د ایجاز جزئي په طور نه رد کیدے ځکه چه سلب کلي د ایجاب جزئي مناقض نوي،

**تشریح:-** شارح وائي چه د وضع په اعتبار سره چه د عام کوم دوه قسمه وو (۱) دا چه د صیغې او معنیٰ د واړو په اعتبار سره عام وي۔ (۲) دا چه صرف د معنیٰ په اعتبار سره عام وي دے دواړو قسمو نو د بیان د فراغت نه پس اوس داسے عام ذکر کول غواړي چه د هغے عموم په دلیل خارجي سره راځي، نو ځکه ئے اوفرمائیل که چرته نکره باندے صرف نفي داخل شي نو د عموم فائده به ورکوي، او برابره خبره

دا که حرف نفي په نفس نكره باندې داخل دی لکه " لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ " او که په هغه فعل باندې داخل وی چه کوم فعل په نكره باندې داخل وی، لکه " مَا رَأَيْتُ رَجُلًا " ددې دليل دادې چه نكره د خپل اصل وضع په اعتبار سره د بعضې حضراتو په نزد د ماهيت د پاره راځي او د بعضې حضرات په نزد د فرد غير معين د پاره راځي، نو کله چه په نكره باندې حرف نفي داخل شي نو د ماهيت نفي به کيږي يا به د فرد غير معين نفي کيږي او دواړه د نفي نه عموم ثابتيږي، ځکه چه د ماهيت نفي وشوه نو د ماهيت د نفي سره د ټولو افرادو نفي به وشي، ځکه که چرته يو فرد هم باقي وی نو ماهيت به باقي پاتې وی، نو ثابت شوه چه د ماهيت د نفي سره ټول افراد منتفي کيږي او چه کله ټول افراد منتفي شول نو عموم ثابت شول، همدغه رنګې که چرته فرد غير معين منتفي شي نو ټول افراد به منتفي شي، ولې چه که يو فرد هم باقي پاتې شي نو فرد غير معين به منتفي نه وی، بهرحال کله چه د فرد غير معين نفي سره د ټول افراد منتفي کيږي نو په دې کښې هم عموم ثابت شو، بهرحال نكره ماهيت د پاره وی او که يا فرد غير معين د پاره په دواړو صورتو نو کښې که چرته حرف نفي په نكره باندې داخل شوه نو هغه به د عموم فائده ورکوی نو بيا کله دا عموم على سبيل الوجوب وی او کله على سبيل الجواز وی- دا عموم على سبيل الوجوب به هغه وخت کښې وی چه کله حرف نفي په نكره باندې داخل وی، او نكره من استغراقيه معنی کښې متضمن وی، لکه " لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ " دا هغه کس په جواب کښې به وی، چه دا تپوس وکړی، " هل من رجل في الدار "، نو جواب په اصل کښې " لَا مِنْ رَجُلٍ فِي الدَّارِ " وو- من استغراقيه حذف کړې شوه ليکن د معنی لحاظ ئې ساتلې شوې دې، او معنی دا ده چه په کور کښې څوک سړې نشته، او لکه " لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ " ځکه چه دا کلمه د هغه کس د سوال په جواب کښې ده چه هغه دا اداځي " هَلْ مِنْ إِلٰهٍ إِلَّا اللّٰهُ " آيا د الله نه سوا کوم معبود شته، جواب ورکړې شو " لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ " يعنی " لَا مِنْ إِلٰهٍ إِلَّا اللّٰهُ " د الله نه سوا يو معبود هم نشته او که چرته په نكره باندې حرف نفي داخل وی مګر هغه د من استغراقيه په معنی کښې متضمن نه وی، نو هغه به على سبيل الجواز عموم فائده ورکوی يعنی کله به د عموم فائده ورکوی، لکه " لَا بَيْعٌ وَلَا خُلَّةٌ " او کله به

د عموم فائده نه ورکوی بلکه د قرینې د وجې نه به د خصوص فائده ورکوی لکه "ما رأیت رجلاً بل رجلین" ما یو سړے ونه لیدل بلکه دوه مې ولیدل، نو دلته رجلاً صرف یو سړے مراد دے او پدے باندې قرینه لفظ د رجلین ده، هم دا شارح داسې اوئیل که چرته نکره من استغراقیه معنی ته متضمن دې نو هغه بیا په عموم کښې نص دے یعنې وجوبي طور به عموم ثابت وي او که چرته د من استغراقیه معنی ته متضمن نوي نو هغه به په عموم کښې ظاهر وي یعنې جوازي طور به عموم ثابت وي، او د خصوص احتمال به ساقي،

شارح وائي چه نکره منفیه د عموم د پاره مفید کیدلو باندې اجماع او د عربو استعمال دلیل دے، اجماع خو داسې دلیل دے چه کلمه لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ د مفید توحید کیدلو باندې د ټولو اجماع ده، او لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ به هغه وخت د توحید د پاره مفیده وي، کله چه د صرف نفي لا په ذریعه د الله تعالی نه علاوه د هر معبود نفي شوې وي او د الله تعالی نه علاوه د هر معبود نفي کول عموم دے نو ثابته شوه چه نکره منفیه مفید د پاره د عموم ده، او د عربو د کلام په تلاش کولو سره هم دا معلومیږي چه اهل عرب نکره منفیه د افاده عموم د پاره استعمالوي، او د باري تعالی قول "اِذْ قَالُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰی بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْکِتٰبَ الَّذِیْ جَآءَ بِهٖ مُوْسٰی" هم د نکره منفیه په مفید عموم باندې دلالت کوي، په دے طریقه چه یهودو اوئیل چه الله تعالی په کوم بشر باندې هیڅ شې ندے نازل کړے، ددے په جواب کښې الله تعالی اوفرمائیل چه ته (حضرت محمد صلی الله علیه وسلم) داسې اوایه چه هغه کتاب کوم چه موسی علیه السلام راوړے وو هغه (کتاب) چا نازل کړے وو، یعنې تورات په حضرت موسی علیه السلام باندې هم الله تعالی نازل کړے دے، په دے ایت کښې "مَنْ اَنْزَلَ الْکِتٰبَ الَّذِیْ جَآءَ بِهٖ مُوْسٰی" موجبه جزئیه ده، ولې چه حضرت موسی علیه السلام هم په "علی بشر" کښې د بشر بعض دے، او تورات هم په "من شیء" کښې د شي بعض دے، او بعض لره د بعض د پاره ثابت کړے شوے دے، یعنې د تورات نزول د موسی ع د پاره ثابت کړے شوے دے او محمول د موضوع د بعض افرادو د پاره د ثابتولو نوم موجبه جزئیه ده، بهرحال دا جمله وو "مَنْ اَنْزَلَ الْکِتٰبَ الَّذِیْ جَآءَ بِهٖ مُوْسٰی" موجبه جزئیه ده، او ددے لره د "مَآ

اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ ، نقیض جو پر دلوسره ذکرکړے شواو دا خبره مسلم ده چه موجبه جزئیه د سالبه کلیه نقیض وی نه د سالبه جزئیه نوثابته شوه ، چه ورو ما اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ" سالبه کلیه ده او په سالبه کلیه د محمول د هر هر فرد د موضوع د هر فرد نه نفی کیږی او هم دا عموم دے ، نوثابته شوه چه آیت کښې "بشر او "شئ" دواړه نکرے د ما حرف نفی لا ندے واقع کیدو وجے نه عموم دپاره مفید وی

وَفِي الْإِثْبَاتِ تَخُصُّ لٰكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ أَيْ إِذَا لَمْ تَكُنْ تَحْتَ النَّفْيِ بَلْ كَانَتْ فِي الْإِثْبَاتِ فَتَكُونُ خَاصَّةً لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ لٰكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ بِحَسَبِ الْأَوْصَافِ كَمَا إِذَا قُلْتَ أَعْتِقْ رَقَبَةً يَدُلُّ عَلٰى رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ مُحْتَمِلَةٍ لِأَوْصَافٍ كَثِيرَةٍ بِأَنْ تَكُونَ سَوْدَاءَ أَوْ بَيْضَاءَ أَوْ غَيْرَ ذٰلِكَ وَإِذَا قُلْتَ جَاءَنِيْ رَجُلٌ يُفْهَمُ مِنْهُ مَجِيْءُ وَاحِدٍ مُبْهَمٍ مَجْهُولِ الْوَصْفِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْمُطْلَقِ هٰهُنَا هُوَ الدَّالُّ عَلَى الْمَاهِيَّةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى الْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ بَلْ هِيَ الدَّالَّةُ عَلَى الْوَحْدَةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلٰى تَعَيُّنِ الْأَوْصَافِ وَهٰذَا هُوَ الَّذِيْ غَرَّ الشَّافِعِيَّ فِيْ ظَنِّهَا عَامَّةً وَهُوَ مَعْنٰى قَوْلِهِ .

**ترجمه** :- او نکره په اثبات کښې خاص وی لیکن مطلق وی یعنی نکره چه کله تحت النفی نه وی بلکه په اثبات کښې وی نو هغه فرد واحد غیر معین دپاره خاص وی لیکن د اوصافو په حیثیت مطلق وی، څرنګ چه ته اووائے یوه رقبه آزاده کړه نودا په یو داسی رقبه باندې دلالت کوی چه د ډیرو اوصافو احتمال ساتی (د پد ے لحاظ) که تور وی یا سپین یا د دے نه علاوه او چه ته کله جاء نی رجل او وائے نو د دے نه د یو مبهم مجهول الوصف کس د راتګ په کیږی، شی، او د لته د مطلق نه مراد هغه نه دے چه کوم په وحدت او کثرت باندې دلالت کولو نه بغیر په ماهیت باندې دلالت کوی ، بلکه هغه نکره مراد ده چه د تعین اوصاف باندے دلالت کولو نه بغیر په وحدت باندے دلالت کوی، او دغه دے هغه (رڅائے) چه امام شافعیؒ نکره په اثبات کښې د عام ګڼلو په ګمان کولو سره دهوکه شوے دے ، او د مصنفؒ د مخکښې قول هم دا مطلب دے ،

**تشریح:-** مصنّف رحمه الله تعالیٰ فرمائیلی دی، که د نکره چرته تحت النفی واقع نوی بلکه په کلام مثبت کښی واقع دی، نو هغه یو غیر معین فرد دپاره خاص وی یعنی په دیکښی به عموم نوی بلکه خصوص به وی، لیکن د اوصافو په اعتبار به مطلق دی، مثلاً که چا اَعْتِقْ رَقَبَةً اوئیل نو د دے نه به د رقبه واحده آزادی مراد وی، البته د هغه د اوصافو احتمال به پکښی وی، یعنی دا رقبه (و نیځه) توره هم کیدے شی او سپینه هم کیدے شی، عالم هم کیدے شی او جاهل هم، همدغه رنګے که چرته چا، "جاءنی رجل" اوئیل نو د دے نه به د یو داسی غیر معین سړی راتګ مراد وی، او چه هغه اوصاف مجهول وی، اولکه په قول د باری تعالیٰ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً "کښی د د اسی بقره واحده (یو غوا) ذبح کول مراد دی چه د هغے اوصاف معلوم نه دی،

شارح والیٔ چه په متن کښی د نکرے د مطلق کید و نه دا مراد ندے چه هغه به په وحدت او کثرت باندے دلالت کولو نه بغیر په ماهیت او حقیقت باندے دلالت کولو والا وی، لکه څرنګه چه بعضے وخت په اصولو کښی په حقیقت من حیث هی باندے د مطلق لفظ وئیلے شی، بلکه دلته د مطلق نه مراد دا دے چه په کلام مثبت کښی نکره د تعین د اوصافو نه بغیر په وحدت باندے دلالت کولو والا وی، یعنی نکره خو به دلالت په یو د کوی، لیکن د هغے اوصاف به مجهول وی، حضرت امام شافعیؒ به د نکرے په کلام مثبت کښی د عام کیدلو دهو که هم د دے لفظ مطلق نه شوے وه، او هم دا د مصنّفؒ د آئنده عبارت مطلب دے،

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ تَعُمُّ حَتّٰى قَالَ بِعُمُوْمِ الرَّقَبَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِي الظِّهَارِ فَاِنَّهُ يَقُوْلُ اِنَّ لَفْظَ رَقَبَةٍ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِلْمُؤْمِنَةِ وَالْكَافِرَةِ وَالسَّوْدَاءِ وَالْبَيْضَاءِ وَالزَّمِنَةِ وَالْمَجْنُوْنَةِ وَالْعَمْيَاءِ وَالْمُدَبَّرَةِ وَغَيْرِهَا وَقَدْ خُصَّتْ مِنْهَا الزَّمِنَةُ وَالْمُدَبَّرَةُ وَنَحْوُهُمَا بِالْاِجْمَاعِ فَاَخُصُّ اَنَا مِنْهَا الْكَافِرَةَ بِالْقِيَاسِ عَلَيْهِمَا وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ تَخْصِيْصَ الزَّمِنَةِ لَيْسَ بِتَخْصِيْصٍ بَلْ هُوَ غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ اِذْ هُوَ فَائِتُ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ وَالرَّقَبَةُ الْمُطْلَقَةُ مَا تَكُوْنُ سَلِيْمَةً عَنِ الْعَيْبِ وَالْمُدَبَّرَةُ غَيْرُ مَمْلُوْكَةٍ مِنْ وَجْهٍ فَلَا يَتَنَاوَلُهَا اِسْمُ الرَّقَبَةِ

وَلَا یَنْبَغِیْ اَنْ یُّقَاسَ عَلَیْهَا الْکَافِرَۃُ فِی التَّخْصِیْصِ وَلَنَا فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ ضَابِطَتَانِ اِحْدَاهُمَا اَنَّ الْمُطْلَقَ یَجْرِیْ عَلٰی اِطْلَاقِهٖ وَالثَّانِیَۃُ اَنَّ الْمُطْلَقَ یَنْصَرِفُ اِلَی الْفَرْدِ الْکَامِلِ فَالْاَوَّلُ فِیْ حَقِّ الْاَوْصَافِ کَالْاِیْمَانِ وَالْکُفْرِ وَالثَّانِیْ فِیْ حَقِّ الذَّاتِ کَالزَّمَانَۃِ وَالْعَمٰی وَقَالَ صَاحِبُ التَّلْوِیْحِ اِنَّ هٰذَا النِّزَاعَ لَفْظِیٌّ اِذْ لَا یَقُوْلُ الشَّافِعِیُّ بِتَحْرِیْرِ رَقَبَاتٍ فِی الظِّهَارِ وَاِنَّمَا یَقُوْلُ بِتَحْرِیْرِ رَقَبَۃٍ وَاحِدَۃٍ فَقَطْ وَنَحْنُ مَا قُلْنَا اِلَّا بِعُمُوْمِ الْاَوْصَافِ فَسَوَاءٌ اِنْ سُمِّیَ هٰذَا اِطْلَاقًا اَوْ عُمُوْمًا۔

**ترجمہ:۔** او د امام شافعیؒ رحمہ اللہ تعالی پہ نزد نکرہ په کلام مثبت کښې هم د عموم فائده ورکوي۔ تردے چه کفاره د ظهار کښې چه کومه رقبه ذکر ده هغه د عموم قائل دے حکه چه امام شافعیؒ فرمائي چه لفظ د رقبه د باری تعالی په قول فَتَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ کښې عام دے، یعنې مؤمنه، کافر، تور، سپین، شل، لیونے ړوند، مدبّر وغیره دی ټولو ته شامل دے، اوپه دے کښې شل او مدبّر د غه شان نور هم په اجماع سره لے خاص کړي دی، پس ځه په د شل وغیره باندے قیاس کولو سره کافر هم خاص کوم، مونږ ته د دا جواب ورکوؤ د شل والی تخصیص دا تخصیص ندے بلکه هغه بالکل په رقبه مطلقه کښې داخل شوے ندے، ځکه چه دا خو د جنس منفعت ختمولو والا دے، او رقبه مطلقه هغه ده، چه د نقص او د عیب نه محفوظ وی۔ او مدبر (غلام) من وجه غیر مملوک وی، لهٰذا دیته به لفظ د رقبه شامل نه وی او په تخصیص کښې شل والئے په کافر باندے قیاس کول مناسب ندی، او څمونږ د پاره په دے ځائے کښې دوه ضابطے دی، یو دا چه مطلق په اطلاق جاری کیږي، او دویم دا چه مطلق د فرد کامل طرف والپس کیږي، نو اولنے ضابطه د اوصافو په حق کښې ده لکه ایمان او کفر، دویم د ذات په حق کښې ده، لکه شل والے، او ړوند والے، او صاحب د تلویح وئیلي دی چه دا نزاع لفظی ده ځکه چه امام شافعیؒ په ظهار کښې د ډیرو قباتو (غلامانو) د آزاد ولو قائل نه دے بلکه صرف د یو رقبے د آزاد ولو قائل دے، او مونږ نه یو قائل، مګر د عموم د اوصافو، لهٰذا برابره ده که دے نوم اطلاق کیخود لے شی یا عموم،

**تشریح:-** مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرمائی چه د امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ په نزد نکره په کلام مثبت کښې هم د عموم فائده ورکوی، نو د دے وجې د کفاره د ظهار په سلسله کښې امام شافعیؒ په قول د باری تعالیٰ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ کښې دد ے خبرے قائل دے، چه رقبه عام ده، مؤمنه کافره، شله، توره، سپینه، نابینا، او مدبره ټولو ته شامله ده، لیکن مدبره او شله ومقطوع الیدین وام ولد وغیره ئے په اجماع سره خاص کړے شوی دی، یعنی په دوئ کښې د کوم یو آزاد ولو سره کفاره د ظهار په اجماع نه اداکیږی

امام شافعیؒ وائی چه کله مو شله او مدبره په اجماع خاص کړه نو ځه په دوئ قیاس کولو سره کافر هم خاص کوم یعنی ځما په نزد د کافر غلام آزادیدل په کفاره ظهار کښې معتبر نه دی، ځمونږ د طرف نه دد ے دا جواب دے چه د شل والی دا تخصیص د سره تخصیص نه دے، بلکه شل غلام په رقبه مطلقه کښې نه دے داخل، ځکه چه په شل والی کښې جنس منفعت معدوم دے، او رقبه مطلقه هغه ده، چه د عیب او نقص نه بالکل محفوظ وی، نو په هر کله په شل والی کښې جنس منفعت معدوم دی، او په هغې ټول نقصان وی، نو هغه رقبه مطلقه څرنګ کید ے شی او چه کله شل والے په رقبه مطلقه کښې داخل نوی، نو د ے د خاص کولو څه مطلب او پاتے شو مدبر (غلام) نو هغه خو د آزادی مکمل طور باند ے حقدار دے، نو د ے وجې نه هغه هم من وجه مملوک نه شو، نو دده (مدبر) د رقبه نه د خاص کولو څه سوال پیدا کیږی، بهرحال هر کله چه شل او مدبر په رقبه مطلقه کښې د نه داخلید و د وجې نه د رقبه نه خرد ی خاص شوی، نو په دوئ باند ے قیاس کولو سره کافر د رقبه نه خاص کول مناسب نه دی،

د امام شافعیؒ مستدل دا د ے چه الله تعالیٰ فرمائیلی دی، اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَا اَرَدْنَاهُ اَنْ نَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنَ " یعنی ځمونږ وینا د یو شی په باره کښې چه کله مونږ د هغې د ایجاد ولو اراده وکړو، نو د هغې د پاره وایو شه نو هغه شی، دلته اذکوره په آیت کښې لفظ شی نکره ده او مثبت هم ده، او تمام اشیاء ته شامل هم ده ځکه چه د الله قدرت تمام اشیاؤ ته شامل دے، نو ثابته شوه چه نکره په کلام مثبت کښې هم د عموم فائده ورکوی، ځمونږ لخوا د ے جواب دا د ے چه دلته په آیت کښې لفظ "اِنَّمَا"، نفی او د اثبات په معنیٰ کښې دے، لهٰذا د آیت معنیٰ به شی " لَيْسَ قَوْلُنَا لِشَيْءٍ

اذا اردنا ایجاده الا قولنا کن" یعنی کله چه مونږ د کوم شی د جوړولو اراده وکړو نو د هغې د پاره څمونږ د بیانولو مکره وا وینا "کن" یعنی مونږ صرف د لفظ کن سره هغه جوړ وو، په دے تاویل سره لفظ د شی تحت النفی به دا قع شی او د تحت النفی د واقع کیدو د وجه نه به عام وی، حاصل د خبرے دا دے چه په آیت کښې لفظ د شئ (نکره) په کلام مثبت کښې د واقع کیدو د وجه نه عام نه دے بلکه د تحت النفی د واقع کیدو د وجے نه عام دے، او چه کله تحت النفی د واقع کیدو د وجے نه عام دے، نو د آیت د امام شافعیؒ استدلال نشو،

شارح د نور الانوارؒ وائی چه د لته څمونږ د پاره دوه ضابطے دی، یوه ضابطه خو دا ده چه مطلق په خپل اطلاق جاری کیږی، دویمه دا ده چه مطلق خپل فرد کامل طرف ته واپس کیږی نو اوّل ضابطه د اوصافو په حق کښې ده، بلکه ایمان او کفر، رقبه مطلقه د خپلو اوصافو په اعتبار سره په اطلاق جاری ده یعنی وصف په اعتبار سره هر قسم رقبه (غلام) په کفاره ظهار کښې آزادول کافی دی، که هغه مؤمن وی یا کافر، او دویم ضابطه د ذات په حق کښې ده، یعنی د ذات او اعضاؤ په اعتبار سره رقبه مطلقه به فرد کامل طرف ته ځی، نو د دویمے ضابطه په اعتبار سره د رقبه مطلقه نه شل والے روندوالے به خارج شی، ځکه چه اعضاء د پیدائش په اعتبار سره دا دواړه کامل نه دی، بلکه ناقص دی صاحب تلویح وئیلی دی چه د اوصافو په اعتبار سره نکره مطلقه په کلام مثبت کښې د عام کیدو او نه کیدو کښې په احنافو او شوافعو ترمینځه چه کوم اختلاف دے، نو هغه نزاع لفظی ده، ورنه په حقیقت کښې هیڅ اختلاف نشته دے ځکه چه په کلام مثبت کښې که چرته نکره واقع شی، نو د اوصافو په اعتبار سره د مطلق کیدو د وجے نه شوافع دے ته نوم عموم مقرر کوی، او احناف د هغې نوم عموم نه مقرروی، بلکه هغه ته مطلق وائی، نتیجه د دواړو یو ده، ځکه امام شافعیؒ هم د فتحریر رقبة د وجے نه په کفاره ظهار کښې د متعدد یعنی ډیر غلامانو آزادولو قائل نه دے، بلکه صرف د یو غلام د آزادولو قائل دے، څرنګه چه د احنافو هم دا مذهب دے. او مونږ احناف صرف د عموم اوصافو قائل یو، برابره خبره ده که د هغې نوم اطلاق وی یا، عموم ـــــــ :-

وَانْ وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ هٰذَا بِمَنْزِلَةِ الْاِسْتِثْنَاءِ مِمَّا سَبَقَ كَانَّهُ قَالَ وَفِي الْاِثْبَاتِ تَخُصُّ اِلَّا اِذَا كَانَتْ مَوْصُوْفَةً بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَاِنَّهَا تَعُمُّ لِكُلِّ مَا وُجِدَتْ فِيْهِ هٰذِهِ الصِّفَةُ وَاِنْ كَانَتْ خَاصَّةً فِيْ اِخْرَاجِ مَا عَدَاهَا وَهٰذَا بِحَسَبِ الْعُرْفِ وَالْاِسْتِعْمَالِ وَاِلَّا فَمَفْهُوْمُ الصِّفَةِ هُوَ الْخُصُوْصُ وَالتَّقْيِيْدُ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ وَلِهٰذَا لَمْ تَكُنْ عَامَّةً اِذَا كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ فِيْ نَفْسِهَا خَاصَّةً كَقَوْلِكَ وَاللّٰهِ لَا اَضْرِبُ اِلَّا رَجُلًا وَلَدَنِيْ فَاِنَّ الْوَالِدَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا وَاحِدًا وَلٰكِنَّ هٰذَا الْاَصْلَ اَكْثَرِيٌّ لَا كُلِّيٌّ وَاِلَّا فَقَدْ تَعُمُّ بِدُوْنِ الصِّفَةِ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَمْرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ جَرَادَةٍ وَقَوْلِهِ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا اَحْضَرَتْ وَعَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَقَدْ تَخُصُّ بِالصِّفَةِ كَمَا اِذَا قَالَ وَاللّٰهِ لَا تَزَوَّجَنَّ اِمْرَاَةً كُوْفِيَّةً بِتَزَوُّجِ اِمْرَاَةٍ وَاحِدَةٍ وَمِثْلُ قَوْلِكَ لَقِيْتُ رَجُلًا عَالِمًا ـ

**ترجمہ:-** او کہ چرته دصفتِ عامه سره موصوف وی، نو هغه به عام وی، دا عبارت دمَا قبل نه داستثناء په مرتبه کښې دے، گو یا داسے ئے اوئیل چه نکره په اثبات کښې دخصوص فائده ورکوی، کله چه د صفت عامه سره موصوف وی، حُکم چه دا هر یو هغه شی ته عام وی، په کوم چه دا صفت موجود وی، اگرچه د دے نه ماسوا په خارج کولو کښې خاص وی، او دا د عرف او د استعمال په اعتبار سره دے، کنی دظاهر په اعتبار سره د صفت مفهوم خصوص او تقیید دے، او د دے وجه نه نکره به عام نه نوی حُکم چه کله هغه صفت فی نفسها خاص وی، لکه ستا دا قول په خُدائے قسم حُه به هغه کس وهم چانه چه زه پیدا یم، (پلار) حُکه چه پلار یو وی، لیکن دا قاعده اکثری ده، قاعده کلی نه ده، کنی بیا خو نکره په کلام مثبت کښې بغیر د صفت نه به د عموم فائده ورکوی لکه کهجوره د ملخ نه بهتره ده، او د باری تعالیٰ قول د قیامت په ورځ به هر نفس ته خپل بنه او بد چه کوم کړی دی، معلوم شی، او هر نفس ته به معلوم شی، چا چه خیر او شر مخکښې لیږلے دی، او نکره په اثبات کښې کله د صفت سره هم خاص کیږی، لکه چا چه دا اوئیل په خُدائے قسم حُه به د کوفی ښځے سره نکاح کوم، نو د هغه د یوے ښځے سره په نکاح کولو باندے

قسم پورہ کولو والا شی، اولکہ ستا قول ما د عالِم سرہ ملاقات وکړه،
**تشریح :-** شارحؒ وائی چه د ماتنؒ عبارت "وَاِنْ وُصِفَتْ بصفة عامة تعمّ" د ماقبل عبارت نه د استثناء په مرتبه کښې دے، گویا چه مصنفؒ دا دلیل دی، چه نکره په کلام مثبت کښې د خصوصی فائده ورکوی، لیکن که نکره د صفت عامه سره موصوف وی نو دا نکره به هر هغه فرد کښې عام او شامل وی، په چاکښې چه دا صفت موجود وی. یعنی د صفت عامه سره د موصوف کیدلو په صورت کښې به نکره په کلام مثبت کښې د عموم فائده ورکوی، "وَاِنْ کَانَتْ خَاصَّةً فِیْ اِخْرَاجِ مَاعَدَاهَا": عبارت نه دفع دیو وهم ده، دهم دا دے، چه نکره موصوفه مقیده وی، یعنی د نکرے چه کله صفت ذکر کړے شی، نو نکره د هغې صفت سره مقید شوه، او مقید د خاص دا قسامو نه ده، عام دا قسامو نه نده، نو دے وجه نه نکره موصوفه د عام په اقسامو کښې شمیرل باطل دی، حالانکه مصنفؒ دا د عام په اقسامو کښې شمار کړے ده،
ددے جواب دا دے چه هغه نکره کومه چه صفتِ عامه سره موصوف وی، هغه اگرچه د نکره مطلقه په مقابله کښې خاص ده، چا د پاره چه ئے دا صفت نه دے ذکر کړے شوے، لیکن خو سره اندازه چه په افرادو کښې هغه صفت موجود وی هغه ټولو افرادو په اعتبار سره به نکره موصوفه عام وی، پس نکره موصوفه ئے هم پدے اعتبار سره عام شمار کړے ده، اگرچه د هغه افرادو په خارج کولو سره په چاکښې چه صفت موجود نه دے، دا نکره موصوفه خاص ده، یعنی نکره موصوفه پدے اعتبار سره خو عام ده چه په کوم ځائے کښې صفت موجود وی نو هلته به ددے نکرے اطلاق کیږی او پدے اعتبار سره خاص ده چه د نکره په کومو افرادو کښې چه صفت موجود نه وی، نو په هغوئ باندے به ددے نکرے موصوفه اطلاق نه کیږی، حاصل د خبرے دا دے چه نکره موصوفه بصفةٍ عامةٍ کښې عموم او خصوص اضافی دے حقیقی نه دے، او یو لفظ حقیقةً عام او خاص کیدے نشی لیکن په لفظ واحد کښې اضافی عموم وخصوص جمع کیدے شی،
بهرحال دے نکره موصوفه بصفةٍ عامةٍ په خپلو هغه ټولو افرادو لحاظ سره عام ده، په کوم افرادو کښې چه دا صفت موجود وی، هم ددے جواب ته اشاره کولو

سره شارحؒ وائي چه نکره موصوفه په صفت عامه سره عام کيدل په اعتبار د عرف او استعمال دي ،کني د ظاهر په اعتبار سره د صفت مفهوم خصوص او تقيد دے ، يعني بنکاره خو دا ده چه د صفت د وجے نه په نکره کښې تخصيص او تقيد پيدا شي ، ليکن د عرف او استعمال په اعتبار سره نکره موصوفه مفيد د پاره دَ عموم وي ، مثلاً دَ وباري تعالىٰ قول وَلَعَبۡدٌ مُّؤۡمِنٌ خَيۡرٌ مِّن مُّشۡرِكٍ کښې د عبد مؤمن د عبد مشرک نه په غوره کيدو کښې هر مؤمن بنده ته عام دے ، دغه شان قول د باري تعالىٰ "قَوۡلٌ مَّعۡرُوفٌ خَيۡرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتۡبَعُهَآ أَذًى" کښې قول معروف د داسې صدقه نه په غوره چه د هغے نه پس پرے احسان کوي ، د هر قول معروف ته عام دے ، يعني د صفت مؤمن د وجے نه عبد کښې عموم پيدا شو ، او د معروف د وجے نه په " قول " کښې عموم پيدا شو ،

شارحؒ وائي کهٔ چرته په نکره کښې صفت بذات خود خاص وي نو د صفت خاصه د وجے نه به نکره مفيد د پاره د عموم نه وي ، بلکه مفيد د پاره د خصوص به وي ، څرنګه چه څوک دا اوائي " والله لا اضرب الا رجلاً ولدني ، يعني په خدائے قسم څه به داسې سړے وهم چا نه چه څه پيدا يم ، يعني پلار به وهي ، په دے مثال کښې د رجلاً صفت ولدني دے ، او دا صفت خاص دے ، څکه چه پلار هم يو وي ، لهٰذا د صفت خاصه د وجے نه رجلاً نکره مفيد د پاره د خصوص به وي نه مفيد د پاره د عموم ، شارحؒ وائي چه د تيره شوے قاعدے چه لا نکره په اثبات کښې مفيد د پاره د خصوص وي ليکن کله چه د صفت عامه سره موصوف وي ، نو مفيد د پاره د عموم وي ، ده دا اکثري قاعده کلي نده ، يعني اکثر وخت نو کښې به داسې کيږي کله کله به د دے خلاف هم وي ، نو څکه نکره کله په اثبات کښې بغير د صفت نه هم د عموم فائده ورکوي ، لکه تمرةٌ خير من جرادة کهٔ چرته محرِم په حالت احرام کښې مَلَخ مړ کړي نو د پاره کښې حضرت عمر رضي الله عنهٗ فرمائيلي وو چه چه د کهجورے صدقه کول د مَلَخ نه بهتره ده ، مطلب دا دے چه د هر ملخ په عوض ( بدله ) کښې د يو کهجورے صدقه کول کافي ده ، دلته لفظ د تمرةٌ او جرادةٌ دواړه نکرے دي ، په کلام مثبت کښې دي او بغير د صفت نه دي ، مګر د دے با وجود مفيد د پاره د عموم دي ، چه نه خو د تمر ( کهجورے ) کوم مخصوص فرد مراد دے ، او نه د جرادة ( ملخ ) کوم يو مخصوص فرد مراد دے ، او د باري تعالىٰ قول " عَلِمَتۡ نَفۡسٌ مَّآ أَحۡضَرَتۡ " او " عَلِمَتۡ نَفۡسٌ مَّا

قَدَّمَتْ" کښې نفس نکره ده کلام مثبت کښې ده او بغیر د صفت نه هم ده ، مکرر دے
باوجود هر نفس ته عام او شامل ده ، او کله په کلام مثبت کښې د صفت د ذکر کیدو
باوجود نکره مفید د پاره د خصوص وی، لکه څوک دا سې اوائی " واللّٰه لا تزوجن امرأة
کوفیة " په خدائے قسم څه به د کوفے ښځے سره نکاح کوم نو په دے صورت کښې د
یوے د کوفے ښځے سره په نکاح کولو باندے بر خپل قسم پوره کولو والا شي ، که چرته
دلته نکره د صفت د وجے نه مفید د پاره د عموم وے نو قسم کولو والا به تر هغے پورے
د قسم پوره کولو والا نه ګڼړلے شی، تر څو چه هغه د کوفے ټولو ښځو سره نکاح و نه
کړی ، نو د یوے ښځے سره د نکاح کولو باندے قسم پوره کولو والا کښې شماریدل د دے
خبرے دلیل دے، چه دلته نکره د صفت باوجود مفید د پاره د خصوص دے ، همدغه
رنګے " وَاللّٰهِ لقیت رجلاً عالماً - (قسم په خدائے ما د یو عالم سره ملاقات کړیدے )
کښے عالم اګرچه د رجل صفت ذکر کړے دے، مکرر دے باوجود د یو عالم سره ملاقات
کولو سره د قسم پوره کولو والا کیږی) د دے نه هم معلوم شو چه نکره کله په اثبات
کښې د صفت باوجود هم مفید د پاره د خصوص وی،

كَقَوْلِهٖ وَاللّٰهِ لَا اُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا رَجُلًا كُوْفِيًّا مِثَالٌ لِعُمُوْمِ النَّكِرَةِ الْمَوْصُوْفَةِ فَاِنَّ رَجُلًا كَانَ نَكِرَةً فِي الْاِثْبَاتِ خَاصَّةً بِرَجُلٍ وَاحِدٍ لَوْ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهٖ كُوْفِيًّا فَيَحْنَثُ اِنْ تَكَلَّمَ رَجُلَيْنِ وَلَمَّا قَالَ كُوْفِيًّا عَمَّ جَمِيْعَ رِجَالِ الْكُوْفَةِ فَلَا يَحْنَثُ بِتَكَلُّمِ كُلِّ مَنْ كَانَ مِنْ رِجَالِ الْكُوْفَةِ ؀

**ترجمه :** لکه قول د قائل " په خدائے قسم چا سره به هم خبرے نه کوم مګر
رجل کوفی سره (یعنی کوفی سړی سره به خبرے کوم) دا د نکره موصوفه د عموم مثال دے ،
ولے چه رجل نکره په اثبات کښې د رجل واحد سره خاص وو، که چرته قسم کولو والا
په خپل قول (کوفیا) باندے تکلم نه وے کړے نو د رجلین (دوه سړو سره) سره به په خبرو
کولو نه حانث کیدو ، او چه کله (کوفیا) ئے اووئیلو نو دا د کوفے ټولو سړو ته عام شو،
لهذا هر هغه کس چه د کوفے وی سره به په خبرو کولو نه حانث کیږی ۔

**تشریح:-** مخکښې عبارت کښې مصنفؒ یوه ضابطه بیان کړې ده، چه کلام مثبت کښې نکره که چرته د صفت عامه سره موصوف وی نو هغه نکره به مفید دپاره د عموم وی، مصنفؒ پرومبې دوې مثال دا بیان کړو که چا دا قسم وکړو، واللّٰه لا اکلم احدًا الا رجلاً کوفیًا - یعنی په خدائے قسم چا سره به هم خبرې نه کوم سوا د کوفی سړی نه، په دې مثال کښې رجلاً نکره ده، او په کلام مثبت کښې واقع ده، او بغیر د صفت نه رجل واحد سره خاص ده، نو که قسم کولو والا صرف الا رجلاً وئیلے وې، او کوفیًا ئے نوې وئیلے، نو بیا صرف د یو سړی سره د خبرو کولو اجازت وې، او که د یو نه زیات کسانو سره ئے خبرې اکړې وې، نو په خپل قسم کښې به حانث شوې وې، لیکن کله چه ئے رجلاً کوفیًا اووئیل او د رجل نکره صفت ئے ذکر کړو، نو اوس د خبرو کولو حکم ټولو د کوفې سړو ته عام شو، او د کوفې ټولو سړو سره د خبرو کولو نه باوجود به نه حانث کیږی، نو د لفظ کوفیًا د وجې نه ټولو د کوفې سړو ته د حکم عام کیدل د دې خبرې دلیل دې چه نکره په کلام مثبت کښې د صفتِ عامه سره موصوف کیدل د عموم فائده ورکوی،

قَوْلُهٗ وَاللّٰهِ لَا اَقْرَبُكُمَا اِلَّا يَوْمًا اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ مِثَالٌ ثَانٍ لِعُمُوْمِ النَّكِرَةِ وَالْمَوْصُوْفَةِ وَهُوَ خِطَابٌ لِامْرَأَتَيْهِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ يَوْمًا نَكِرَةٌ مَوْضُوْعَةٌ لِيَوْمٍ وَاحِدٍ فَلَوْ لَمْ يَصِفْهُ بِقَوْلِهٖ اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ لَكَانَ مُوْلِيًا بَعْدَ قُرْبَانِ يَوْمٍ وَاحِدٍ لِاَنَّ هٰذَا اِيْلَاءٌ مُؤَبَّدٌ وَلَيْسَ مُؤَقَّتًا بِاَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ حَتّٰى تَنْقُصَ الْاَشْهُرُ الْاَرْبَعَةُ بِيَوْمٍ وَلَمَّا وَصَفَهٗ بِقَوْلِهٖ اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ لَمْ يَكُنْ مُوْلِيًا اَبَدًا لِاَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَقْرَبُهُمَا فِيْهِ يَكُوْنُ مُسْتَثْنًى مِنَ الْيَمِيْنِ لِهٰذِهِ الصِّفَةِ الْعَامَّةِ فَلَا يَحْنَثُ بِهٖ -

**ترجمه:-** او د هغه دا قول په خدائے قسم څه به تاسو دواړو ته نزدې نه درځم، مګر په یوه ورځ چه په دې کښې به څه تاسو نزدې کیږم دا د نکرې موصوفه د عموم دویم مثال دې، او خپلو دوه ښځو ته خطاب دې، ځکه چه دده (خاوند) قول "یومًا" یوم واحد دپاره موضوع دې، نو که چرته

قائل دا دخپل قول "واقربکما فیہ" سره موصوف کړے نوے ، نو هغه به دیوم واحد د نزدے کیدو نه پس به ایلاء کو نکے شي ، ځکه چه ایلاء مؤبد ده او د خلورو میاشتو سره مؤقت نده ، تردے چه خلور میاشتے دیرے ورځے نه کے شي ، او کله چه هغه دخپل "اقربکما فیه" سره موصوفه کړه نو هغه قطعًا وا ایلاء کو نکے نشو ځکه چه هر هغه ورځ چه به کومه د خلورو بنځو سره نزدے کیږي ، هغه به د دے صفت عامه د وجے نه یمین (قسم) نه مستثنیٰ کیږي ، لهٰذا د هرے ورځے په نزدیکت (قربان) سره به نه حانث کیږي ـ

**تشریح** :ـ په دے عبارت کښې د نکره موصوفه د عام کیدو دویم مثال دے ، د دے مثال د وضاحت نه مخکښے دا خبره (دماغو ته کوزه کړه) ذهن نشین کړه چه د قِربان (په کسره د قاف) معنی نزدے کیدل او د الفظ د جماع نه کنایه دے یعنی د لفظ قِربان نه اشاره د کنایتًا جماع مراد ده ، او د ایلاء لغوی معنی قسم خوړل ده ، او شرعی معنی ئے د خپلے بنځے سره د جماع نه کولو قسم کول ، بیا د ایلاء دوه (۲) قسمه دی (۱) ایلاء موقت (۲) ایلاء مؤبد ، ایلاء موقت دیته وائی چه خاوند د خپلے بنځے سره د جماع نه کولو قسم خلور میاشتے یا د خلورو میاشتو نه زیات یو معلوم وخت پورے وکړي ، د خلورو میاشتو نه معمولی کم مده یعنی یو دوه ورځے کے کړي او قسم اوکړي نو دا ایلاء نشوه ،

او ایلاء مؤبد دیته وائی چه خاوند دا قسم اوکړي ، چه څه به د خپلے بنځے سره کله هم جماع (کوروالے) نه کوم ، یا دا قسم اوکړي چه څه به جماع نه کوم ، ایلاء حکم دا دے که چرته دا ایلاء په مدت کښې د خپلے بنځے جماع ونه کړي ، نو هغه بائنه شي ، او که چرته په مدتِ ایلاء کښې جماع وکړه نو په دے به د حانث کیدو د وجے نه کفاره واجب شي

د دے تمهید نه پس اوس اوګوره چه یو سړی خپلو دو بنځو ته مخاطب شوا او ورته ئے اوئیل څه به تاسو دواړو سره قِربان (نزدیکت) نه کووم ، مګر یوه ورځ کښې تاسو دواړو سره قِربان کوم ، په دے مثال کښې (یومًا) نکره دے ، یوم واحد د پاره موضوع دے ، که چرته دا کس لفظ د یومًا خپل قول "واقربکما فیه" سره موصوف کړے نوے ، بلکه صرف دا ئے وئیلے وے ، "والله لااقربکما الا یومًا"

نو یوه ورځ د قربان (نزدیکت) نه پس به دا سړے ایلاء کونکے جوړ شوے وي، ځکه چه دا ایلاء مؤبد ده. او د څلور میاشتو سره موقت نده چه دلوړے ورځے استثناء کولو سره به څلور میاشتو کښې د کمي واقع کیدلو دوجې نه د ایلاء کولو والا به نه کنړلے شوے، بلکه دا ایلاء مؤبد دوجې نه دلوړے ورځے قربان کولو نه پس به د اکس ایلاء کونکے وي، مګر کله چه د "یَوْمًا" نکره "اقربکما فیه" د صفت سره موصوف کړه، نو اوس دا قطعًا ایلاء کولو والا نشو ځکه چه هغه صفت عامه یعني "اقربکما فیه" د وجې نه هره هغه ورځ چه په کومه دا کس قربان وکړي به د قسم نه مستثنی وي، او یوه ورځ به هم د قربان کولو د وجې نه حانث نوي، وګوره "اِلَّا يَوْمًا" چه ترڅو پورے بغیر د صفت نه وو ترهغې صرف یوه ورځ د قسم نه مستثنی وه، مګر کله چه "اقربکما فیه" سره موصوف کړو، نو د قربان هره ورځ د قسم نه مستثنی شوه، نو ثابت شوه چه نکره که چرته کلام مثبت کښې وي مګر د صفت عامه سره موصوف وي، نو هغه به مفید د پاره د عموم وي،

وَكَذَا إِذَا قَالَ أَيُّ عَبِيدِي ضَرَبَكَ فَهُوَ حُرٌّ فَضَرَبُوهُ أَنَّهُمْ يَعْتِقُونَ مِثَالٌ ثَالِثٌ لِكَوْنِ النَّكِرَةِ عَامَّةً بِعُمُومِ الْوَصْفِ عَلَى سَبِيلِ التَّشْبِيهِ لِلْقَاعِدَةِ فَإِنَّ قَوْلَهُ أَيُّ عَبِيدِي لَيْسَ بِنَكِرَةٍ نَحْوِيَّةٍ لِكَوْنِهِ مُضَافًا إِلَى الْمَعْرِفَةِ وَلَكِنْ يُشْبِهُ النَّكِرَةَ فِي الْإِبْهَامِ وُصِفَ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَهُوَ قَوْلُهُ ضَرَبَكَ فَيَعُمُّ بِعُمُومِ الصِّفَةِ فَيَعْتِقُ كُلٌّ مِنْهُمْ إِنْ ضَرَبُوا الْمُخَاطَبَ جُمْلَةً مُجْتَمِعِينَ أَوْ مُتَفَرِّقِينَ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ أَيُّ عَبِيدِي ضَرَبْتَهُ فَهُوَ حُرٌّ بِإِضَافَةِ الضَّرْبِ إِلَى الْمُخَاطَبِ وَجَعْلِ الْعَبِيدِ مَضْرُوبِينَ فَإِنَّهُمْ لَا يَعْتِقُونَ كُلُّهُمْ إِذَا ضَرَبَ الْمُخَاطَبُ جَمِيعَهُمْ بَلْ إِنْ ضَرَبَهُمْ بِالتَّرْتِيبِ عَتَقَ الْأَوَّلُ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ وَإِنْ ضَرَبَهُمْ دَفْعَةً يُخَيَّرُ الْمَوْلَى فِي تَعْيِينِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ وَوَجْهُ الْفَرْقِ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ أَنَّ فِي الْأَوَّلِ وَصْفَهُ بِالضَّارِبِيَّةِ فَيَعُمُّ بِعُمُومِ الصِّفَةِ وَفِي الثَّانِي قُطِعَ عَنِ الْوَصْفِيَّةِ لِكَوْنِهِ مُسْنَدًا إِلَى الْمُخَاطَبِ دُونَ أَيٍّ فَلَا يَعُمُّ وَيُصَارُ إِلَى أَخَصِّ الْخُصُوصِ۔

**ترجمہ:-** او همدا غسې که خوك اوائي "اي عبيدي ضربك فهو حر"؛ نو هغه ټول غلامان او هل نو ټول غلامان به آزاد شي، دا دريم مثال دے، د عموم وصف سره د نکره د عام کیدلو د داشال) د قاعده کلیه سره د مشابهت په طور دے چه د هغه دا قول اي عبيدي نحوي نکره نه ده، ولے چه لفظ اي د معرفه طرف مضاف دے، لیکن په مبهم والي کښې د نکره سره مشابه دے، او صفت عامه سره موصوف دے، او د هغه قول ضربك دے، نو د عموم صفت د وجے نه عام شو او په دوئ کښې به هر يو د غلاموم) آزادیږي او که دوئ (غلامان) مخاطب په يو ځائے او هي يا جُدا جُدا، د دے برعکس که چا وئيل "اي عبيدي ضربته فهو حر"، ضرب (وهل) د مخاطب طرف ته منسوب کړے شي، او و عبيد نه مضروب جوړ کړے شي، حُکم دا چرته مخاطب ټول غلامان او هي نو ټول به آزاد نه شي، بلکه دوئ په ترتيب سره اوهل نو د عدم مزاحم د وجے نه به اول آزاد ځي، او که چرته په يو ځل سره اوهل نو په دوئ کښې به يو متعين کولو اختيار به د مولي وي، او د فرق وجه چه کومه مشهوره ده دا ده چه په مثال اوّل کښې "اي" د ضاربيت سره موصوف شوے دے لهٰذا د عموم صفت د وجے نه به عام وي، او په دويم مثال کښې "اي" د وصفت نه جدا کړے شوے دے، حُکه چه ضرب د مخاطب طرف ته نسبت شوے دے نه د "اي" طرف ته، نو هغه به عام نوي، او اخص الخصوص طرف ته به رجوع کولے شي -

**تشریح:-** مُصَنِّف رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی د عموم وصف د وجے نه د نکره د عام کيدو دريم مثال ذکر کړے دے، لیکن دا حقيقي مثال نه دے، بلکه د قاعده کليه (هر نکره په اثبات کښې د صفت عامه سره موصوف وي) د پاره بطور تشبيه ده، او دا حقيقي مثال ځکه نه دے چه "اي عبيدي"، کښې لفظ د "اي" د عبيدي طرف ته اضافت شوے دے، نو د دے وجے نه به لفظ د "اي" نکره نوي بلکه معرفه به وي، مګر لفظ د "اي" په خپل مد لول کښې د مبهم کيدو د وجے نه د نکره سره مشابه دے، او صفت عامه يعني "ضربك" سره موصوف دے، نو حُکم خو به دا د عموم صفت د وجے نه عام وي، لهٰذا که چرته ټول غلامان مخاطب او هي نو هغه ټول به آزاد شي، برابره خبره ده که په يو ځائے ئے او هل يا جُدا جدا ئے

ادهی، او که چرته مولیٰ دا او ئیل "ای عبید ی ضربته فهو حرٌ"، یعنی مخاطب ضارب او غلامان مضروب مقرر کړے شي، نو په دے صورت کښي که چرته مخاطب ټول غلامان او هل نو ټول غلامان به نه آزادیږي، بلکه صرف یو غلام به آزاد شي، او هغه دا سي که چرته مخاطب ټول غلامان علی الترتیب او هل نو مضروب اوّل به آزاد شي، حُکه چه په کوم وخت ئے دا او هلو نو پدے وخت ده یو مقابل هم نه وو، بلکه هغه مضروب وو، او چه کله د هغه نه پس نور او هلو نو مضروب اوّل د هغوی مقابل وو، نو د عدم مزاحمت د وجے نه به مضروب اوّل آزاد شي، او که چرته مخاطب دا غلامان په یو ځائے او هي نو د آزادولو د پاره د یو غلام په تعین کولو کښي به مولیٰ ته اختیار وي او مولیٰ ته به اختیار حُکه وي، چه آزادي د مولیٰ طرف نه راغلے ده، لهٰذا چه د چا طرف نه آزادي راغلے ده یعني د مولیٰ، نو د یو غلام تعیّن کولو اختیار به هغه ته وي، مخاطب ضارب ته به اختیار نه وي،

شارحؒ وائي چه "ای عبیدی ضربك فهو حرٌ" او "ای عبیدی ضربته فهو حرٌ"، ترمینځه مشهور فرق دا دے چه په اوّل مثال کښي یعنی "ای عبیدی ضَرَبَكَ فهو حرٌ"، کښي "ای ئرد" "ضاربیت" سره موصوف کړے دے، او "ضاربیت" صفت عامه دے، لهٰذا دے صفت عامه د وجے نه به موصوف عام وي، یعني د ټولو غلامانو د ضارب کیدلو په وجه به ټول غلامان آزاد شي، او په دویم مثال یعني "ای عبیدی ضربتهٗ فهو حرٌ"، کښي "ای" وصفیت یعنی د ضاربیت نه منقطع کړے دے، حُکه چه په دے مثال کښي ضرب (وهل) د مخاطب طرف ته منسوب وي نه د ای طرف ته - نو کله چه په دویم مثال کښي "ای" د وصف ضاربیت سره موصوف کړے ندے، نو د صفت عامه د وجے نه به موصوف عام نوي، بلکه خاص به وي او اخصِّ خصوص یعني د یو طرف ته به رجوع کیدے شي، حُکه چه یو یقیني وي، نو په دے صورت کښي صرف یو غلام آزاد شي،

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِاَنَّكُمْ اِنْ اَرَدْتُّمُ الْوَصْفَ النَّحْوِيَّ فَلَيْسَ شَيْئٌ مِنَ الْمِثَالَيْنِ مِنْ قَبِيْلِ الْوَصْفِ لِاَنَّ اَيًّا مَوْصُوْلَةٌ اَوْ شَرْطِيَّةٌ وَاِنْ اَرَدْتُّمُ الْوَصْفَ الْمَعْنَوِيَّ فَفِيْ كُلٍّ مِنَ

الْمِثَالَيْنِ حَاصِلٌ لِاَنَّهٗ فِي الْاَوَّلِ وَصْفُهٗ بِالضَّارِبِيَّةِ وَفِي الثَّانِيْ بِالْمَضْرُوْبِيَّةِ اَلَا تَرٰى اَنَّ فِيْ قَوْلِهٖ اِلَّا يَوْمًا اَقْرُبُكُمَا فِيْهِ وُجِدَ الْعُمُوْمُ مَعَ اَنَّ يَوْمًا وَقَعَ مَفْعُوْلًا فِيْهِ لَا فَاعِلًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ فِي الْمَفْعُوْلِ بِهٖ كَذٰلِكَ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الضَّرْبَ يَقُوْمُ بِالضَّارِبِ فَلَا يَقُوْمُ بِالْمَضْرُوْبِ وَالْمَفْعُوْلُ بِهٖ فَضْلَةٌ لَا يَتَوَقَّفُ الْفِعْلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ يَوْمًا وَهُوَ مَفْعُوْلٌ فِيْهِ فَاِنَّهٗ جُزْءٌ مِنَ الْفِعْلِ لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنِ الْحَدَثِ مَعَ الزَّمَانِ فَيَتَلَازَمَانِ وَقِيْلَ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا اَنَّ فِي الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰى لَا عُلِّقَ الْعِتْقُ بِضَرْبِ الْعَبِيْدِ يُسَارِعُ كُلٌّ مِنْهُمْ اِلَى الضَّرْبِ لِاَجْلِ عِتْقِهٖ فَلَا يُمْكِنُ التَّخْيِيْرُ فِيْهِ لِلْمَوْلٰى بِلَا مُرَجِّحٍ فَيَعُمُّ بِخِلَافِ الصُّوْرَةِ الثَّانِيَةِ فَاِنَّهٗ عُلِّقَ فِيْهَا عَلٰى ضَرْبِ الْمُخَاطَبِ فَلَا يَنْبَغِيْ لَهٗ اَنْ يَضْرِبَهُمْ جَمِيْعًا لِيُعْتَقُوْا وَالتَّخْيِيْرُ فِيْهِ لِلْمَوْلٰى بَيْنَ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ -

**ترجمہ:-** او په دے باندے اعتراض کړے شوے دے، په دے طور باندې که چرته تا وصفِ نحوی اراده وکړه نو په دواړو مثالونو کښې یوهم د وصف د قبیل نه دے ځکه چه "ایّ" موصوله دے یا شرطیه، او که چرته تا د وصف معنوی اراده وکړه نو په دواړو مثالونو کښې په هر یو کښې وصف موجود دے، ځکه چه په اوّل کښې وصف ضاربیت دے، او په ثانی کښې مضروبیت آیا ته نه ګورے چه د هغه قول په (اِلَّا يَوْمًا اَقْرُبُكُمَا فِيْهِ) کښې عموم دے، حالانکه یوم مفعول فیه واقع شوے دے نه فاعل، نو مناسب دی چه په مفعول به کښې هم داسې وی، او جواب ورکړے شوے دے، چه ضرب د ضارب سره قائم وی، نو هغه مضروب سره قائم نه وی، او مفعول به فضله وی فعل په دے باندې موقوف نه وی، برعکس د یومًا چه هغه مفعول فیه دے، ځکه چه هغه د فعل جزء دے ځکه چه فعل نوم د حدث مع الزمان دے، لهٰذا فعل او مفعول فیه یو بل کښې به متلازم وی، او په دے دواړو کښې د فرق په سلسله وئیل شوی دی چه په اوّل صورت کښې چه کله آزادئ د غلامانو په ضارب کیدلو متعلق شوه نو په دے کښې به هر یو د خپلے آزادئ د وجے نه د مخاطب و هغه طرف ته جلدی کوی، نو په دی صورت کښې به بغیرهٔ ترجیح کولو د مولی د پاره په اختیار ممکن نه وی، لهٰذا دا به عام وی په مقابله د صورت ثانیه کښې ځکه

چه پدی صورت کښې د مخاطب ضارب کیدلو باندی آزادی معلّق ده، نو د دی وجه نه تول وَهل مناسب ندی، د پاره ددی چه تول آزاد شی، نو په دی صورت کښې مولیٰ ته په دے (غلامانو) کښې دلوا ختیار نه ملاؤ شی،

**تشریح:-** شارح داۍ چه دواړو مثالو نو ترمینځه بیان شوئے دَ فرق وجه باندی لوا عتراض دے، هغه دا چه تا او ئیل چه په مثال اوّل کښې" ایّ" د ضاربیت وصف سره موصوف ده، او په مثال ثانی کښې" ایّ" د و صفیت نه منقطع کړیده، مونږ داتپوس کوؤ چه د وصف نه مراد ستا وصف نحوی دے، یاکه وصف معنوی، وصف نحوی هغه تابع د متبوع نه مؤخر وی، او وصف معنوی قائم بالغیر ته وئیلے شی، بهرحال که چرته ستا مرا د وصف نحوی وی، نو په دواړو مثالو نو کښې وصف نشته دے، ځکه چه لفظ د (ایّ) یا به موصوله وی یا شرطیه، د موصوله کیدو په صورت کښې د ایّ مابعد به شرط وی، حاصل د خبرے دا دے چه د (ایّ) مابعد صله ده یا شرط مګر وصف نه دے او که چرته ستا مراد وصف معنوی وی نو په دواړو مثالو نو کښې " ای عبیدی ضربک فهو حرٌّ " کښې ضاربیت وصف معنوی دے او په مثال ثانی کښې " ای عبیدی ضربتهٗ فهو حرٌّ " کښې مضروبیت وصف معنوی دے ځکه چه وصف معنوی د پاره فاعل کیدل شرط ندے، بلکه د فاعل نه علاوه هم وصف معنوی کیدے شی، څرنګه چه مخکښې تیرشو " الّا یَوْمًا اَکْرَ بُکُمَا فِیْهِ " دے مثال کښې د وصف عامه د وجې نه عموم راغلے دے حالانکه یومًا مفعول فیه دے نه فاعل، نو مناسبه ده چه مفعول به د هم د صفت عامه د وجے عام وی او په دویم مثال کښې مفعول به د مضروبیت وصف سره موصوف دی، نو په دے مثال کښې دِ هم عام کړے شی، او د مخاطب تولو غلامانو لره وهلو په صورت کښې تول غلامان آزاد یدل پکار دی، لکه څرنګه چه په اوّل مثال کښې د تولو غلامانو د مخاطب د وهلو په صورت کښې تول غلامان آزادیږی،

د دے جواب دا دے چه وصفِ ضرب د ضارب سره قائم وی، نو د مضروب سره به قائم نه وی ځکه چه د یو صفت د دوه کسانو سره قائم کیدل محال خبره ده، نو کله چه وصفِ ضرب د مضروب یعنی مفعول به سره قائم نشی نو په مثالِ ثانی کښې مفعول به (ای عبیدی) د پاره به یو وصف هم نه وی، او ایّ عبیدی نکره په کلام مثبت کښې بغیر د وصف نه ده، او نکره په اثبات کښې بغیر د وصف نه د خصوص فائده ورکوی، نو په دے مثال کښې به خاص طور باندی یو غلام آزاد

شی ، او پاتې شوه ستاد مفعول به په مفعول فیه باندې قیاس کول نو دا قیاس مع الفارق دے ، ځکه چه مفعول به فضله وی ، فعل لازم مفعول به باندې موقوف او مفعول به طرف ته محتاج نه دی ، ددے په مقابله مفعول فیه یومًا نو دا مفعول فیه دے او مفعول فیه د فعل جزء دی ، ولے چه فعل اصطلاحی د درے څیزونو نوم دے ، (۱) حدث معنی مصدری (۲) زمانه (۳) نسبت الی الفاعل ، پس مفعول فیه زمانه وی او زمانه د فعل جزء دی ، نو ځکه مفعول فیه د فعل جزء شو ، او کل او جزء د یو بل سره متلازم وی ، لهٰذا فعل او مفعول فیه به هم یو بل سره متلازم شی ، او هر فعل په مفعول فیه باندې موقوف وی ، او هر کله چه دا خبره ده نو د مفعول به په مفعول فیه باندې قیاس کول قیاس مع الفارق دے ، بعضے حضراتو مذکوره دواړو مثالونو ترمینځه دا فرق کولو سره وئیلی دی ، چه د ړومبی مثال یعنی اىّ عبیدی ضربك فهو حرٌّ ، کښې د غلامانو آزادی په دے معلق کړی ده ، چه هغه غلامان د مخاطب وهی ، لهٰذا هر یو غلام به د ازادی حاصلولو د پاره د مخاطب په وهلو کښې جلدی کوی ، او کله چه هر غلام د آزادئ حاصلولو د پاره د مخاطب په وهلو کښې جلدی وکړی نو بغیر د ترجیح کولو د مولیٰ نه د یو غلام متعین اختیار ول کول ممکن نه دی ، او کله چه د یو غلام متعین کولو اختیار ورکول ممکن ندی نو د آزادی حکم به ټولو غلامانو ته عام شی ، لهٰذا ټول غلامان به آزاد شی ، او په دویم مثال یعنی ، ( ای عبیدی ضربته فهو حرٌّ ) کښې د غلامانو آزادی د پورے معلق کړے ده ، چه مخاطب غلامان اوهی ، نو هر کله چه د مخاطب په وهلو باندې آزادی معلق ده ، نو ټول غلامان آزادولو د پاره د ټولو غلامانو وهل د مخاطب د پاره مناسب نه دی ، او چه کله د ټولو غلامانو وهل د مخاطب د پاره مناسب نه دی ، نو مولیٰ ته به د یو غلام متعین کولو اختیار وی ، نو کوم یو چه مولیٰ متعین کړی هم هغه به آزاد شی ، نور به نه آزادیږی ، مگر دا په هغه وخت کښې به وی چه کله مخاطب دا ټول په یو ځائے اوهی ، کښې که چرته ئے علی الترتیب اوهی نو مخکښې تیره شوه چه مضروب اول به آزاد وی او نور مضروب به نه آزادیږی ۔

وَكَذَا إِذَا دَخَلَتْ لَامُ التَّعْرِيفِ فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّعْرِيفَ بِمَعْنَى الْعَهْدِ أَوْ

اَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ يَعْنِيْ كَمَا اَنَّ النَّكِرَةَ اِذَا وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ كَذَالِكَ اِذَا دَخَلَتْ لَامُ الْمَعْرِفَةِ فِي الصُّوْرَةِ لَا يَسْتَقِيْمُ التَّعْرِيْفُ الْعَهْدِيُّ اَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ سَوَاءٌ كَانَ الْعُمُوْمُ لِلْجِنْسِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَتَابِعُوْهُ اَوْ لِلْاِسْتِغْرَاقِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ اَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ وَجُمْهُوْرُ الْاُصُوْلِيِّيْنَ وَفِيْهِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْاَصْلُ فِي اللَّامِ فَمَادَامَ يَسْتَقِيْمُ الْعَهْدُ لَا يُصَارُ اِلٰى مَعْنًى اٰخَرَ سَوَاءٌ كَانَ عَهْدًا خَارِجِيًّا اَوْ ذِهْنِيًّا كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْبَعْضُ وَقِيْلَ عَهْدًا خَارِجِيًّا فَقَطْ وَاَنَّهُ الْاَصْلُ فِي التَّعْرِيْفِ وَالْمَعْهُوْدُ الذِّهْنِيُّ فِي الْمَعْنٰى كَالنَّكِرَةِ فَاِنْ لَّمْ يَسْتَقِمِ الْعَهْدُ بِاَنْ لَّمْ يَكُنْ ثَمَّهُ اَفْرَادٌ مَعْهُوْدَةٌ اَوْ لَمْ يَجْرِ ذِكْرُهُ فِيْمَا سَبَقَ حُمِلَ عَلَى الْجِنْسِ فَيَحْتَمِلُ الْاَدْنٰى وَالْكُلَّ عَلٰى حَسَبِ قَابِلِيَّةِ الْمَقَامِ اَوْ عَلَى الْاِسْتِغْرَاقِ فَيَسْتَوْعِبُ الْكُلَّ يَقِيْنًا كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَقَوْلِهٖ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ، وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ وَاَمْثَالُهٗ .

**ترجمہ:-** او هم د غه د رنګے چه کله لام د تعریف په داسے محل کښې داخل شي چه کوم تعریف په معنی د عهد احتمال نه ساتي، نو هغه عموم ثابتوي، یعنې څرنګه چه نکره کله د صفت عامه سره موصوف وي، نو عموم فائده ورکوي، همدغه شان کله چه لام تعریف په داسي صورت کښې داخل شي کوم ځائے چه تعریف عهدي صحیح نه وي، نو هغه به هم مفید د پاره عموم وي، برابره خبره ده چه عموم د جنس د پاره وي لکه د فخر الاسلام او د هغې د متبعینو مذهب دے، یا به استغراق د پاره وي، لکه څنګه چه اهل عرب او د جمهور اصولینو مذهب دے، او د ماتن په دے قول فیما لا یحتمل التعریف کښې په دے خبره خبردارے دے، چه په لام کښې اصل عهد دے لهٰذا تر څو پورے چه د عهد کیدل صحیح وي نو بلے معنیٰ طرف ته به رجوع نشي کولے برابره خبره ده که عهد خارجي وي او که عهد ذهني څرنګه چه د بعضو مذهب دے، او دا هم ویل شوي دي چه صرف عهد خارجي به وي، ځکه چه په تعریف کښې هم دا اصل دے، او معهود ذهني په معنی کښې د نکره په شان وي، نو که چرته عهد صحیح نوي په دے شان چه هلته افراد معهوده

نوی یا دھغے ذکر مخکښې نوے شوی، نو بیا به ئے جنس باندی محمول کولے شی، لیس دمحل دصلاحیت مطابق دادنیٰ او دکل به محتمل وی، یا به په استغراق محمول وی، نو ربه بے صورت کښې یقینی طور باندی به کل کیر کړی، لکه داللہ تعالیٰ دا اقوال، اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ، اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ او اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ او دغه شان نور اقوال هم شته دی۔

**تشریح**:۔ شارح وائی چه خرنگه نکره چه صفت عامه سره موصوف کیدلو سره مفید دپاره دعموم وی، دغه رنگے معرّف باللام هم مفید دپاره دعموم دے، ددے تفصیل دا دے چه په لام تعریف کښې اوّل دوه قسمه دی، (۱) زائد (۲) غیر زائد۔ لام تعریف زائد هغے ته وائی کوم چه په علم باندی داخلیږی لکه الحسن، الحسین، بیا د غیر زائد دوه[۲] قسمه دی، (۱) اسمی (۲) حرفی۔ لام تعریف اسمی هغے ته وائی کوم چه په اسم فاعل او اسم مفعول باندی داخلیږی دَالذی په معنیٰ باندی وی، لکه الضارب او المضروب، بیا د لام حرفی څلور قسمونه دی، (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عهد ذهنی (۴) عهد خارجی،

جنسی هغه لام دے چه د خپل مدخول په حقیقت او ماهیت باندی دلالت قطع نظر د افرادونه لکه اَلرَّجُلُ خَیْرٌ مِّنَ الْمَرْاَۃِ، او استغراقی هغه لام دے، چه د خپل مدخول په ټولو افرادو دلالت کوی، لکه اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ، اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ، اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ۔

عهد ذهنی هغه لام دے چه د خپل مدخول په بعضے غیر معین افرادو باندی دلالت کوی، لکه اَخَافُ اَنْ یَّاْکُلَهُ الذِّئْبُ، عهد خارجی هغه لام دے، چه د خپل مدخول په بعضے معین افرادو باندے دلالت کوی، لکه فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ۔

بهرحال که چرته کوم لفظ باندی لام تعریف داخل وی، او هلته د عهد معنیٰ اغستل صحیح نه وی نو هغه لام به مفید دپاره دعموم وی، برابره خبره ده که هغه لام د جنس دپاره وی خرنگه چه امام فخر الاسلام او د هغه متبعینو مذهب دے، یا د استغراق دپاره وی خرنگه چه د اهل عربو او جمهورو مذهب دے، شارح وائی چه د مصنف قول (فیما لا یحتمل التّعریف بمعنی العهد) کښې په دے خبره تنبیه ده چه په لام کښې

اصل لام عهد دے، لهذا ترځو پورے چه د عهد نه کیدل صحیح وی پلے معنی ته رجوع نشی کولے، برابره خبره ده که عهد خارجی وی او که عهد ذهنی، لکه ځرنګه چه د بعضو مذهب دے، یعنی د دے حضراتو په نزد مطلق عهد اصل دے او د بعضے حضراتو دا ویلی دی چه په متن کښې عهد نه مراد صرف عهد خارجی دے. ولے چه په تعریف کښې هم عهد خارجی اصل دے او پاتی شو معهود ذهنی نو هغه د معنی په اعتبار سره د نکره په مثال دے، په تعریف کښې د هغه هیڅ دخل نه وی، هم دا وجه ده چه معهود ذهنی د نکره سره هم موصوف کیدے شی، او هغه جمله چه د نکرے په حکم کښې وی، هغے سره هم موصوف کیدے شی لکه ولقد امرّ علی اللئیم یسبّنی: فمضیت ثمه قلت لا یعنینی۔ شعر کښې جمله (اللئیم) د معهود ذهنی صفت واقع شوے دے، د شعر ترجمه دا ده، ځه په یو داسی کمینه سړی باندی تیریږم چه هغه ما ته کنځل کوی، نو ځه د هغه ځائے پد ے وینا سره تیریږم چه هغه ځه ندیم یاد کړے، (یا ځما اراده ئے نده کړی.)

بهرحال لام تعریف نه که چرته عهد مراد اغستل صحیح نوی پد ے طور چه هلته د هغه افراد معهود نوی یا په سابق کښې د هغے ذکر نوے شوے، نو په دے صورت کښې به لام تعریف په جنس باندے محمول وی، او د محل صلاحیت دا دی یعنی د فرد حقیقی به هم احتمال ساتی، او د کل یعنی د افرادو د مجموعے یعنی د فرد حکمی احتمال به هم ساتی، نو د معرّف باللّام جنس که چرته د دلائلو او قرائنو نه خالی وی نو دا به ادنیٰ یعنی فرد حقیقی باندی محمول کړے شی، ولے چه فرد حقیقی متیقّن وی ځکه چه د نه لاندی یو فرد هم نوی، که چرته دلائل د قرائن مثلاً نیت وغیره موجود وی نو دا به بیا فرد حکمی یعنی د کل افرادو په مجموعه باندی محمول کړے شی او یا به د عهد معنی نه صحیح کیدو په صورت کښې به لام تعریف په استغراق باندی محمول کړے شی، او لام د استغراق یقینی طور باندی ټول افراد را ګیروی، لکه اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ کښې د انسان ټول افراد مراد دی، او د دے دلیل اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا په ذریعه د استثناء صحیح کیدل دی ځکه چه استثناء هغه وخت صحیح کیدے شی کله چه انسان د ځپلو ټولو افرادو باندی احاطه وی، او السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ او الزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ کښې هم لام تعریف استغراق

دپاره دے، بهرحال لام تعریف جنس باندې محمول وي او که په جنس باندې محمول وي په دواړو صورتونو کښې به مفید دپاره د عموم وي،

حَتّٰى يَسْقُطَ اِعْتِبَارُ الْجَمْعِيَّةِ اِذَا دَخَلَتْ عَلَى الْجَمْعِ عَمَلًا بِالدَّلِيْلَيْنِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ اَيْ هٰذَا الْقَدْرُ اِذَا كَانَ دُخُوْلُ اللَّامِ فِي الْمُفْرَدِ وَاَمَّا اِذَا كَانَ عَلَى الْجَمْعِ فَثَمَرَةُ عُمُوْمِهٖ اَنَّهٗ يَسْقُطُ مَعْنَى الْجَمْعِ فَلَا يَكُوْنُ اَقَلُّهُ الثَّلٰثَ اِذْ لَوْ بَقِيَ جَمْعًا لَمْ يَظْهَرْ لِلَّامِ فَائِدَةٌ اِذْ لَا عَهْدَ وَلَا اِسْتِغْرَاقَ وَلَا جِنْسَ فَيَجِبُ اَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْجِنْسِ لِيَكُوْنَ مَا دُوْنَ الثَّلٰثَةِ مَعْمُوْلًا لِلْجِنْسِ وَمَا فَوْقَهٗ لِلْجَمْعِ۔

**ترجمه:** ترڅو چه د جمع کیدلو اعتبار به ساقط شي کله چه لام په جمع باندې داخل شي، دپاره د دے چه په دواړو دلیلونو باندې عمل وشي دا د مصنف قول "اوجبت العموم" باندې تفریع ده، یعني د لام دخول مفید دپاره د عموم دے، کله چه لام په مفرد باندې داخل وي، او چه کله په جمع باندې داخل وي نو ددغې د عموم نتیجه دا ده چه د جمع معنیٰ به ساقط شي، لو اقل د جمع به درے نوي، نو ځکه که جمع باقي پاتے شي، نو د لام به هیڅ فائده ظاهره نشي، ځکه چه پدے صورت کښې نه عهد دے، نه استغراق دے او نه جنس، خو لام په جنس باندې محمول کول واجب دي، دپاره ددے چه د ریو نه کم د جنس معمول دي او د ریو نه زیات د جمع معمول دي،

**تشریح:** مصنف رحمة الله تعالیٰ په خپل قول اوجبت العموم باندې تفریع کولو سره اوښیل چه لام تعریف په شرط ددے چه تعریف د عهد احتمال نه ساتي، مفید د پاره د عموم به وي، نو لام تعریف چه کله جمع باندې داخل شي نو ددغې د جمع کیدلو اعتبار به ساقط شي دِ دپاره چه په دواړو دلیلونو یعني لام تعریف او جمع دواړو باندې عمل وشي،

شارح وائي چه لام د تعریف کله چه مفرد باندې داخل وي نو دده مفید دپاره عموم ظاهر دے، او چه کله په جمع باندې داخل وي نو دے مفید دپاره د عموم ثمره (نتیجه) به دا وي چه د لام تعریف د وجے نه به د جمع جمعیت ساقط شي، یعني په ځائے ددے

چه د جمع اطلاق دَ دریو نه شروع وی د یو نه په شروع شی، او اقل د جمع به درے نوی، ځکه که چرته دَ لام دداخلید و نه پس هم د جمع جمعیت باقی پاتی شی، نو د لام فائده به ظاهره شی، ځکه چه کوم لام په جمع باندی داخل شوے دے، هغه د عهد د پاره نشی کیدے ځکه چه دلته کلام په هغه لام کښی دے کوم چه د تعریف عهدی احتمال نه ساتی، او استغراق د پاره هم نشی کیدے ځکه چه د استغراق په مراد کښی اغستلو هیڅ فائده نشته، ځکه چه په دا تلونکی مثال لا اتزوج النساء کښی که چرته لام استغراق د پاره واخستے شی، نو د دے قسم مطلب به دد نیا د ټولو ښځو د نکاح نه منع کیدل به وی، او هر کله چه د دنیا د ټولو ښځو سره نکاح کولو د انسان طاقت نه بهر خبره ده نو د هغے د نکاح نه د منع کید د قسم کول بالکل لغو دے، همدغه رنګے اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ کښی د الصدقات او للفقراء لام چرته استغراق د پاره واغستلے شی، نو مطلب به دا وی چه ټول صدقات د دنیا د ټولو فقیرانو د پاره دی، او حال دا چه ټول صدقات د دنیا د ټولو فقیرانو د پاره کیدل ناممکن دی، نو معلومه شوه چه دلته هم د استغراق هیڅ فائده نشته دے،

بهرحال د فائدے د نشوالی د وجے نه جمع باندی داخلید و والا لام به د استغراق د پاره هم نه وی، او که چرته د لام داخلیدو نه پس په جمع کښی جمعیت (جمع والے) باقی و ساتلے شو نو هغه به لام جنس لره هم نشے کیدے، ځکه چه د جنس ادنی یعنی د یو فرد هم احتمال ساتی او په جمع کښی د یو فرد احتمال نه وی، لهٰذا که د جمع داخلیدو نه پس د جمع جمعیت باقی وی، نو هغه به جنس د پاره نشی کیدے، نو هر کله چه هم دغه کلام په هغه لام کښی دے کوم چه دَ تعریف عهدی احتمال نه ساتی، نو لام د جمع به د عهد د پاره نه وی، او په استغراق باندی د حمل کولو په صورت کښی د لغوه کیدل ای تکاب راځی، نو د دِ وجے نه به لام د جمع د استغراق د پاره هم نه وی، او د جمع جمعیت باقی ساتلو سره لام د جمع هم په جنس باندے نشی حمل کولے، حاصل د خبرے دا دے چه لام جمع په درے واړو معنو باندی نشی حمل کیدے او چه لام جمع په درے واړو معنو باندی نشی حمل کیدے نو د لام کومه فائده ظاهره نشوه، نو مونږ د لام د مفید کیدلو د پاره او ئیل چه لام د جمعے په جنس باندی محمول کول ضروری دی، او د جمعے جمعیت باطل کیدل ضروری وی، یعنی لام د جمعے به په جنس باندی محمول وی، او د جمع جمعیت به ساقط شی، او د دا سی کولو سره به په دواړو دلیلو نو باندی عمل وشی، او دا سی براو ئیلے

شی چه جمع معرّف باللّام د دریو نه کم یعنی په یو او دوه فرد و باندی د لام جنس د وجے نه په دلالت کوی، او په دریو او دریو نه زیات باندی به د صیغے د جمع د وجے دلالت کوی، یعنی د دریو نه کم به د لام جنس معمول وی او د دریو او دریو نه زیات به د جمع معمول وی،

فَيَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَّاحِدَةٍ إِذَا حَلَفَ لَا يَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ وَلَوْ كَانَ مَعْنَى الْجَمْعِ بَاقِيًا لَمَا حَنِثَ بِمَا دُوْنَ الثَّلٰثَةِ وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ الْآيَةَ فَتَكْفِي الصَّدَقَةُ لِجِنْسِ الْفَقِيْرِ وَالْمِسْكِيْنِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا بُدَّ أَنْ يُصْرَفَ إِلَى الْفُقَرَاءِ الثَّلٰثَةِ وَالْمَسَاكِيْنِ الثَّلٰثَةِ عَمَلًا بِالْجَمْعِ هٰذَا غَايَةُ مَا قِيْلَ فِي هٰذَا الْمَقَامِ وَفِيْهِ تَامُّلٌ۔

**ترجمہ:۔** پس دیوے ښځے سره په نکاح کولو باندی به حانث شی کله چه د اقسم اوکړی چه د ښځو سره نکاح نه کوی که چرته د جمع معنیٰ باقی پاتی کیدے، نو هغه به د دریو نه کمو په صورت کښی نه حانث کیدے، هم په دے مثل د باری تعالیٰ دا قول دے (لا یحل لك النساء من بعد) او دا قول دے انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیة) نو صدقه به د جنس فقیر او مسکین د پاره کافی وی او د امام شافعیؒ په نزد ضروری ده چه صدقه کم نه کم درے فقیرانو او درے مسکینانو ته ورکړے شی، د پاره د دے چه په جمع باندے عمل وشی، په دے ځائے کښی چه څه هم او ئیلو شو دا د دے آخری مقصد دے لیکن بیا هم دا مقام قابل غور دے۔

**تشریح:۔** مخکښی وئیلی شوی دی که چرته لام تعریف په جمع باندی داخل کړے شی، نو د جمع جمعیت ساقط بزی او د جمع اطلاق په ځائے د دریو دیو نه شروع کیږی، نو هم د دغه د تکے که چا قسم اوکړو (والله لا اتزوج النساء) نو قسم کوتکے به دیوے ښځے په نکاح سره حانث شی، او که چرته دلته د جمع معنیٰ باقی پاتی کیدے نو د درے ښځو نه کمو سره به د نکاح کولو په صورت کښی نه حانث کیدے، د دے برعکس که چرته بغیر د لام نه لا اتزوج نساء سرے اوئیل نو د جمع د صیغے د وجے نه د دریو ښځو سره په نکاح کولو باندی به حانث شی او یو یا

دوه[۲] ښځو سره په نکاح کولو نه حانث کیږي، لهٰذا ثابته شوه چه د لام جنس د وجې نه د جمع جمعیّت ساقطیږي، هم د دے مثال د باري تعالیٰ دا قول دے، (لا یحل لك النساء من بعد.) په دے ایت کښې حضور صلی الله علیه وسلم ته خطاب دے، یعني اے نبیؐ ستا د پاره د نهه[۹] ښځو نه پس بو ښځه هم حلاله نه ده، د رسول الله صلی الله علیه وسلم په حق کښې د نهو ښځو حلالیدل داسې وو لکه څنګه زمونږ په حق کښې د څلورو ښځو حلالیدل، نو څرنګه چه زمونږ د پاره د څلورو نه پس د پنځمې[۵] سره نکاح کول حلال نه دي هم دارنګې د الله رسول د پاره د نهمې[۹] نه پس د لسمې[۱۰] سره نکاح کول حلال نه دي، همدغه مثال د باري تعالیٰ دا قول (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِيْنِ.) دے یعني صدقه د جنس فقیر او جنس مسکین د پاره کافي ده، یعني که صدقه چرته یو فقیر یا یو مسکین ته ورکړے شي، نو بیا هم کافي ده، د دے دواړو ایتونو نه هم د لام د وجې نه د جمع معنیٰ ساقط کیدل ثابتیږي، لیکن امام شافعیؒ فرمائیلي دي، چه فقراء او مساکین د جمع په مقتضیٰ باندې عمل کولو سره کم از کم درے[۳] فقیرانو او درے[۳] مسکینانو ته صدقه ورکول ضروري دي، د حضرت امام صاحبؒ د روایت مطابق فقیر هغه کس دے چه چا سره څه نه څه وي او مسکین هغه کس دے چا سره چه هیڅ هم نه وي، او د امام زهريؒ د وینا مطابق فقیر هغه کس دے چه په کور کښې ناست وي او د خلقو نه سوال کولو ته نه کرځي، او مسکین هغه کس دے چه د کور نه وځي او د خلقو نه سوال کولو له ګرځي، شارحؒ وائي چه په دے مقام کښې دا آخري تحقیق دے خو دا مقام قابل غور دے،

ثُمَّ اَنَّهٗ لَمَّا ذَكَرَ اِفَادَةَ النَّكِرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ التَّعْمِيْمَ اَوْرَدَ فِيْ تَقْرِيْبِهٖ بَيَانَ مَا دَارَ النَّكِرَةُ وَالْمَعْرِفَةُ فِيْ مَقَامٍ وَاحِدٍ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ ذٰلِكَ مِنْ مَبَاحِثِ الْعَامِّ فَقَالَ وَالنَّكِرَةُ اِذَا اُعِيْدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْاُوْلٰى وَهٰذَا لَا يُتَصَوَّرُ اِلَّا فِي التَّعْرِيْفِ بِاللَّامِ اَوِ الْاِضَافَةِ دُوْنَ الْاَعْلَامِ وَنَحْوِهَا وَهٰذَا فَاِذَا اُعِيْدَتْ بِاللَّامِ كَانَ ذٰلِكَ اِشَارَةً اِلٰى مَا سَبَقَ فَيَكُوْنُ عَيْنَهٗ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّا اَرْسَلْنَا اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ ـ

**ترجمہ:-** هر کله چه د نکره او معرفه مفید د پاره د عموم بیان وکړو نو دا د قریب الی الفهم کولو د پاره دا خبره ئے بیان کړه چه نکره او معرفه په مقام کښې وارد یږی، اګرچه دا د عام مباحثو نه نه دی نو وفرمائیل چه کله نکره دمعرفه په صورت کښې را واپس کړے شي (یعنې دوباره ذکر شي) نو ثانی به عین اولی وی او دا متصور نه ده، مګر په معرّف باللام او معرف بالاضافت او په اعلام او دوے پشان نورو کښې به نه متصور کیږی، پس چه کله نکره د لام سره را واپس کړے شی نو دهغے نه ما قبل طرف ته به اشاره وی، لهٰذا معرفه به عین نکره شی لکه قول د باری تعالیٰ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ -

**تشریح:-** شارحؒ فرمائیلی دی چه مخکښې د نکرے او معرفے مفید د پاره د عموم بیان شو، اوس دا بیان کوُ چه نکره او معرفه د واړه په یو مقام کښې راشی نو د هغې څه حکم دے اګرچه دا د عام د مباحثو نه ندي خو مصنفؒ وفرمائیل چه نکره نه که چرته معرفه جوړه کړے او ذکرئے کړے، یعنې یو لفظ اوّل نکره ذکر کړے شی، نو ثانی به عین اولیٰ وی، یعنې اوّل او ثانی ترمینځ به عینیّت وی، تر دې که چرته اولنے عام وی نو دویم به هم عام وی، او که چرته اولنے خاص وی نو دویم به هم خاص وی، مګر جیون رحؒ ویلی دی چه دا خبره صرف په معرف باللام او بالاضافة کښې کیدے شی، کنې په صورت د علم یا په صورت د اسم موصول یا په صورت اسم اشاره معرفه وی، نو بیا به مخکښنئ قاعده نه جاری کیږی، شارحؒ اوئیل چه کوم ئے نکره ذکر کړے وه نو که چرته هم هغه لفظ د لام سره معرفه جوړ ولو سره ذکر کړی نو د هغے به ما قبل طرف ته اشاره وی، او چه کله د لام نه ما قبل د نکرے طرف ته اشاره وکړے شي نو معرفه به عین نکره وی، لکه د باری تعالیٰ په دے قول کښې لفظ د رسول اولبے نکره ذکر شوے ده، بیا هم دا لفظ لام سره معرفه جوړ ولو سره دوباره ذکر کړه، نو دوے دواړو نه مراد یو ذات دے، یعنې موسیٰ علیه السلام، محشیؒ وائی چه إِنَّا أَرْسَلْنَا د کاتب غلطی ده کنې قرآن پاک کښې كَمَا أَرْسَلْنَا دے،

وَإِذَا أُعِيدَتْ نَكِرَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الْأُولَىٰ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْأُولَىٰ

لَتَعَيَّنَتْ نَوْعَ تَعَيُّنٍ وَلَمْ تَبْقَ فِيهَا نَكَارَةٌ وَالْمُقَدَّرُ خِلَافُهُ وَالْمَعْرِفَةُ إِذَا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْأُوْلَى لِأَنَّ اللَّامَ لِيُشِيرَ إِلَى الْمَعْهُودِ مَذْكُورٍ فِيمَا سَبَقَ وَمِثَالُ هَاتَيْنِ الْقَاعِدَتَيْنِ قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا فَإِنَّ الْعُسْرَ أُعِيدَ مُعَرَّفًا فَيَكُونُ عَيْنَ الْأَوَّلِ وَالْيُسْرِ أُعِيدَ مُنَكَّرًا فَيَكُونُ غَيْرَ الْأَوَّلِ فَعُلِمَ أَنَّ مَعَ كُلِّ عُسْرٍ وَاحِدٍ يُسْرَيْنِ وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ مَرْوِيًّا عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ وَقَالَ الشَّاعِرُ شعر إِذَا اشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلْوٰى فَفَكِّرْ فِي أَلَمْ نَشْرَحْ. فَعُسْرٌ بَيْنَ يُسْرَيْنِ إِذَا فَكَّرْتَهُ فَافْرَحْ. وَقَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ عِنْدِي فِي هٰذَا الْمَقَامِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ تَكُوْنَ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ تَاكِيدًا لِلْأُوْلٰى كَمَا أَنَّ قَوْلَنَا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا لَا يَدُلُّ عَلٰى أَنَّ مَعَهُ كِتَابَيْنِ فَيَكُوْنُ الْعُسْرُ وَاحِدًا وَالْيُسْرُ وَاحِدًا.

**ترجمه:-** او کله چه نکره دوباره د نکرې په صورت کښې ذکر کړې شوه نو ثاني به غير اولیٰ وي، ولې که چرته دوېمه نکره عين اولیٰ وي نو په هغې يو قسم تعين پيدا کيږي او پکښې نکارت باقي نه پاتې کيږي، حالانکه مقدّر د دې خلاف دے، او معرفه چه کله د معرفه په صورت کښې را واپس کړې شي نو ثاني به عين اولیٰ وي، ځکه چه لام د اسې معهود طرف ته اشاره کوي چه کومه مخکښې ذکر کړ ده، د دې دواړو قاعدو مثال د باری تعالیٰ دا قول ( فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ) دے، ځکه عُسر د معرفې په صورت کښې دوباره راوړے شوے دے، لهٰذا عسر ثاني بعينه به عسر اوّل وي، او يسرے دوباره نکره راوړے دے، لهٰذا اليسر ثاني د يُسر اوّل به غير وي، نو معلومه شوه چه د يو عسر سره دوه يُسرې دي، او هم دا معنى د ابن عباسؓ د قول ده چه د نبي عليه السلام نه ئې روايت کړے دے، چه يو عسر به په دوو آسانيو باندې به هرگز غالب نشي او شاعر وئيلې دي چه کله په تا ندې مصيبت او آزمائش سخت کړے شي، نو سورة الم نشرح کښې غور کوه، ځکه چه يو مشکل د دوو آسانيو ترمينځ دے نو په دې کښې غور و فکر کولو سره خوشحالي او بې فکرئ لره خپل ملګرے جوړ کړه، او علامه

فخر الاسلام وئیلی دی چه ځما په نزد په دے مقام کښی نظر دے ځکه چه دا احتمال هم دے چه دویمه جمله د ړومبۍ جملے تاکید وی، لکه څو نزد دا قول اِنَّ مَعَ زَیْدٍ کِتَابًا اِنَّ مَعَ زَیْدٍ کِتَابًا، په دی خبره دلالت نه کوی چه د زید سره دوه کتابه دی نو عسر به هم یو وی او یسر به هم یو وی،

**تشریح:-** مصنف رحمه الله دویمه دا قاعده بیان کړی ده که چرته نکره دوباره نکره ذکر کړے شی، نو ثانی به غیر اولیٰ وی، یعنی د دواړو مصداق به جُدا جُدا وی، دلیل دا دے که چرته دویمه نکره بعینه اولنے نکره شی نو په نکره کښی قدرے تعین پیدا شی، او په دے کښی نکارت باقی نه پاتے کیږی، حالانکه مفروض د دے خلاف دے، ځکه چه فرض کړے شوے خو دا ده چه نکره دوباره هم نکره ذکر کړے شوے ده، مګر د عین اولیٰ په کیدو سره خو تعین پیدا کیږی، نو ځکه به هغه نکره پاتی نشی، دریمه قاعده دا ده چه معرفه دوباره معرفه راوړے شی، نو دویمه معرفه به بعینه ړومبۍ معرفه وی، ولے چه په دویمه معرفه کوم لام دے هغه به هغے معهود طرف اشاره کوئیکے وی دچاچه ذکر مخکښی وشو، او په دے صورت کښی بنکاره خبره ده چه د دواړو مصداق به یو وی، او چه کله د دواړو مصداق یو شی نو د دواړو ترمینځ به عینیت وی، شارح رحمه الله او وئیل چه د قاعده ۲ او د قاعده ۳ مثال د باری تعالیٰ قول اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا دے، یعنی په آیت کښی العسر دوباره معرفه ذکر شوے ده، لهٰذا د دریمے قاعدے په اعتبار سره به عُسرِ ثانی بعینه عُسرِ اوّل وی، یعنی د دواړو مصداق به یو وی، او یسر نکره ئے دوباره نکره ذکر کړه، لهٰذا د دویمے قاعدے په اعتبار سره به یُسرِ ثانی به د یُسرِ اوّل غیر وی، نو معلومه شوه چه په آیت کښی یو عُسر (مشکل) دے او دوه یُسر (اسانیانے) دی، د دوه یُسر نه مراد په عهد نبوی صلی الله علیه وسلم کښی فتوحات او په عهدِ خلفاؤ کښی فتوحات دی، یا د دنیا او آخرت یُسر مراد دے، په آیت کښی د دوه یسر کیدلو دا ابن عباس رضی الله عنه د قول نه هم ثابت دی، حضرت ابن عباس رضی الله عنه د حضور صلی الله علیه وسلم نه روایت کوی فرمائیلی دی، چه یو عسر به په دوه یسر و باندی هرګز غالبه نشی حضرت ابن عباس رضی الله عنه دے طرف ته اشاره کړے ده چه آیت کښی یو عُسر دے

او دوه[۲] یُسرا او یو عُسر به په دوه[۲] عسرو باندې نشي غالب کېدے،

هم د ا یو شاعر دا سي بیان کړے دے چه اے مخاطبه چه کله په تا باندې مصیبت او آزمائښت سخت کړے شي، نو ته په سورة الم نشرح کښې غور و فکر کوه، نو چه کله یکښې غور و فکر وکړے نو تا ته به معلوم شي چه دوه[۲] آسانیو په مینځ کښې یو مشکل دے نو چه دا معلوم کړے نو خوشحاله شه، نو ولته شاعر هم ګویا چه دا کنړلے ده چه په ایت کښې یو عسر او دوه[۲] یُسر مراد دی،

شارح رحمه الله تعالیٰ د یلي دی چه علامه فخرالاسلامؒ فرمایلي دی چه دا خلمه حما په نزد محل د غور و فکر دے، حکه چه دا تاکید دے شي چه په آیت کښې دویمه جمله د مړومبې جملے تاکید د پاره وی، لکه په " اِنَّ مَعَ زَیْدٍ کِتَابًا اِنَّ مَعَ زَیْدٍ کِتَابًا، کښې دویمه جمله د مړومبې جملے تاکید کوی، او دا په دے دلالت کوی چه زید سره دوه[۲] کتابه دی، لهٰذا احمد غور نکے ایت کښې به هم عُسر یو وی او یُسر به هم یو وی او چه کله دا سي ده نو مذکوره ایت هو مخکښې قاعدو مثال نشي کېدے،

وَاِذَا اُعِیْدَتْ نَکِرَةً کَانَتِ الثَّانِیَةُ غَیْرَ الْاُوْلیٰ لِاَنَّهَا لَوْ کَانَتْ عَیْنَ الْاُوْلیٰ لَتَعَیَّنَتْ بِلَا اِشَارَةٍ حَرْفٍ یَدُلُّ عَلَیْهِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَلَمْ یُوْجَدْ لِهٰذَا مِثَالٌ فِي النَّصِّ وَقَدْ جَعَلُوْا فِيْ مِثَالِهِ مَا اِذَا اَقَرَّ بِاَلْفٍ مُقَیَّدٍ بِصَکٍّ بِحَضْرَةِ شَاهِدَیْنِ فِيْ مَجْلِسٍ ثُمَّ بِاَلْفٍ غَیْرِ مُقَیَّدٍ بِصَکٍّ بِحَضْرَةِ شَاهِدَیْنِ اٰخَرَیْنِ فِيْ مَجْلِسٍ اٰخَرَ یَکُوْنُ الثَّانِيْ غَیْرَ الْاَوَّلِ وَیَلْزَمُهُ اَلْفَانِ وَیَنْبَغِيْ اَنْ تَعْلَمَ اَنَّ هٰذَا کُلَّهُ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَخُلُوِّ الْمَقَامِ عَنِ الْقَرَائِنِ وَاِلَّا فَقَدْ تُعَادُ النَّکِرَةُ مَعْرِفَةً مَعَ الْمُغَایَرَةِ کَقَوْلِهٖ تَعَالیٰ وَهٰذَا کِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ مُبَارَکٌ فَاتَّبِعُوْهُ وَاتَّقُوْا لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ اَنْ تَقُوْلُوْا اِنَّمَا اُنْزِلَ الْکِتَابُ عَلیٰ طَائِفَتَیْنِ مِنْ قَبْلِنَا فَالْکِتَابُ الْاَوَّلُ الْقُرْاٰنُ وَالثَّانِي التَّوْرَاةُ وَالْاِنْجِیْلُ وَقَدْ تُعَادُ النَّکِرَةُ مَعَ عَدَمِ الْمُغَایَرَةِ کَقَوْلِهٖ تَعَالیٰ وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِي الْاَرْضِ اِلٰهٌ وَقَدْ تُعَادُ الْمَعْرِفَةُ مَعْرِفَةً مَعَ الْمُغَایَرَةِ کَقَوْلِهٖ تَعَالیٰ وَهُوَ الَّذِيْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتَابِ وَقَدْ تُعَادُ الْمَعْرِفَةُ نَکِرَةً مَعَ عَدَمِ الْمُغَایَرَةِ کَقَوْلِهٖ تَعَالیٰ اِنَّمَا اِلٰهُکُمْ

وَالٰهٌ وَاحِدٌ وَاَمْثَالُ ذَالِكَ ۔

**ترجمہ:۔** او کله چه معرفه دوباره نکره راوړلے شي نو ثاني به غیر اولي وي
ځکه که چرته ثاني عین اولي شي نو بغیر دا دسې صرف داشارے نه په دے باندې دلالت
کوي نکره به متعین شي حالانکه دا باطل دہ، اودې قاعدے کوم مثال په نص کښې موجود
نشته دے بلکه علماؤ ددے مثال ذکر کړے دے، چه کله یو سړے په یو مجلس کښې دده (۲)
ګواهانو په موجودګۍ کښې ددا سې زر روپو اقرار وکړي چه هغه د چک سره مقید وي،
بیا هم دا سړے بل مجلس کښې د نورو ګواهانو په موجودګۍ کښې ددا سې زر روپو اقرار وکړي
چه هغه د چک سره مقید نه وي، نو دویم به غیر اوّل وي، او په هغه باندې به یو زر روپۍ
لازمې شي، او مناسب دہ چه او پیژندلے شي، چه ددے قول تفصیل (مطلق والی) د اطلاق
او قرائنو نه مقام د خالی کیدو په صورت کښې دے، ګنې د مغایرت سره د نکرے نه معرفه
جوړ یدو کښې دوباره راتلے شي، لکه قول د باری تعالیٰ وَهٰذَا كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ مُبٰرَكٌ فَاتَّبِعُوْهُ
وَاتَّقُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ۔ اَنْ تَقُوْلُوْا اِنَّمَا اُنْزِلَ الْكِتٰبُ عَلٰى طَآئِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا ، دے
پس کتاب اوّل قرآن دے او کتاب ثاني تورات او انجیل دے، او کله نکره دوباره نکره راوړلے
شي، حالانکه په دواړو کښې عدم مغایرت دے، لکه قول د باری تعالیٰ "وَهُوَ الَّذِيْ
فِي السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّ فِي الْاَرْضِ اِلٰهٌ" دے او کله معرفه دوباره هم معرفه راوړلے شي حالانکه
په دواړو کښې مغایرت شته دے، لکه قول د باری تعالیٰ وَهُوَ الَّذِيْ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ
بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰبِ دے او کله معرفه دوباره نکره راوړلے شي
حالانکه په دواړو کښې عدم مغایرت شته دے، لکه قول دالله تعالیٰ، اِنَّمَا اللّٰهُ اِلٰهٌ
وَّاحِدٌ، دے، او دغسے ډیر مثالونه دي ۔

**تشریح:۔** مصنف رحمة الله علیه څلورمه قاعده بیانوي فرمائي که چرته
معرفه دوباره نکره جوړه کړي او ذکرے کړي، نو نکره به د معرفے غیر وي، یعني د
دواړو مصداق به جُدا جُدا وي، ددے دلیل دا دے که چرته ثانیه یعني نکره عین
اولي وګڼړلے شي، نو په دے صورت کښې به بغیر څه ددا سې حرف داشارے نه چرته په
تعین باندې دلالت کوي، نو نکره به متعین شي، حالانکه تعین باندې ددلالت کولو والا به

دداسې د حرف د اشارې چه کوم په تعین باندې دلالت کوي، نکره متعین شي حال دا چې نکره په تعین باندې د دلالت کولو والا د حرف د اشارې نه بغیر د نکرې متعین کیدل باطل دي، لهٰذا د معرفې نه نکره جوړول او دوباره ذکر کولو په صورت کښې به نکره د معرفې غیر وي نه عین، شارحؒ وائي چه په څلورمې قاعدې د پاره په نص کښې کوم مثال موجود نشته، البته علماؤ د دې مثال کښې د مشابهت د وجې نه دا مسئله ذکر کړې ده، چه یو سړی په یو مجلس کښې د دوه ګواهانو په موجودګۍ کښې د داسې زر روپو اقرار وکړلو چه د چک او کاغذ و نو سره مقید دي، مثلاً دا اقرار ئې وکړو چه ما په ذمه د فلاني سړي زر روپې دي، چه هغه په کاغذ کښې لیکلې شوي دي، بیا هم د دې سړي بل مجلس کښې د نورو ګواهانو په موجودګۍ کښې د داسې زر روپو اقرار وکړو، چه

نو په دې صورت کښې دویم اقرار د ړومبي اقرار غیر به وي او په مقید باندې به دوه زره روپۍ لازمې وي، شارحؒ وائي چه د دویم اقرار د پاره مجلس به هم بدل وي او ګواه به هم بدل وي، ځکه که چرته مجلس بدل وي او ګواهان مختلف وي نو اقرار ثاني به د شهود اولی د شهادت سره د اقرار اولی تاکید په دې او که چرته د دویم اقرار په وخت کښې ګواهان نور وي، ځکه مګر مجلس هم هغه ړومبې وي نو بیا به هم اقرار ثاني تاکید د پاره د اقرار اوّل وي ځکه چه مجلس واحد د کلماتو متفرقو په یو ځائې کولو کښې مؤثر وي یعنې ټول کلمات په مجلس واحده کښې د یوې کلمې په حکم کښې وي، لهٰذا دواړه اقرارونه به یو اقرار وګڼړلې شي، شارحؒ وائي چه مذکوره څلور قاعدې په هغه وخت مفید وي کله چه کلام مطلق وي، او د قرائنو خالي وي، کنې کله کله د دې برعکس هم واقع کیږي، مثلاً اولنۍ قاعده دا ده چه نکره که دوباره معرفه کیدلو سره ذکر کړې شي، نو ثاني به عین اولیٰ وي، لیکن کله هم داسې نه کیږي، بلکه ثاني غیر اولیٰ وي، لکه دنوړ الانوار په کتاب کښې ذکر شوي ایت کښې لفظ د کتاب ړومبې نکره ده ، او بیائې لفظ د الکتاب معرفه ذکر کړې دې، مګر د دې باوجود کتاب اوّل (نکره) نه قرآن پاک مراد دې او کتاب ثاني (معرفه) نه تورات او انجیل مراد دې، یعنې په دواړو کښې مغایرت دې نه عینیت دویمه قاعده دا ده که چرته نکره دوباره نکره ذکر کړې شي، نو ثاني به غیر اولیٰ وي لیکن کله هم داسې نه کیږي بلکه ثاني به عین اولیٰ وي، لکه قول د باري تعالیٰ "وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ"، کښې لفظ د اِلٰه دواړه ځایه نکره دې، مګر د دې باوجود د دواړو

مصداق یو دے نه دوه(۲)، دریمه قاعده دا ده چه معرفه کله چه دوباره معرفه ذکر کړے شی
نو دثانی نه مراد به عین اولی وی، لیکن کله دِ خلاف به د ثانی نه مراد غیر اولی به وی، کله قول
دباری تعالیٰ وَهُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْكِتَابِ
کښې دواړه ځایونو کښې الکتاب معرفه دے، مګر داوّل نه مراد قرآن دے، او د ثانی نه
مراد تورات او انجیل دے، څلورمه قاعده دا ده چه کله معرفه دوباره نکره ذکر کړے
شی نو د ثانی به غیر اولی مراد وی، لیکن کله به دد ے خلاف ثانی نه مراد عین اولی وی، لکه
په قول د باری تعالیٰ کښې اِنَّمَا اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ کښې اولنے اله اضافة د وجے نه معرفه
دے او دویم اله نکره دے، مګر دے باوجود ده دویم نه عین اولی مراد دے، یعنی د
دواړو مصداق یو دے، ــ شارحؒ وائی چه د غه شان نورهم ډیر مثالونه دی.

ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ ذَكَرَ الْمُصَ اَقْصٰى مَا يَنْتَهِىْ اِلَيْهِ التَّخْصِيْصُ فِى الْعَامِّ وَكَانَ يَنْبَغِىْ
اَنْ يَّذْكُرَهٗ فِىْ مَبَاحِثِ التَّخْصِيْصِ لٰكِنْ لَّمَّا كَانَ مَوْقُوْفًا عَلٰى بَيَانِ اَلْفَاظِ الْعَامِّ اَخَّرَهٗ
فَقَالَ وَمَا يَنْتَهِىْ اِلَيْهِ الْخُصُوْصُ نَوْعَانِ اَىِ الْمِقْدَارُ الَّذِىْ لَا يَتَعَدّٰى اِلٰى مَا تَحْتَهٗ نَوْعَانِ
اَلنَّوْعُ الْاَوَّلُ الْوَاحِدُ فِيْمَا هُوَ فَرْدٌ بِصِيْغَتِهٖ كَمَنْ وَمَا وَالطَّائِفَةِ وَاسْمِ الْجِنْسِ الْمُعَرَّفِ
بِاللَّامِ اَوْمُلْحَقٌ بِهٖ كَالْجُمُوْعِ الْمُعَرَّفَةِ بِلَامِ الْجِنْسِ فَاِنَّهُمَا لَوْ خَلَيَا عَنِ الْوَاحِدِ اَيْضًا
تَفَاتُ اللَّفْظُ عَنْ مَدْلُوْلِهٖ كَالْمَرْاَةِ وَالنِّسَآءِ نَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَالْمَرْاَةُ
فَرْدٌ بِصِيْغَتِهٖ مُعَرَّفَةٌ بِاللَّامِ وَالنِّسَاءُ جَمْعٌ لَا وَاحِدَ لَهٗ مُحَلًّى بِلَامِ الْجِنْسِ يَنْتَهِىْ
تَخْصِيْصُهُمَا اِلَى الْوَاحِدِ اَلْبَتَّةَ.

**ترجمه:-** بیا د دے نه روسته د هغے شی، منتهاء ئے ذکر کړه په کوم چه تخصیص
فی العام ختمیږی، مناسب خو دا ده چه دائے په مباحثو د تخصیص کښې ذکر کړے وے لیکن
ولے چه دا بحث په الفاظو د عام په بیان باندے موقوف وو نو ځکه ئے دا بحث دالفاظو
د عام نه مؤخر کړو، نو وے فرمائیل چه تخصیص کوم مقدار ته ورسی او ختمیږی د هغے دوه
قسمه دی، یعنی هغه مقدار چه د هغے د ما تحت طرف ته تخصیص نه متعدی کیږی، د
هغے دوه قسمه دی، اومبے قسم واحد دے په هغه عام کښې کوم چه د خپلے صیغے په

په اعتبار سره مفرد وی، لکه من او ما او طائفه، او هغه اسم جنس چه معرف باللام وی، یا هغه چه مفرد سره ملحق وی، لکه د جمع ټولے هغه صیغے کومے چه معرف باللام جنس وی، حکه کې چرته دا دواړه د واحد نه خالی شي نو لفظ به د خپل مدلول نه فوت شی، لکه څرنګه چه علی الترتیب لفظ د المرأة او لفظ د النساء، نو المرأة د خپلے صیغے په اعتبار سره مفرد دے معرف باللام جنس دے، د دے دواړو تخصیص یقیني طور باندے یو ته رسیدو سره ختمیږی۔

**تشریح :-** مصنف رح دلته نه هغه عدد بیان کړو په کوم کښی چه تخصیص ختمیږی شارح رح وائی چه د دے ذکر اګرچه د تخصیص مباحثو سره مناسب وو، مګر د دے نه بحث کوم د عام الفاظو په بیان موقوف وو، حکه مصنف رح الفاظ د عام بیان کړو او د دے نه پس ئے دا بحث شروع کړو، بهر حال هغه مقدار چه د هغے روستو تخصیص کول ممکن نه دے د هغے دوه (۲) قسمه دی پرومبے قسم یو دے مګر یو پورے تخصیص به هغه عام کښی وی کوم چه خپلے صیغے په اعتبار سره مفرد وی، لکه کلمه د مَنْ کلمه د ما لفظ طائفه او هغه اسم جنس کوم چه معرف باللام وی یا هغه جمع کومه چه مفرد سره ملحق وی، مثلاً هغه جمع کومے چه لام جنس سره معرّف وی حکه کله چه په جمع باندی لام جنس داخل شي نو د هغے جمعیت باطل شو، او هغه د مفرد په شان شوه نو په مفرد او مفرد سره په ملحق کیدو کښی د یو (۱) پورے تخصیص به حُکه وی که چرته د هغے لاندے یو هم باقی نشو بلکه هغه لره هم خاص کړے شو، نو لفظ به د خپلے معنیٰ نه خالی شی او د لفظ به د معنیٰ نه خالی کیدل لازم شی، حالانکه دا باطل ده، مصنف رح د دے دواړو د پاره لف ونشر په طور مثال ذکر کړے دے، لکه المرأة او النساء، لفظ د المرأة د صیغے په اعتبار سره مفرد دے او معرّف باللام دے، او النساء چه د دے مفرد من لفظه نشته دے، مګر لام جنس پرے داخل دے، په دواړو کښی تر یو پورے تخصیص کیدے، یعنی تر دے اندازے پورے تخصیص کیدے شی چه د هغے لاندے کم از کم د یو فرد باقی پاتی کیدل ضروری وی، دا اکثرو علماؤ هم دا مذهب دے، لیکن صاحب د کشاف وائی چه جمع معرف بلام جنس د جمع بغیر لام الجنس په شان ده ، یعنی د دے د تخصیص انتهاء درے دی، یعنی د دریو نه ښکته تخصیص کول صحیح نه دی، بلکه د جمع لاندے کم از کم د درے افرادو باقی پاتی کیدل ضروری دی ۔

⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂

وَالنَّوْعُ الثَّانِيُ الثَّلٰثَةُ فِيْمَا كَانَ جَمْعًا صِيْغَةً وَمَعْنًى كَرِجَالٍ وَنِسَاءٍ مُنَكَّرًا اَمَّا لَمْ يَدْخُلْهُ لَامُ الْجِنْسِ وَيَلْحَقُ بِهٖ مَا كَانَ مَعْنًى فَقَطْ كَقَوْمٍ وَرَهْطٍ وَاِنَّمَا يَنْتَهِيْ تَخْصِيْصُ هٰؤُلَاءِ كُلِّهَا اِلَى الثَّلٰثَةِ لِاَنَّ اَدْنَى الْجَمْعِ الثَّلٰثَةُ بِاِجْمَاعِ اَهْلِ اللُّغَةِ فَلَوْ لَمْ يَبْقَ تَحْتَهٗ ثَلٰثَةُ اَفْرَادٍ لَفَاتَ اللَّفْظُ عَنْ مَقْصُوْدِهٖ۔

**ترجمہ:۔** او دویم قسم د دریو عدد دے په هغه عام کښې کوم چه د صیغې او معنیٰ په اعتبار سره جمع وی لکه رجال او نساء په دے حال کښې چه هغه نکره وی په دی لام د جنس نه وی داخل شوے، او هغې سره هغه الفاظ هم پیوست وی، کوم چه صرف د معنیٰ په اعتبار سره جمع وی، لکه قوم او رهط او ددے ټولو تخصیص دریو پورے رسیږی او سره ختمیږی، ولے چه د اهل لغتو په اجماع سره د جمع ادنیٰ درجه درے دی: نو که چرته ددے لاندی درے افراد هم پاتې شی نو لفظ به د خپل مقصود نه فوت کړے شی، (ختم کړے شی)

**تشریح:۔** په عام کښې انتهاء د تخصیص دریم قسم عدد دریو دے، هغه عام کوم چه د صیغې او معنی په اعتبار سره جمع وی، او په هغې باندی لام د جنس داخل نوی لکه رجال او نساء او هغه عام کوم چه صرف د معنی په اعتبار سره جمع وی، لکه قوم او رهط نو ددی ټولو تخصیص د دریو پورے رسیږ د او سره ختمیږی، یعنی په دے کښې د دومره تخصیص کولو اجازت دے چه د هغې لاندے کم نه کم درے افراد و تعداد باقی پاتے شی، او ددے دلیل دا دے چه په اجماع د اهل لغت سره د جمع ادنیٰ درجه درے دی لهٰذا که چرته د جمع نه لاندے په تخصیص کولو سره درے افراد هم باقی پاتې نشی نو لفظ به د خپل مقصود نه فوت شی، یعنی لفظ (جمع) به بغیر د خپل مدلول (د دریو) نه او موند لے شی حالانکه دا باطل دی۔

وَقَالَ بَعْضُ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَمَالِكٍ اِنَّ اَقَلَّ الْجَمْعِ اِثْنَانِ فَيَنْتَهِي التَّخْصِيْصُ اِلَيْهِ تَمَسُّكًا بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا

فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمَوَارِيْثِ وَالْوَصَايَا فَإِنَّ فِيْ بَابِ الْمِيْرَاثِ لِلْاِثْنَيْنِ حُكْمُ الْجَمَاعَةِ اِسْتِحْقَاقًا وَحَجْبًا فَإِنَّ لِلْبِنْتَيْنِ وَالْاُخْتَيْنِ الثُّلُثَيْنِ كَمَا لِلْبَنَاتِ وَالْاَخَوَاتِ وَيَحْجُبُ الْاِخْوَانُ لِلْاُمِّ مِنَ الثُّلُثِ اِلَى السُّدُسِ كَالْاِخْوَةِ الثَّلٰثَةِ وَالْوَصِيَّةُ اُخْتُ الْمِيْرَاثِ فِيْ كَوْنِهَا اِسْتِخْلَافًا بَعْدَ الْمَوْتِ وَتَتْبَعُ الْمِيْرَاثَ تَبْعِيَّةَ النَّفْلِ لِلْفَرْضِ فَإِنْ اَوْصٰى لِمَوَالِيْ فُلَانٍ وَلَهٗ مَوْلَيَانِ اَوْ لِاِخْوَةِ زَيْدٍ وَلَهٗ اَخَوَانِ يَسْتَحِقَّانِ الْكُلَّ اَوْ عَلٰى سُنَّةِ تَقَدُّمِ الْاِمَامِ اَيْ اِذَا كَانَ الْمُقْتَدِيْ اِثْنَيْنِ يَتَقَدَّمُهُمَا الْاِمَامُ كَمَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الثَّلٰثَةِ خِلَافًا لِاَبِيْ يُوْسُفَؒ فَإِنَّهٗ عِنْدَهٗ يَتَوَسَّطُهُمَا وَذَالِكَ لِاَنَّ الْاِمَامَ مَحْسُوْبٌ فِي الْجَمَاعَةِ كُلِّهَا اِلَّا فِي الْجُمُعَةِ فَإِنَّ فِيْهَا تُشْتَرَطُ ثَلٰثَةُ رِجَالٍ سِوَى الْاِمَامِ خِلَافًا لِاَبِيْ يُوْسُفَؒ اِذْ عِنْدَهٗ يَكْفِيْ اِثْنَانِ سِوَى الْاِمَامِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمُصَنِّفُ الْجَوَابَ الثَّالِثَ الَّذِيْ ذَكَرَهٗ غَيْرُهٗ وَهُوَ اَنَّهٗ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُسَافَرَةِ بَعْدَ قُوَّةِ الْاِسْلَامِ فَإِنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهٰى اَوَّلًا عَنْ مُسَافَرَةِ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ لِضُعْفِ الْاِسْلَامِ وَغَلَبَةِ الْكُفَّارِ فَقَالَ اَلْوَاحِدُ شَيْطَانٌ وَالْاِثْنَانِ شَيْطَانَانِ وَالثَّلٰثَةُ رَكْبٌ اَيْ جَمَاعَةٌ كَافِيَةٌ ثُمَّ لَمَّا قَوِيَ الْاِسْلَامُ رُخِّصَ لِلْاِثْنَيْنِ وَبَقِيَ الْوَاحِدُ عَلٰى حَالِهٖ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ وَبَاقِيْ تَمَسُّكَاتِ الْمُخَالِفِ بِاَجْوِبَتِهَا مَذْكُوْرَةٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ۔

**ترجمہ:-** دامام شافعی او امام مالک رحمهما الله تعالیٰ بعضے ملګرو وئیلی دی چه اقل د جمع دوه دی، نو تخصیص به تر دوه پورے ختمیږی د احضرت د رسول الله صلی الله علیه وسلم حدیث "الاثنان فما فوقهما جماعة" نه استدلال کوی، مصنفؒ د دوئ دلیل جواب ورکړے دے، چه د رسول الله صلی الله علیه وسلم قول "الاثنان فما فوقهما جماعة" د احکام میراث او احکام وصیت باندی محمول دے ځکه چه د میراث په مسئله کښی د حقدار او حاجب کیدلو اعتبار د دوه دپاره د جماعت حکم دے، ځکه چه دوه جینکو او دوه خویندو دپاره دوه ثلثه داسی دی لکه څرنګه چه د دوه نه زیاتو جینکو او د دوه نه زیاتو خویندو دپاره دی، او دوه رورنړه

مو، دَ ثلث نه محبوب کولو (بندولو) سره سلویس طرف ته بوځی لکه د درے وړو نواو وصیت د میراث خور (مثل) ده د مرګ نه پس په خلیفه جوړولو باندے په وصیت سره، او وصیت د میراث تابع دے، لکه نفل چه د فرض تابع وی، نو که چرته د فلانکی موالی د پاره وصیت وکړے شی، او د هغه دوه موالی وی، یا د زید د وړونو د پاره د پاره وصیت وشی، او د هغه دوه وروڼه وی، نو دواړه به دَ کل مستحق وی، یا دا حدیث دامام په مقدم کیدو طریقه باندی محمول دے، یعنی چه کله مقتدیان دوه وی، نو امام د دواړو نه مخکښی وی، ځکه چه د دریو مقتدیانو نه مخکښی وی، د امام یوسفؒ اختلاف دے ولے چه د هغه په نزد امام به د دوه مقتدیانو په مینځ کښی وی، او دا ځکه چه امام په تولو جماعتو نو کښی محسوب وی، علاوه د جمعه نه، ولے چه په جمعه کښی دامام نه علاوه درے سړی شرط دے، دامام ابو یوسفؒ اختلاف ځکه دے چه د هغه په نزد امام نه علاوه دوه مقتدیان کافی وی، او مصنفؒ د هغے دریم جواب ذکر و نکړو کوم چه ددے نه ذکر شوے دے، او هغه دا دے چه دا حدیث د قوت اسلام نه پس په سفر کولو محمول دے، ځکه چه حضور صلی الله علیه وسلم د مخکښی دیواو دوه کسانو سفر د ضعف اسلام او غلبه کفار د وجے نه منع کړے وو، نو ځکه ئے فرمائیلی وی چه یو شیطان دے او دوه هم شیطانان دی، او درے داسی جماعت دے چه کافی دے، بیا کله چه اسلام مضبوط شو، نو دوه کسانو سفر کولو اجازت ورکړے شو، او یو علیحده باقی پاتی شو نو حضور صلی الله علیه وسلم وفرمائیل "الاثنان فما فوقهما جماعة" او مخالف باقی دلائل او د هغے جوابات په مسطولاتو کښی ذکر دی۔

**تشریح:-** شارح د نورالانوار ملا جیونؒ فرمائیلی دی چه امام شافعی او امام مالک رحمهما الله بعضے ملګرو وئیلی دی چه اقل د جمع دوه دی، لهٰذا تخصیص به تر دوه پورے ختمیږی یعنی د دے حضراتو په نزد دَ تخصیص کولو نه پس د عام د دریم قسم لاندی به کم نه کم دوه افراد باقی پاتے کیدل ضروری دی، او په دی سلسله کښی د دوی استدلال دَ رسول الله صلی الله علیه وسلم دا قول "الاثنان فما فوقهما جماعة" دے یعنی حدیث کښی د دوو لره داسی جماعت ګڼړلے شوے دے، ځکه چه د دوو نه زیات ته جماعت وئیلے شوے دے، نو معلومه شوه چه اقل د جمع دوه دی، مصنفؒ د دے

استدلال دوی جوابونه درکړی دی، په دې جواب داده چه دا حدیث په احکام میراث او احکام وصیت باندې محمول دے، یعنی حقدار او حاجب چه دوو نکی دپاره هم هغه حکم حاصل دے کوم چه ددوو نه زیاتو ته حاصل دے، نو میت په مال کښې دمیت درے او دوو ته نه زیات جینکوا و خویندو په صورت کښې به دوی ثلث ما ترک دمال به ورکولے شی لکه دا ایت "فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلثا ما ترک" نه معلومیږی، هم په دے صورت کښې دمیت دوی جینکو او دوی خویندو ته هم دوه ثلثه مال ورکولے شی، لکه په آیت "فان کانتا اثنتین فلهما الثلثان" نه معلومیږی، او که چرته دمیت اولاد نوی، نو دمور مور ته به یو ثلث ورکولے شی، لیکن که چرته دمیت درے یا دریو نه زیات ورونه وی نو دا به دمیت دمور حصه حصه کمولو سره سدس کړی لکه په "فان کان له اخوة فلامه السدس" نه ظاهره ده، هم دا شان که دمیت دوی ورونه وی نو هغه هم دمور حصه کموی او د ثلث نه ئے سدس کوی دے دواړو مسئلو نه معلومه شوه چه دوی ته د جماعت حکم حاصل دے نو رسول الله صلی الله علیه وسلم قول "الاثنان فما فوقهما جماعة" هم په دے باب د میراث باندې محمول دے، یعنی په باب دمیراث کښې دوو ته د جماعت حکم حاصل دے او په دے کښې هیڅ اختلاف نشته دے، اختلاف خو په دے باره کښې دے چه د جمع صیغه د دوو دپاره موضوع ده یا نه،

شارح رحمه الله تعالی وائی چه وصیت دمیراث خور او نظیر ئے دے، په دے طور چه څرنګه وارث دمیت خلیفه وی، هم دا رنګے موصی له هم دمیت خلیفه وی، او وصیت دمیراث دا شان تابع وی، څرنګه چه نفل دفرضو تابع وی، ولے چه میراث په دلیل قطعی سره ثابت دے، په دے کښې بنده ته هیڅ اختیار نشته دے، او وصیت نفل دے او اختیاری دے نو وصیت به د میراث تابع شی لکه څرنګه چه نفل د فرضو تابع وی، او متبوع یعنی وصیت کښې هم دوو ته د جمع درجه ورکړے شی، نو که چرته چا د خالد موالیو دپاره د خپل مال وصیت وکړو او د خالد صرف دوه مالی وی نو دے دواړو ته به پورا د وصیت مال ورکولے شی لکه څنګه چه درے یا د دریو نه زیاتو په صورت کښې پورا مال د وصیت ورکول کیږی د هم شان که چرته د زید د ورونو دپاره په صیغے د جمع سره وصیت وکړی او د هغه دوه ورونه وی، نو دواړه به د پوره مال حقدار وی، لکه څرنګه چه په درے یا د دریو نه

زیاتو کښی د پوره مال حقدار دی، بهرحال په دے حدیث کښی صرف دا بیانول مقصود دی چه میراث او په وصیت کښی دوا پروته هم هغه حکم دے کوم چه جماعت ته حاصل دے او دوے نه دا نه لازمیږی چه اقل دجمع دوه دی، لهٰذا د دے حدیث نه د اقل جمع د دوه کید و باندے استدلال کول صحیح نه دی، دویم جواب د دے چه دا حدیث د امام د مخکښی کید و په سنت باندی محمول دے، یعنی حدیث "الاثنان فما فوقهما جماعة" مطلب دا دے چه څرنګه د درے مقتدیانو په صورت دا امام د مقتدیانو نه مخکښی ودریدل سنت دی، اګرچه په دے کښی د امام ابو یوسف اختلاف دے، ځکه چه د امام ابو یوسف په نزد د دوه مقتدیانو په صورت کښی به امام د مقتدیانو په مینځ کښی ودریږی نه مخکښی، شارح وائی چه د دوه مقتدیانو په صورت کښی دا امام مخکښی ودریدل ځکه مسنون دی، چه امام د جمعے نه علاوه په ټولو جماعتونو کښی محسوب دے، نو چه کله امام محسوب وی، نو دوه مقتدیان او یو امام چه یو ځلے شی نو جماعت به متحقق یعنی ثابت شی، او په جمعه کښی خو امام د صحتِ ادائے جمعه د پاره شرط دے، نو د وجے نه به امام په جماعت کښی نشی شمیرلے، بلکه د امام نه علاوه جماعت یعنی درے سړو کیدل ضروری دی، د دے برعکس په نورمو نځونو کښی چه هغے کښی امام د صحتِ ادائے صلاة د پاره شرط نه دے، نو د وجے نه به امام په جماعت کښی شمارلے شی، او د جمعے اداکولو د صحت د پاره د امام نه علاوه د دریو سړو کیدل ځکه شرط دے چه الله تعالیٰ فرمائیلی دی، "فاسعوا الی ذکر الله، نو سعی الی الجمعة والا نه علاوه د یو ذاکر کیدل هم ضروری دی او ذاکر خطیب دے، لهٰذا د خطیب نه علاوه "فاسعوا" صیغه جمع د وجے نه نه د دریو سړو کیدل شرط او واجب دی، حضرت امام ابو یوسف فرمائیلی چه ادائے جمعه د پاره د امام نه علاوه د دوه مقتدیانو کیدل کافی دی،

شارح وائی چه مصنف دریم جواب نه دے ذکر کړے، حالانکه نورو خلقو دا ذکر کړے دے، هغه دا دے چه حدیث "الاثنان فما فوقهما جماعة" د اسلام د مضبوط والی نه پس په سفر کولو محمول دے، د دے تفصیل دا دے، د الله تعالیٰ رسول د اسلام د ضعف او د کفارو د غلبے د وجے نه اوّل، یو او دوه کسان د سفر کولو نه منع کړی وو، او فرمائیلی وو، "الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثة رکب" یو سړی هم شیطان دے او

دوه هم شیطانان دی مکروری جماعت دے، یو سړی ته شیطان ځکه وئیل شوے دے چه
په سفر کښې یو سړی ډیر زیات تکلیفونه اوچتوی یا (رسی) او دوؤ ته ځکه شیطان وئیل
شوے دے چه په سفر کښې که چرته یو مړ شی یا بیمار شی نو هغه بل به ډیر زیات پریشان
وی، او درېو ته ځکه جماعت وئیل شوے دے که چرته یو کس څه ضرورت پسے لاړل نو باقی
دوؤ به د یو بل سره مانوس وی، که چرته د هغه په واپسی کښې تاخیر وکړی نو یو به ئے تلاش
کولو دپاره لاړ شی او یو به سامان سره پاتے شی، بهرحال د درېو دا سے تعداد والا
جماعت دے، کوم چه کافی دے، لیکن الله تعالیٰ چه کله اسلام ته قوت ورکړو نو د دوؤ کسانو
سفر کولو اجازت ورکړے شو، او هغه یو په خپل حال پاتی شو، نو ځکه ئے فرمائیلی دی،
الاثنان فما فوقهما جماعة، یعنی د قوتِ اسلام نه پس څرنګه چه جماعت (ډلے) ته د سفر
کولو اجازت دے، دا سے دوه کسانو ته هم د سفر کولو اجازت دے، ولے چه که چرته
یو مړ شی یا ناجوړه شی نو د بل د پاره به په ځائے کښې معین او مددګار پیدا شی، او څه
تکلیف به وی ته نه وی، نو چه کله حدیث په دے محمول دے نو دے حدیث په اقل جمع دوؤ
دی باندی استدلال صحیح نه دے،

شارحؒ وائی چه په دے مسئله کښې د مخالفینو ډیر دلائل او د هغے جوابات په لویو لویو
کتابونو کښې ذکر شوی دی، په هغے کښې یو دلیل دا دے چه الله تعالیٰ فرمائیلی دی" هٰذانِ
خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ" یعنی دا دوؤ مدعیان دی جهګړه کوی په خپل رب باندی،
دلته او ګوره په دی ایت کښې" اختصموا" د جمع صیغه د دوؤ د پاره راوړے شوے ده،
لهٰذا ثابته شوه چه اقل د جمع دوؤ دی، د دے جواب دا دے چه خصم اطلاق په
واحد، تثنیه، جمع ټولو باندے کیږی، نو کله چه د خصم اطلاق په جمع باندی کیږی
نو دے ټولو د پاره ئے" اختصموا" صیغه د جمع ذکر کړه او د دے نه اقل د جمع دوؤ
کیدل نه ثابتیږی،

دویم دلیل دا دے چه الله تعالیٰ حضرت آدم علیه السلام د حضرت حوا علیها السلام
دواړه مخاطب کړه ورته ئے وفرمائیل" اهبطوا منها" وګوره د دوؤ د پاره ئے د
جمع صیغه راوړے ده، د دے نه هم اقل د جمع دوؤ کیدل ثابتیږی، د دے جواب دا دے
چه حضرت آدمؑ د حضرت حواؑ دراصل کښې د ټولو انسانانو اصل وو نو ځکه دا او منلے شوه چه

قوله انسانی سرمایه هم هغه ده یعنی پوره انسانی سرمایه ته د وتلو حکم ورکړے شو، او په دی صورت کښې ظاهره ده چه ضمیر د جمع مرجع به د دوه[۲] نوی بلکه تمام انسانان به وی، د[۳] دریم جواب دا دے چه په دے ایت کښې حضرت آدم او حوا علیهما السلام او ابلیس درے واړو ته خطاب دے، او دَ دریو[۳] په لحاظ سره د جمع صیغه استعمال کړے شوے ده، بهرحال د دے ایت نه هم اقل د جمع د دوه[۲] کیدل نه ثابتیږی،

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَحْثِ الْعَامِّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الْمُشْتَرَكِ فَقَالَ وَاَمَّا الْمُشْتَرَكُ فَمَا يَتَنَاوَلُ اَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ اَرَادَ بِالْاَفْرَادِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ لِيَتَنَاوَلَ الْمُشْتَرَكَ بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ فَقَطْ وَهُوَ يُخْرِجُ الْخَاصَّ وَقَوْلُهٗ مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ يُخْرِجُ الْعَامَّ عَلٰى مَا مَرَّ وَقَوْلُهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ لِبَيَانِ الْوَاقِعِ اَوْ اِحْتِرَازٌ عَنْ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ رح اَنَّهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ كَمَا سَيَأْتِيْ وَقِيْلَ اِنَّهٗ اِحْتِرَازٌ عَنْ لَفْظِ الشَّيْءِ فَاِنَّهٗ بِاِعْتِبَارِ كَوْنِهٖ بِمَعْنَى الْمَوْجُوْدِ مُشْتَرَكٌ مَعْنَوِيٌّ خَارِجٌ عَنْ هٰذَا الْمُشْتَرَكِ وَبِاِعْتِبَارِ كَوْنِ اَفْرَادِهٖ مُخْتَلِفَةَ الْحَقَائِقِ دَاخِلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ اللَّفْظِيِّ كَالْقُرْءِ لِلْحَيْضِ وَالطُّهْرِ فَاِنَّهٗ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هٰذَيْنِ الْمَعْنَيَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ وَقَدْ اَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ رح بِالطُّهْرِ وَاَبُوْ حَنِيْفَةَ رح بِالْحَيْضِ كَمَا عَرَفْتَ ۔

ترجمه :- بیا مصنف رح د عام د بحث نه فارغید و نه پس د مشترک بیان شروع کړو، نو وے فرمایل چه مختلف الحدود افراد وته علی سبیل البدل شامل وی، مصنف رح د افرادو نه ما فوق الواحد مراد اغستے دے د پاره دَدے چه تعریف د دوه[۲] معنو ترمینځ مشترک لفظ ته هم شامل شی، او دا قید خاص نه خارجوی او د مصنف رح قول مختلفة الحدود عام خارجوی، څرنګه چه مخکښې تیر شو، او د مصنف رح قول علی سبیل البدل بیان واقع د پاره دے، یا دَ امام شافعی رحمه الله تعالیٰ د قول علی سبیل الشمول نه د احتراز د پاره دے، لکه څرنګه چه وړاندې به راځی، او وئیل شوی دی چه د لفظ شئ نه احتراز دے ځکه چه دا په دے اعتبار سره چه دَ موجود په معنی وی مشترک معنوی دے، د دے مشترک نه خارج دے، او په دے اعتبار سره چه د دے افراد مختلفة الحقائق دی، په مشترک لفظ کښې داخل دے لکه لفظ د قر، د حیض

اوطهر د پاره دے، ځکه چه داپدے دوه متضاد و معنو کښې مشترك دے چه جمع کیدے نشی امام شافعیؒ دے تاویل په طهر سره کړیدے او ابوحنیفه رحمه الله تعالیٰ د حیض سره کړے دے، لکه څرنګه تا پیژندلے دے،

**تشریح:-** مصنفؒ د عام د بحث د فراغت نه پس د مشترك بحث شروع کړو، نو وے فرمائیل چه مشترك هغه لفظ دے، کوم چه علی سبیل البدل یعنی یو بل پسے داسی افرادو ته شامل وی چه د هغې حقیقتونه مختلف وی، ملا جیون رحمة الله علیه والیٔ چه په تعریف کښې د افراد و نه مراد ما فوق الواحد دے د پاره و دے چه دا تعریف هغه لفظ ته هم شامل شی کوم چه د دوه معنو ترمینځه مشترك په ذریعه د مشترك د تعریف نه خاص خارجیږی ځکه چه خاص افرادو ته شامل نوی بلکه فرد ته شامل وی، او د مختلفة الحدود د قید نه به عام خارج شی، ځکه چه عام کوموافرادو ته شامل وی د هغې حقیقت یو وی او د مصنفؒ قول علی سبیل البدل بیان واقع د پاره دے، یا د امام شافعیؒ د قول نه احتراز د پاره دے، ځکه چه د امام شافعیؒ په نزد باندی مشترك خپلو افرادو ته علی سبیل البدل نه شاملیږی بلکه علی سبیل الشمول او علیٰ سبیل الاجتماع شاملیږی، او بعضے حضراتو وئیلی دی چه د علی سبیل البدل د قید په ذریعه لفظ د شئ نه احتراز کړے شوے دے، ولے چه شئ په دے اعتبار سره چه هغه د موجود په معنی کښې وی، خپلو ټولو افرادو کښې په اشتراك معنوی سره مشترك دے او ټولو افرادو ته علی سبیل الاجتماع شامل دے، لکه حیوان نودا پدے مشترك یعنی مشترك لفظی نه به خارج شی، مګر په دے اعتبار سره چه د شئ افراد مختلفة الحقائق وی نو شئ به په مشترك لفظی کښې داخل شی، مصنفؒ د مشترك په مثال کښې فرمائیلی دی، لکه لفظ د قرء ځکه چه لفظ د "قرء" حیض او طهر دواړو ته شامل دے، او په دے دواړو معنو ترمینځه داسی تضاد دے، چه دا دواړه معنی جمع کیدے نشی، امام شافعیؒ د دے نه مراد طهر اخستے دے او امام ابوحنیفهؒ ترینه حیض اخستے دے، د دے بحث د خاص ابتدائی بحث کښې تیر شوے دے هلته کښې ئې وکتلے شی.

وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ لِلْعَمَلِ بِهٖ يَعْنِيْ

التَّوَقُّفُ عَنْ اِعْتِقَادِ مَعْنًى مُعَيَّنٍ مِّنَ الْمَعَانِيْ وَالتَّامُّلُ لِاَجْلِ تَرَجُّحِ بَعْضِ الْوُجُوْهِ لِاَجْلِ الْعَمَلِ لَا لِلْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَمَا تَامَّلْنَا فِي الْقُرْءِ بَعْدَهُ اَوْجُهٍ اَحَدُهَا بِصِيْغَةِ ثَلٰثَةٍ وَالثَّانِيْ بِكَوْنِ اَقَلِّ الْجَمْعِ ثَلٰثَةً عَلٰى مَا مَرَّ وَالثَّالِثُ بِاَنَّهٗ بِمَعْنَى الْجَمْعِ وَالْاِنْتِقَالِ وَالْمُجْتَمِعُ هُوَ الدَّمُ فِيْ اَيَّامِ الطُّهْرِ وَكَذَا الْمُنْتَقِلُ هُوَ الدَّمُ فِيْ اَيَّامِ الْحَيْضِ وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ الْحَيْضَ اِنْ كَانَ هُوَ الدَّمُ فَهُوَ الْمُجْتَمِعُ وَالْمُنْتَقِلُ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ جَامِعًا بِخِلَافِ الطُّهْرِ فَاِنَّهٗ لَيْسَ بِجَامِعٍ وَلَا مُجْتَمِعٍ وَلَا مُنْتَقِلٍ وَاِنْ كَانَ اَيَّامُ الدَّمِ فَهِيَ مَحَلُّ الْاِجْتِمَاعِ وَالْاِنْتِقَالِ بِخِلَافِ اَيَّامِ الطُّهْرِ فَاِنَّهَا لَيْسَتْ بِمَحَلِّ الْاِنْتِقَالِ وَاِنْ كَانَتْ مَحَلًّا لِلْاِجْتِمَاعِ فِيْ بَادِي الرَّاْيِ وَقَدْ اَوْضَحْتُ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيْ وَهٰهُنَا لَا يَسَعُهُ الْمَقَامُ۔

**ترجمہ:-** او حکم ئے دادے چہ پہ دی کبنی دے د تامل پہ شرط سرہ توقف وکرے شی، د پارہ ددے چہ پہ دے باندی عمل کولو پارہ یو فرد راجح شی، یعنی پہ معانیو کا نو کبنی د د معینے معنیٰ دا عتقاد سرہ توقف وکرے شی، او عمل کولو پارہ نہ د علم قطعی د پارہ یو فرد تہ ترجیح ورکولو د پارہ د تامل وکرے شی، لکہ خرنگہ چہ مونږ پہ لفظ قرء کبنی پہ مختلفو طریقو باندی تامل کرے دے، پہ دے کبنی یو ثلثہ صیغہ دہ، بل د اقل جمع د(۳) کیدل دی، لکہ خرنگہ چہ تیر شو، دریم دا چہ لفظ د قرء د جمع او انتقال پہ معنی کبنی دی، نو پہ ایام طھر کبنی جمع کیدلو والا شئے وینہ دہ او پہ ایام حیض کبنی منتقل کیدلو والا شئ هم وینہ دہ او ددے تحقیق دادے چہ حیض کہ چرتہ وینہ دہ نو دا مجتمع هم دہ او منتقل هم، اگر چہ جامع نہ دہ یعنی جمع کونکی، خلاف د طھر نہ چہ هغہ نہ جامع دے نہ مجتمع دے او نہ منتقل دے، او کہ چرتہ ایام دم نوم حیض دے نو هغہ محل اجتماع او محل انتقال دے خلاف د ایام طھر نہ ځکہ چہ دا محل انتقال نہ دے، اگر چہ پہ ظاهر کبنی محل اجتماع دے او ما پہ تفسیر احمدی کبنی ډیر ښہ وضاحت کرے دے، دا ځائے د هغے وضاحت گنجائش نہ ساتی۔

**تشریح:-** مصنف او فرمائیل چہ د مشترک حکم توقف دے او دے کوے یو معنی تہ ترجیح ورکولو د پارہ چہ پدے عمل وشی غورا و فکر کول شرط دی، د مصنف عبارت "یترجح"

د "تامل" سره متعلق دے، او "للعمل" د "شرط" سره متعلق دے، او مطلب ئے دا دے چه
دمشترک کومے یوے معنیٰ ته ترجیح ورکولو دپاره غور کول په دے بانذی دعمل کولو لپا ره
شرط دے ، شارحؒ وائی چه دمشترک په یو حکم کبنی دوه خبرے دی، یو خو دا ده چه دمشترک
دمعنیٰ کانو نه په یو معینه معنیٰ بانذے دا عتقاد کولو په سلسله کبنی د توقف وکړے شی
ځکه چه ممکن ده په نزد دمشترک قول معنیٰ کانے مراد اغستل صحیح نه دی، لهٰذا یوه معنیٰ به
مراد دی او هغه یوه معنیٰ به غیر معینه دی، او دیوے به بلے بانذی ترجیح هم حاصله نه دی
نوچه کومے یوے معنی معینه بانذے دا عتقاد سا تلو په سلسله کبنی توقف کول به واجب دی
دویمه خبره دا ده چه کومے یوے معنی ته ترجیح ورکولو دپاره تامل او سوچ و فکر کول ضروری
دی ، په دے خیال سره چه دا غور کول په دے بانذی دعمل کولو دپاره به وی، نه دا عتقاد
او یقین کولو دپاره ځکه چه ممکن ده مثلاً کبنی په لفظ قروء کبنی په څو طریقو سره تامل کړے
دے په هغے یوه طریقه خو دا ده چه د ثلٰثةٌ په صیغه کبنی تامل شوے دے نو دے وئیل
که چرته قروء نه حیض مراد دا غستلے شی، نو د لفظ ثلٰثةٌ په مُوْجَبْ بانذی بغیر د کمی بیشی نه
عمل کیدے شی او که چرته طهر ترینه مراد دا غستلے شی نو د ثلٰثةٌ په مُوْجَبْ بانذی به عمل
ونشی، بلکه دوه یو طهر د نه به کم شی یا به ترینه زیات شی، د دے تفصیل د خاص په حکم بانذی
په تفریع رابع کبنی تیره شوے ده ، دویمه طریقه دا ده چه آیت " وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ
بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ " کبنی لفظ قروء جمع دے او اقل جمع درے دی د دے تفصیل او په
دے بانذی اعتراض هم په څلورمه تفریع کبنی تیره شوے ده - دریمه طریقه دا ده چه لفظ
دَ قرء دا ضداد و نه دے ، یعنی د دے معنیٰ جمع سره هم راځی لکه " قرأت الشئ قرانا " ما شئ
جمع کړل او د هغے بعض مے بعضو سره ملاؤ کړل ، او د انتقال په معنیٰ هم راځی، لکه "قرأ النجم"
هغه وخت وئیلے شی، چه کله ستورے د یو ځائے نه بل ځائے طرف ته منتقل شی،
بهرحال د قرء معنیٰ جمع او انتقال دواړه دی، او دا دواړه معنیٰ محققه دی ځکه چه دوینه
په ایام طهر کبنی جمع کیږی او په ایام حیض کبنی منتقل کیږی - شارحؒ او ئیل چه د قرء معنیٰ
حیض ده ، او س که چرته حیض نه مراد وینه وی ، نو وینه مجتمع کیږی هم او هم منتقل کیږی، اگرچه
نه جامع کیږی، په خلاف د طهر چه دا نه جامع کیږی نه مجتمع وی او نه منتقل کیږی او که چرته
حیض نه مراد ایام دم وی نو ایام دم محل اجتماع او محل انتقال دواړه دی په خلاف د ایام طهر

چہ دا محلِ انتقال نہ دے اگرچہ پہ ظاهره کښې محل اجتماع دے، بهرحال د حیض نه مراد که دم وی یا ایام دم خو په حیض کښې لفظ د قرء دواړه معنے ثابتیږی او په طهر کښې دواړه معنو تحقق نشی کیدے، دی وجه نه هم لفظ قرء نه حیض مراد اخستل مناسب دی نه طهر،
شارح رحمة الله علیه دائی چه ما دے مسئلے پوره تفصیل په تفسیر احمدی کښې ذکر کړے دے داځائے د هغې ګنجائش نه ساتی، نو که چرته تفصیل کتل غواړے نو تفسیر احمدی طرف ته د رجوع وکړے شی،

وَلَا عُمُوْمَ لَهٗ اَیْ لِلْمُشْتَرَكِ عِنْدَنَا فَلَا یَجُوْزُ اِرَادَةُ مَعْنَیَیْهِ مَعًا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ یَجُوْزُ اَنْ یُّرَادَ بِهِ الْمَعْنَیَانِ مَعًا كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ فَالصَّلٰوةُ مِنَ اللّٰهِ رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اسْتِغْفَارٌ وَقَالَ اُرِیْدَا بِلَفْظٍ وَّاحِدٍ وَهُوَ قَوْلُهٗ یُصَلُّوْنَ وَنَحْنُ نَقُوْلُ سِیَاقُ الْاٰیَةِ لِاِیْجَابِ اقْتِدَاءِ الْمُؤْمِنِیْنَ بِاللّٰهِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَلَا یَصْلُحُ ذٰلِكَ اِلَّا بِاَخْذِ مَعْنًی عَامٍّ شَامِلٍ لِلْكُلِّ وَهُوَ الْاِعْتِنَاءُ بِشَانِهٖ فَیَكُوْنُ الْمَعْنٰی اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ یَعْتَنُوْنَ بِشَانِهٖ یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اعْتَنُوْا اَیْضًا بِشَانِهٖ وَذٰلِكَ الْاِعْتِنَاءُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اِسْتِغْفَارٌ وَمِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ دُعَاءٌ۔

**ترجمہ:-** او دے دپاره هیڅ عموم نشته دے، یعنی زمونږ په نزد د مشترک دپاره هیڅ عموم نشته دے، لهذا په یو ځائے د دے دوه معنی اخستل به جائز نه وی، او امام شافعیؒ وئیلی دی چه د مشترک لفظ نه په یو ځائے د دوه معنی اخستل جائز دی، لکه قول د باری تعالیٰ "اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ" کښې دی چه لفظ د صلاة د الله د طرف نه رحمت دے او د فرشتو د طرف نه استغفار دے، او لفظ واحد یعنی یصلون دواړه معنی مراد دی او مونږ وایو چه د آیت راوړے شوے دے دپاره د دے چه په مؤمنانو باندے د الله او د ملائکو اقتداء واجب شی، او دا به صحیح نه وی، مګر چه داسی معنی واخلے چه عام وی او ټولو ته شامل وی او هغه معنی د رسول الله صلی الله علیه وسلم شان طرف ته د متوجه کیدلو ده، نو معنی به ئے شی چه الله تعالیٰ او ملائکے د حضرت صلی الله علیه وسلم شان طرف ته متوجه وی، لهذا اے مؤمنانو! تاسو هم د رسول الله صلی الله علیه وسلم شان طرف ته متوجه او سئ او دا متوجه

او سیدل د الله طرف رحمت دے او ملائکو طرف نه استغفار دے او د مؤمنانو د طرف نه دعاده،

**تشریح** :- مصنف رحمه الله تعالیٰ وئیلی دی چه زمونږ احنافو په نزد عموم مشترک جائز نه دے، یعنی په اطلاق واحد سره په یو وخت کښې د مشترک د واړو معنو اراده کول جائز نه ده، او امام شافعیؒ فرمائیلی دی چه عموم مشترک جائز دے، یعنی د لفظ مشترک نه په یو وخت کښې د دواړو معنو مراد اخستل جائز دی، د امام شافعیؒ دلیل دا آیت دے، إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ" په دے آیت کښې لفظ صلاۃ مشترک دے ځکه که چرته صلوٰۃ د الله د طرفه وی نو رحمت دے او که چرته د ملائکو د طرف وی نو استغفار دے، او دلته په آیت کښې د لفظ واحد یعنی يُصَلُّونَ نه په یو وخت کښې د واړه معنے مراد دی، نو ثابته شوه چه عموم مشترک جائز دے،

زمونږ د طرف نه د دے جواب دا دے چه د آیت مقصد دا دے چه په مؤمنانو باندې د الله او ملائکو اقتدا کول واجب ده، او دا په هغه وخت کښې صحیح کیدے شی، چه کله د صلاۃ نه مراد داسې معنیٰ وی چه ټولو ته عام وی او شامل وی، او دا معنیٰ د اعتناء شان ده (یعنی د متوجه کیدلو) او س د آیت مطلب به دا شی چه الله او ملائکے د رسول الله صلی الله علیه وسلم اعتناء شان (توجه) کوی، یعنی د نبی علیه السلام طرف ته توجه کوی؛ لهذا اے مسلمانانو! تاسو هم د رسول الله صلی الله علیه وسلم طرف ته متوجه او سیرئ او دا اعتناء (متوجه کیدل) د الله د طرف نه په صورت د رحمت ده او د ملائکو طرف نه په صورت د استغفار ده او د مؤمنانو د طرف نه په صورت د دعا ده، حاصل د خبرے دا دے چه په آیت کښې د صلوٰۃ داسې عام معنیٰ مراد دی چه ټولو ته شامل وی، او په دې صورت کښې به دا عموم مجاز د قبیلے نه وی نه د عموم مشترک د قبیلے نه، نو کله چه دا آیت عموم مجاز د قبیلے نه شو او د عموم مشترک د قبیلے نه نشو نو دا آیت د عموم مشترک ثابتولو د پاره په استدلال کښې ذکر کول صحیح نشو،

وَتَحْرِيرُ مَحَلِّ النِّزَاعِ أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ كُلٌّ مِنَ الْمَعْنَيَيْنِ عَلَى أَنْ يَكُونَ مُرَادًا وَمَنَاطًا لِلْحُكْمِ أَوْ لَا فَعِنْدَنَا لَا يَجُوزُ لِأَنَّ الْوَاضِعَ خَصَّصَ اللَّفْظَ لِلْمَعْنَى بِحَيْثُ لَا يُرَادُ بِهِ غَيْرُهُ فَاعْتِبَارُ وَضْعِهِ

لِهٰذَا الْمَعْنٰى يُوْجِبُ إِرَادَتَهٗ خَاصَّةً وَبِاعْتِبَارِ وَضْعِهٖ لِذٰلِكَ الْمَعْنٰى يُوْجِبُ إِرَادَتَهٗ خَاصَّةً فَيَلْزَمُ أَنْ تَكُوْنَ كُلٌّ مِّنْهُمَا مُرَادًا أَوْ غَيْرَ مُرَادٍ وَلَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ إِلَّا بِأَنْ يُّرَادَ أَحَدُ الْمَعْنَيَيْنِ عَلٰى أَنَّهٗ نَفْسُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَالْاٰخَرُ عَلٰى أَنَّهٗ يُنَاسِبُهٗ فَيَكُوْنُ جَمْعًا بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَعِنْدَهٗ يَجُوْزُ ذٰلِكَ بِشَرْطِ أَنْ لَّا يَكُوْنَ بَيْنَهُمَا مُضَادَّةٌ كَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ لَا يَجُوْزُ بِالْإِجْمَاعِ وَكَذَا لَا تَجُوْزُ إِرَادَةُ الْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَجْمُوْعٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَتَحْقِيْقُ كُلِّ ذٰلِكَ فِي التَّلْوِيْحِ

**ترجمه:-** د محل نزاع د تحریر خلاصه داده چه د یو لفظ نه په یوه زمانه کښې په دوه معنو په دے اعتبار سره مراد اخستل چه هم دا مراد او مدار حکم جائز ده یا نه، دا حمو نز په نزد باندې ناجائز ده حُکه چه واضع لفظ لره د معنیٰ د پاره په دے اعتبار خاص کړے دے، چه دده په بله معنیٰ نه وی، نو د دغے لفظ دِ دے معنیٰ د پاره د وضع کید و اعتبار واجبوی چه هم دا معنیٰ دِ مراد شی، نو لازم مه به شی چه په دی کښې هر یوه معنیٰ مراد هم ده او غیر مراد هم نو دا خبره چه د دوه معنو نه د یوے معنیٰ اراده کول په دے بناروی چه هغه عین موضوع له ده، او بله په دے اعتبار سره اخستل چه هغه د دے مناسب ده نو دا جمع بین الحقیقة والمجاز شوه او دا هم باطل ده، او د امام شافعیؒ په نزد په دے شرط جائز ده چه په دے دواړو کښې تضاد نه وی، نو که چرته په دی کښې تضاد وی لکه حیض او طهر نو بالاتفاق بیا ناجائز ده، او هم دغه رنګے مجموعه من حیث المجموعه اراده کول هم بالاتفاق ناجائز ده، د هر یو تحقیق په تلویح کښې موجود دے،

**تشریح:-** شارح د نورالانوار علامه ملا جیونؒ نورالله مرقدهٗ فرمائیلی دی چه د عموم مشترک جواز او عدم جواز په سلسله کښې د احنافؒ او شوافعؒ ترمینځ د اختلاف خلاصه داده چه په یو وخت کښې د یو لفظ نه په دوه معنو کښې هر یو معنیٰ په دے اعتبار مراد اخستل چه په دے کښې هر یوه معنیٰ مراد او مدار حکم ده دا جائز دی یا نه ؟ زمونږ په نزد دا خبره ناجائز ده او د امام شافعیؒ په نزد جائز ده، زمونږ دلیل دا دے چه لفظ مشترک چه څومره اندازه باندے معنی کانو د پاره موضوع دی نو په هغے د هرے معنیٰ واضع جدا وی، یعنی د لفظ مشترک که چرته مختلفے معنے وی نو د هغے وضع

کول به هم مختلف وي، یعنی هغې لفظ لره یو واضع د یوې معنیٰ د پاره وضع کوي او بل واضع د بلې معنیٰ د پاره وضع کوي، نو هر کله چه یو واضع د غې لفظ لره د یوې معنیٰ د پاره وضع کړو او خاص ئې کړو نو د غه لفظ نه به هم دا معنیٰ مراد وي او د دې نه علاوه نورې معنیٰ به قرینه مراد نوي او کله چه بل واضع د غې لفظ لره د بلې معنیٰ د پاره وضع کړو او خاص ئې کړو نو د دې وضع په اعتبار سره د دویمه معنیٰ مراد وي، او د ومبې معنیٰ به مراد نه وي، نو کله چه د لفظ مشترک نه د دواړو معنو اراده وکړې شوه نو په دې دواړو معنو کښې د هر یوې معنیٰ مراد او غیر مراد کیدل لازم شو او دا باطل وي، لهٰذا د دواړو معنو اراده کول هم باطل وي، بهر حال د موضوع لهٗ کیدلو په حیثیت سره خو د دواړو معنو مراد اخستل باطل شو، او س صرف دا صورت دې چه په کښې د یوې معنیٰ اراده د موضوع لهٗ (حقیقت) کیدلو په حیثیت سره وکړې شي، او د یوې اراده د علاقې د وجه نه د مجاز کیدلو په حیثیت سره وکړې شي، مګر په دې صورت کښې جمع بین الحقیقت والمجاز لازمیږي، او جمع بین الحقیقت والمجاز هم باطل دې نو ثابت شو چه دَ لفظِ مشترک نه د دواړو معنیٰ اخستل په هیڅ شان صحیح نه دي، هاں دَ امام شافعیؒ په نزد د لفظ مشترک دواړه معنیٰ اخستل په دې شرط سره صحیح دي چه په دې کښې (د معنو) تضاد نه وي، نو که چرته په دواړو معنو کښې تضاد موجود وي، لکه حیض او طهر کښې تضاد دې، نو د امام شافعي رحمه الله تعالیٰ په نزد هم د دواړو معنیٰ اخستل جائز نه دي، همدا رنګې د لفظ مشترک نه د دواړو معنو مجموعه من حیث المجموعه مراد اخستل هم بالاتفاق صحیح نه دي، د مجموعه من حیث المجموعه مراد اخستل نه خو حقیقتاً صحیح دی او نه مجازاً صحیح دي، حقیقتاً خو ځکه صحیح نه دي چه لفظ د مجموعه من حیث المجموعه د پاره موضوع نه دې، او مجازاً ځکه صحیح نه دي چه مجموعه او په دواړو معنو کښې د یو معنیٰ تر مینځه څه مناسبت نشته دې، حالانکه د مجاز د پاره څه مناسبت ضروري دې، شارحؒ وائي چه د دې مسئلې مکمل تحقیق تلویح کښې ذکر کړې شوې دې،

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَ بَعْدَهُ الْمُؤَوَّلَ فَقَالَ وَاَمَّا الْمُؤَوَّلُ فَمَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ بِغَالِبِ الرَّاْيِ يَعْنِيْ اَنَّ الْمُشْتَرَكَ مَادَامَ لَمْ يَتَرَجَّحْ اَحَدُ مَعْنَيَيْهِ

عَلَى الْاٰخَرِ فَهُوَ مُشْتَرَكٌ إِذْ تَرَجَّحَ اَحَدُ مَعْنَيَيْهِ بِتَاوِيْلِ الْمُجْتَهِدِ صَارَ ذَالِكَ الْمُشْتَرَكُ بِعَيْنِهٖ مُؤَوَّلًا وَاِنَّمَا عُدَّ مِنْ اَقْسَامِ النَّظْمِ وَاِنْ حَصَلَ بِفِعْلِ التَّاوِيْلِ لِاَنَّ الْحُكْمَ بَعْدَ التَّاوِيْلِ يُضَافُ اِلَى الصِّيْغَةِ فَكَاَنَّ النَّصَّ وَرَدَ بِهٰذَا وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِقَوْلِهٖ مِنَ الْمُشْتَرَكِ لِاَنَّ الْمُرَادَ هٰهُنَا هُوَ هٰذَا الْمُؤَوَّلُ الَّذِيْ بَعْدَ الْمُشْتَرَكِ وَاِلَّا فَالْخَفِيُّ وَالْمُشْكِلُ وَالْمُجْمَلُ اِذَا زَالَ خَفَاؤُهَا بِدَلِيْلٍ ظَنِّيٍّ صَارَ مُؤَوَّلًا اَيْضًا وَلٰكِنَّهٗ مِنْ اَقْسَامِ الْبَيَانِ وَالْمُرَادُ بِغَالِبِ الرَّاْيِ الظَّنُّ الْغَالِبُ سَوَاءٌ حَصَلَ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَوِ الْقِيَاسِ اَوْ نَحْوِهٖ فَلَا يُقَالُ اِنَّهٗ لَا يَشْمَلُ مَا اِذَا حَصَلَ التَّاوِيْلُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ بَلْ بِالْقِيَاسِ فَقَطْ ثُمَّ التَّرَجُّحُ مِنَ الْمُشْتَرَكِ قَدْ يَكُوْنُ بِالتَّاَمُّلِ فِي الصِّيْغَةِ وَقَدْ يَكُوْنُ بِالتَّاَمُّلِ فِي السِّبَاقِ كَمَا قُلْنَا فِي الْقُرُوْءِ بِالنَّظْرِ اِلٰى نَفْسِهٖ وَبِالنَّظْرِ اِلٰى ثَلٰثَةٍ وَقَدْ يَكُوْنُ بِالنَّظْرِ اِلَى السِّيَاقِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ عُرِفَ اَنَّهٗ مِنَ الْحِلِّ وَفِيْ قَوْلِهٖ اَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ عُرِفَ اَنَّهٗ مِنَ الْحُلُوْلِ۔

**ترجمہ:-** بیا دے نہ روستو مصنفؒ مؤول ذکر کړو، نو وے فرمائیل چہ مؤول هغہ لفظ مشترک دے چہ د هغې کومہ یوہ معنی غالب رائے لرہ راجح شی، یعنی مشترک چہ ترڅو پورے د هغے دواړو معنو نہ یوہ معنیٰ پہ بلہ معنیٰ باندی راجح نہ وی نو هغہ بہ مشترک وی، کلہ چہ پہ دواړو معنو کښی یوہ معنیٰ د مجتهد پہ تاویل سرہ راجح شی نو دا مشترک بہ بعینہٖ مؤول شی او مؤول لرہ د نظم پہ اقسامو کښی شمار کړے شوے دے، اګرچہ دا د فعل تاویل نہ حاصل شوے دے، ځکہ چہ حکم د تاویل نہ پس صیغے طرف منسوب کیږی، نو ګویا چہ نص هم پہ دے حکم وارد یږی او مصنفؒ خپل قول "من المشترک" سرہ مقید کړے دے، ځکہ چہ دلتہ هم هغہ مؤول مراد دے کوم چہ د مشترک نہ روستو وی، ګنی کلہ چہ د خفی، مشکل، مجمل، خفاء پہ دلیل ظنی سرہ ختمہ شی نو دے تہ هم مؤول ویلے شی، لیکن دا مؤول د اقسامو د بیان نہ دے، او غالب رائے نہ مراد ظن غالب دے برابرہ خبرہ دہ کہ د خبر واحد نہ حاصل وی یا د قیاس نہ یا د غہ شان د بل څہ نہ۔ نو دا نشی ویلے کیدے چہ مؤول هغہ صورت تہ شامل نہ دے چہ پہ هغے صرف د خبر واحد نہ تاویل کړے شوے وی، بلکہ صرف د قیاس نہ وی۔ بیا د مشترک د کومے یوے معنی راجح

کیدل کله په صیغه کښې د سوچ و فکر په ذریعه وی او کله په سیاق کښې غور کولو سره وی، لکه څرنګه چه مونږ په قروءٍ کښې وښلې وو، چه د هغې ذات طرف ته نسبت کولو سره او د ثلثة طرف ته نظر کولو سره او کله راجح کیدل د سیاق طرف ته نظر کولو سره وی، لکه قول د باری تعالیٰ "احل لکم لیلة الصیام الرّفث" کښې معلومه شوه چه لفظ اُحِلَّ د حِلٌّ نه دے، او د باری تعالیٰ دا قول "احلنا دار المقامه" کښې معلومه شوه چه دا د حلول نه دے،

**تشریح:-** مصنفؒ د مشترک د بیان نه پس مؤوّل ذکر کړو نو دے فرمائیل چه مؤوّل هغه مشترک دے، چه د هغې کومه یوه معنیٰ د مجتهد په تاویل سره راجح شی او متعین شی، یعنی ترڅو پورے چه د مشترک معنیٰ کانو کښې کومے یوے معنی ته ترجیح ورنکړے شی هغه وخت پورے به ورته مشترک وئیلے شی، او چه کله کومے یوے معنیٰ ته د مجتهد په تاویل سره ترجیح ورکړے شی، نو دا مشترک به بعینهٖ مؤوّل شی۔ "وانما عدّ من اقسام النظم" نه د یو اعتراض جواب دے، اعتراض دا دے چه مؤوّل د وضع په اعتبار سره د نظم په اقسامو کښې شامل صحیح نه دی، ځکه چه مؤوّل غالب رائے سره پیدا کیږی او غالب رائے د نظم د قبیل نه نده، لهٰذا مؤوّل به د نظم د اقسامو نه وی،

د دے جواب دا دے چه مؤوّل حصول اګرچه د فعل تاویل نه وی، لیکن د دے باوجود مؤوّل لره د نظم په اقسامو کښې شمار کړے شوے دے، ځکه چه د تاویل نه پس حکم صیغے طرف ته منسوب وی، او صیغه د نظم د قبیل نه ده، لهٰذا مؤوّل د نظم د اقسامو نه شول، او دا داسی شو لکه یا چه نص د دے حکم سره وارد شوے وی، شارح رحمه الله علیه وائی چه مصنفؒ د مؤوّل په تعریف کښې "من المشترك" قید ځکه را وړلو، د پاره د دے چه دا معلوم شی چه دلته د مؤوّل نه هغه مؤوّل مراد دے، کوم چه د مشترک نه پیدا وی، کنی که چرته د خفی، مشکل او مجمل خفاء په کوم دلیل ظنی سره لرے کړے شی نو دیته هم مؤوّل وئیلے شی، لیکن دا مؤوّل د بیان د اقسامو نه دے نه د نظم د اقسامو نه،

"واما المراد بغالب الرائے الخ" نه هم د یو سوال جواب دے سوال دا دے چه د متن کښې تعریف جامع نه دے، ځکه چه د مشترک یوے معنی لره کله د خبر واحد په ذریعه ترجیح ورکولے شی حالانکه د غالب رائے د قید د وجے نه دا تعریف دیته شامل نه دے،

ده جواب دادے چه په متن کښې د غالب راتلے نه مراد ظن غالب دے، ظن غالب که د خبرِ واحد نه حاصلیږی او که د قیاس نه او که په تأمّل سره حاصل وی، نو اوس به دا اشکال نه واقع کیږی، چه د مؤوّل تعریف هغه صورت ته شامل نه دے په کوم کښې چه د خبرِ واحد نه تامل حاصل شوے وی، بلکه صرف هغه صورت ته شامل دے، په کوم کښې چه د قیاس په ذریعه تاویل حاصل شوے وی۔

بهرحال که چرته تاویل ظن غالب نه حاصل وی نو هغه ته به مؤوّل وئیل کیږی لیکن که چرته په دلیل قطعی سره یو معنیٰ متعین کړے شوے وی، نو هغه ته مفسر وئیلے شی، مؤوّل ورته نشی وئیل کیدے، شارحؒ وائی چه د مشترک په څو معنو کښې د یو معنیٰ راجح کیدل کله په صیغه او لفظ کښې په غور کولو سره وی، لکه داسی چه اووئیل شی چه لفظ قروء نه حیض معنیٰ مراد ده ځکه چه قروء جمع دے او اقل د جمع دری دی، او په دریو باندی عمل کول د حیض معنیٰ مراد اخستلو په صورت کښې کیږی، نه د طهر معنیٰ مراد اخستلو کښې او کله په سیاق وسباق کښې غور کولو سره وی، په سیاق او سباق کښې فرق دا دے چه سباق (باء سره) په قرینه لفظیه متقدمه باندے وئیلے شی، او سیاق (یاء سره) په قرینهٔ لفظیهٔ متاخره باندی وئیلے شی، یعنی که چرته قرینه لفظیه د لفظ مشترک نه مقدم وی نو دیته سباق وئیلے شی، دسباق مثال "والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء" دے چه په لفظ مشترک باندی مقدم دے ده تقریر مخکښې تیر شوے دے او د سیاق مثال د باری تعالیٰ قول "اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَةَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ" او "اَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَة" دے، ځکه چه په اولنی ایت کښې "اُحِلَّ" او په دویم ایت کښې "اَحَلَّنَا" مشترک الفاظ دی، ځکه چه دده معنیٰ د نزول هم ده او د حلالیدو هم ده لیکن په ړومبی ایت کښې لفظ "الرفث" په معنیٰ د جماع چه د لفظ مشترک نه مؤخر دے، پدے خبره باندے قرینه ده چه اُحِلَّ د حِلّ یعنی حلالیدو نه مشتق دے نه د حلول نه او په دویم آیت کښې لفظ "دار المقامة" په معنیٰ د جنت چه "احلنا" لفظ مشترک نه مؤخر دے په دے خبره قرینه ده چه "احلنا" "حلول" یعنی نزول کیدلو نه مشتق دے نه د حِلّ نه۔

وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى احْتِمَالِ الْغَلَطِ اَیْ حُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِمَا جَاءَ

فِیْ تَاوِیْلِ الْمُجْتَهِدِ مَعَ اِحْتِمَالِ اَنَّهٗ غَلَطٌ وَيَكُوْنُ الصَّوَابُ فِی الْجَانِبِ الْاٰخِرِ وَ اَلْحَاصِلُ اَنَّهٗ ظَنِّیٌّ وَاجِبُ الْعَمَلِ غَيْرُ قَطْعِیٍّ فِی الْعِلْمِ فَلَا يُكَفَّرُ جَاحِدُهٗ -

**ترجمہ:-** او دمؤوّل حکم دا دے چہ د غلطئ احتمال سرہ ہم پدے باندی عمل کول واجب دی، یعنی د مؤوّل حکم دا دے چہ د مجتهد په تاویل سره چه کومه معنی متعینه وی په هغے باندی عمل کول واجب دی دے احتمال سره چه دا معنیٰ غلطه وی، او نورے معنیٰ صحیح وی، حاصل دا چه مؤوّل ظنی دے قطعی نه دے په دے باندی عمل کول واجب دی، نو دے منکر ته کافر نشی وئیل کیدے،

**تشریح:-** مصنفؒ اوئیل چه د مؤوّل حکم دا دے چه د مجتهد په تاویل سره کومه معنی متعین شی نو په هغے معنی باندی عمل کول واجب دی، مگر دے احتمال سره چه دا معنیٰ غلطه وی، او نورے معنیٰ صحیح وی، ځکه چه مجتهد غلطی هم کوی او صحیح کیدے هم شی، حاصل دا چه مؤوّل ظنی وی قطعی نه وی هم دا وجه ده د دے منکر نه کافر کیږی، مگر په دے باندے عمل کول واجب دی،

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ وَتُبْ عَلَيْنَا اِنَّكَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى سَيِّدِ الْاَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِيْنَ وَعَلٰى اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ اَجْمَعِيْنَ بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ ٥

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

ثُمَّ شَرَعَ فِي التَّقْسِيْمِ الثَّانِي فَقَالَ وَاَمَّا الظَّاهِرُ فَاِسْمٌ لِكَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ لِلسَّامِعِ بِصِيْغَتِهٖ اَيْ لَا يَحْتَاجُ اِلَى الطَّلَبِ وَالتَّاَمُّلِ كَمَا فِي مُقَابِلَاتِهَا وَلَا يُزَادُ عَلَى الصِّيْغَةِ شَيْئٌ آخَرُ مِنَ السَّوْقِ وَنَحْوِهٖ كَمَا فِي النَّصِّ فَخَرَجَ هٰذَا كُلُّهٗ مِنْ قَوْلِهٖ بِصِيْغَتِهٖ لٰكِنْ يُشْتَرَطُ فِي هٰذَا كَوْنُ السَّامِعِ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ وَفِي اِزْدِيَادِ لَفْظِ الْكَلَامِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ هٰذَا التَّقْسِيْمَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْكَلَامِ كَالرَّابِعِ كَمَا اَنَّ الْاَوَّلَ وَالثَّالِثَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ وَالْمُرَادُ مِنَ الظُّهُوْرِ فِي قَوْلِهٖ مَا ظَهَرَ الظُّهُوْرُ اللُّغَوِيُّ فَلَا يَرِدُ اَنَّ هٰذَا تَعْرِيْفُ الشَّيْئِ بِنَفْسِهٖ.

ترجمه: بیا مصنف دوئم تقسیم شروع کړو نو وئے فرمائیل چه ظاهر دهغه کلام نوم دے. چه د دے مراد اوریدلو والا د پاره د هغے صیغے نه ظاهر یږی. یعنی د طلب او تأمل محتاج نږی. لکه څرنګه چه د هغے په مقابلاتو کښے محتاج وی. او په صیغه باندے د سوق وغیره زیاتے نشی کیدے. لکه څرنګه چه په نص کښے کیږی. پس دا تول خیزونه د مصنف په قول "بصیغته" سره خارج شو. لیکن د دے پاره کښے شرط داد ے. چه سامع به اهل زبان وی. او لفظ د "الکلام" زیات راوړلو سره دے خبرے طرف ته اشاره ده. چه دا تقسیم دهغه شی د قبیل نه دے. د کوم تعلق چه د څلورم تقسیم پشان کلام سره دے. لکه څنګه چه د رومبی او دریم تقسیم تعلق د کلمے سره دے. او د مصنف قول "ماظهر" کښے د ظهور نه مراد ظهور لغوی دے. لهٰذا دا اعتراض به نه وارد یږی چه دا" تعریف" تعریف الشئ بنفسه دے.

تشریح: الحمدلله په تقسیم اول کښے ذکر شوی څلور واړه قسمونه خاص، عام، مشترک، موول پوره په شرح وبسط سره په جلد اول کښے ذکر شول. اوس دالله. په توفیق سره د تقسیم ثانی څلور قسمونه بیان کولے شی. د دے وجه فرمائی چه په تقسیم ثانی کښے رومبے قسم "ظاهر" دے. ظاهر د هغے کلام نوم دے. د کوم په اوریدو سره چه اوریدونکی ته د هغے کلام مطلب معلوم شی. یعنی صرف د صیغے نه د کلام مراد سامع ته

ظاهر شی او سامع ته به مراد پوهیدلو د پاره د طلب او تأمل احتیاج نوی لکه په خفی، مشکل، مجمل کښې چه د طلب او تامل محتاج وی. لیکن شرط پکښې دا دے چه اهل زبان به وی. او په صیغه باندے سوق وغیره زیاتے به هم نشی کیدے څرنګه چه په نص کښې زیاتے کړے شوے دے. حاصل دا چه نص کښې داخبره ضروری ده. چه کلام د مراد بیانولو د پاره راوړلے شی. مګر په ظاهر کښې کلام د مراد بیان کولو د پاره نشی راوړلے کیدے بلکه مراد د نفس صیغه نه خود بخود واضح کیږی.

شارح نورالانوار ملاجیون فرمائیلی دی. چه نص مفسّر تولو قسمونه د مصنّف قول «و بصیغته» سره خارج شو. شارح وائی چه د ظاهر په تعریف کښې لفظ الکلام زیات راوړلو سره دے طرف ته اشاره کړے شوے ده. چه د دے تقسیم د څلورم تقسیم پشان کلام سره تعلق دے. لکه څرنګه چه د رومبی او دریم تقسیم تعلق د کلمے سره دے. او وجه ئے دا ده چه د تقسیم ثانی په ذریعه ظهور مراد وی او د تقسیم رابع په ذریعه مراد باندے اطلاع وی. او ظهور مراد او وقوف علی المراد دواړه د کلام نه وی. نو ځکه تقسیم ثانی او رابع د دواړو تعلق به کلام سره وی. او تقسیم اول د وضع په اعتبار سره دے. او وضع وائی لفظ لره د معنیٰ د پاره متعین کول. او تعین معنیٰ مفرد ده. او دریم تقسیم د لفظ د استعمال په اعتبار سره دے. او د لفظ استعمال هم معنی مفرد ده. نو په دے دواړو تقسیمونو کښې معنی مفرد ملحوظ ده. او معنی مفرد د کلمے وی نه د کلام. لهٰذا د تقسیم اول او ثالث دواړو تعلق د کلمے سره به وی نه د کلام سره «و والمراد من الظهور فی قوله الخ» نه دیو سوال جواب دے. سوال دا دے چه د ظاهر په تعریف کښې د ظهور لفظ ذکر کول تعریف الشیٔ بنفسه دے. یعنی چه کوم معرَّف (بفتح الـرّاء) دے هم هغه معرِّف (بکسرالـرّاء) دے. حالانکه تعریف الشی بنفسه ناجائز او باطل دے. او تعریف الشیٔ بنفسه ځکه باطل دے. چه د دے نه دور لازمیږی. او دور باطل دے. لهٰذا تعریف الشی بنفسه هم باطل دے. او تعریف الشیٔ بنفسه نه دور ځکه لازمیږی. چه دور وئیلے شی توقف الشی علی نفسه یعنی د شی په خپل ذات باندے موقوف کیدل دور دے. او معرَّف (بفتح الـرّاء) په معرِّف (بکسرالـرّاء)

بانندے موقوف دی۔ او دلته معرّف (بفتح الراء) هم ظاهر دے او معرّف (بکسرالراء) کښې هم د ظهور لفظ مذکور دے۔ نو په ظاهر باندے پوهیدل خپله د هغې په ذات یعنی ظهور باندے موقوف شو۔ او هم ددے نوم دور دے۔ بهرحال ثابته شوه چه د ظاهر په تعریف کښې لفظ د ظهور ذکر کیدو د وجے نه تعریف الشئ بنفسه یعنی د شی تعریف د خپل ذات نه کول لازمیږی۔ او تعریف الشئ بنفسه دور لری۔ تلزم دے او دور باطل دے۔ لهٰذا د ظاهر په تعریف کښې لفظ د ظهور ذکر کیدل هم باطل دی۔ ددے جواب دادے۔ چه معرّف (بفتح الراء) احکامی ظاهر دے۔ او معرّف (بکسرالراء) کښې چه کوم ظهور دے۔ د هغې نه مراد ظهور لغوی دے یعنی وضوح او انکشاف قرینه مراد دے۔ نو چه کله دا سے شوه نو په معرّف (بفتح الراء) او معرف (بکسرالراء) په دواړو کښې عینیت پاتے نشو۔ بلکه تفاسیر پکښې راغلو۔ او چه کله تفاسیر پیدا شو نو تعریف الشئ بنفسه یعنی د شی خپله د خپل ذات نه تعریف کول نه لازمیږی۔ او چه کله د شی خپله د خپل ذات نه تعریف کول لازم نشو۔ نو دور هم را لغے۔ او چه کله دور لازم نشو نو د ظاهر په تعریف کښې لفظ د ظهور ذکر کول باطل نشو۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِالَّذِيْ ظَهَرَ مِنْهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْقَطْعِ وَالْيَقِيْنِ حَتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالظَّاهِرِ لٰكِنَّ غَايَتَهٗ اَنَّهٗ مُحْتَمَلُ الْمَجَازِ وَهُوَ اِحْتِمَالٌ غَيْرُ نَاشٍ مِنْ دَلِيْلٍ فَلَا يُعْتَبَرُ۔

ترجمه، او د ظاهر حکم دادے چه د متکلم د کلام نه کومه معنی ظاهریږی په هغې باندے قطعی او یقینی طور سره عمل کول واجب دی۔ تر دے پورے چه په ظاهر سره د حدودو او کفاراتو اثبات هم صحیح دے۔ ځکه چه زیات نه زیات دا ویلے شی چه ظاهر د مجاز احتمال لری لیکن دا احتمال بلا دلیل پیدا شوے دے لهٰذا ددے اعتبار به نشی کیدے۔

تشریح؛ مصنف علیه الرحمة د ظاهر حکم بیان کولو سره فرمائیلی دی چه د ظاهر حکم دادے۔ چه ددے نه کوم مطلب ظاهر شی په هغې باندے قطعی او یقینی طور سره عمل کول واجب دی۔ د ظاهر حکم چونکه یقینی او

قطعی دے ۔ نو دے وجے نه ددے نه حدود او کفارات ثابتول هم صحیح دی ۔ کچرے د ظاهر حکم ظنی وی نو دے نه به بیا حدود او کفارات ثابتول صحیح نه وی ۔ ځکه چه د دلالو طیبه نه حدود او کفارات نشی ثابتیدے ۔ هاں زیات نه زیات دا وئیل کیدے شی چه ظاهر د مجاز احتمال لری ۔ لیکن دا احتمال دکوم دلیل نه ندے پیدا شوے نو ځکه ددے اعتبار به نشی کیدے ۔

وَأَمَّا النَّصُّ فَمَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ لِمَعْنًى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ لَا فِي نَفْسِ الصِّيغَةِ يَعْنِي يُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنًى لَمْ يُفْهَمْ مِنَ الظَّاهِرِ بِسَبَبِ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ سَاقَ ذٰلِكَ النَّظْمَ لِذٰلِكَ الْمَعْنٰى لَا بِمُجَرَّدِ فَهْمِهِ مِنَ الصِّيغَةِ وَالْمَشْهُورُ فِيمَا بَيْنَ الْقَوْمِ أَنَّ فِي النَّصِّ يُشْتَرَطُ السَّوْقُ وَفِي الظَّاهِرِ عَدَمُ السَّوْقِ فَيَكُونُ بَيْنَهُمَا مُبَايَنَةٌ فَإِذَا قِيلَ جَاءَنِي الْقَوْمُ كَانَ نَصًّا فِي مَجِيءِ الْقَوْمِ وَإِذَا قِيلَ رَأَيْتُ فُلَانًا حِينَ جَاءَنِي الْقَوْمُ كَانَ نَصًّا فِي الرُّؤْيَةِ ظَاهِرًا فِي مَجِيءِ الْقَوْمِ وَلٰكِنْ ذُكِرَ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ أَنَّ الظَّاهِرَ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يُشْتَرَطَ فِيهِ السَّوْقُ أَوْ لَا وَالنَّصُّ يُشْتَرَطُ فِيهِ السَّوْقُ أَلْبَتَّةَ وَهٰكَذَا حَالُ كُلِّ قِسْمٍ فَوْقَهُ مِنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ فَإِنَّ بَعْضَهُ أَوْلٰى مِنْ بَعْضٍ بِحَيْثُ يُوجَدُ الْأَدْنٰى فِي الْأَعْلٰى فَيَكُونُ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُطْلَقًا ۔

ترجمه : او نص هغه کلام دے کوم چه د ظاهر په نسبت ډیر واضح وی ۔ (مګر داوضاحت) د متکلم د طرف نه به د توضیح د معنی په سبب بهوی نه د نفس صیغے په سبب یعنی د نص به داسے معنی عقل ته راشی چه د ظاهر نه به پوهے ته نوی را غلے به دے سبب چه متکلم دے نظم لره دے معنی دپاره راوړے دے ۔ داسے نه چه هغه معنی صرف د صیغے نه پوهے ته راځی ۔ او په خلقو کښے دا خبره مشهوره ده ۔ چه په نص کښے سوق شرط دے ۔ او په ظاهر کښے عدم سوق شرط دے ۔ لهٰذا دے دواړو ترمینځه د تباین نسبت دے ۔ نو چه کله او وئیل شی "جاءنی القوم" نو دا کلام د قوم په راتګ کښے به نص واقع وی ۔ او چه کله او وئیل شی "رأیت فلانا حین جاءنی القوم" نو دا کلام په رؤیت کښے نص او مجیت د قوم کښے ظاهر واقع دے ۔ لیکن د متقدمینو عام کتابونو کښے هم دا مذکوره دی ۔ چه ظاهر د دے خبرے نه عام دے ۔ چه په دے کښے سوق شرط دے او که نه البته په نص کښے سوق شرط دے ۔ هم دا حال د هر هغه یو قسم دے کوم چه د نص نه هم اوچت دے یعنی مفسر او محکم ځکه چه پدے اقسامو کښے بعض د بعضو نه اولیٰ دی ۔ پدے طور

بانـدے چه ادنیٰ په اعلیٰ کښې موجود دے . نو د ظاهر او نص ترمینځه عموم و خصوص مطلق نسبت دے .

تشریح : د تقسیم ثانی دویم قسم نص دے . او نص هغه کلام دے چه په کوم کښې د ظاهر نه زیات وضاحت وی مګر دا وضاحت په دے وجه کیدے شی چه متکلم دے کلام لره دے معنی مفهوم دپاره راوړے وی . په نفس صیغه کښې هیڅ وضاحت نشته شارح هم ددے تشریح کوی او فرمائی چه نص نه داسے معنے پوهے ته راځی چه کوم د ظاهرے معنو نه پوهے ته نوی راغلے دے وجه داده چه متکلم دا نص د معنے دپاره راوړے دے نه په دے لحاظ چه دا معنی صرف د صیغه نه عقل ته راځی . شارح د ظاهر او نص ترمینځه نسبت بیانوی نو وئے فرمائیل چه په متاخرینو علماؤ کښې دا خبره مشهوره چه د ظاهر او نص ترمینځه د تباین نسبت موجود دے . په دے اعتبار سره چه په نص کښې سوق شرط دے . او په ظاهر کښې عدم سوق شرط دے . یعنی په نص کښې دا خبره شرط ده . چه متکلم کلام هغه معنی لره راوړے دے . په کومه معنیٰ کښې چه کلام نص دے . او په ظاهر کښې دا خبره شرط ده . چه متکلم کلام د هغه معنی دپاره نه دے راوړے په کومه معنی کښې چه دے کلام ته ظاهر ویلے شوے دے .

نو هر کله چه "جاءنی القوم " او ویلے شی . نو دا کلام به د قوم په راتګ کښې دبیان کولو په سلسله کښې نص واقع کیږی . ځکه چه دا کلام هم دے . مقصد بیانولو دپاره راوړلے شوے دے . او چه کله "رأیت فلانا حین جاءنی القوم " او ویلے شی . نو دا کلام د فلانی په رویتے کښې نص او د قوم د راتګ په سلسله کښې ظاهر واقع کیږی . ځکه چه دے کلام نه د متکلم مقصود د فلانی لیدل ( رویت ) بیانول دی . نه د قوم راتګ نو دا کلام د فلانی د رویت د بیان دپاره راوړلے شوے دے . او د قوم راتګ ( آمد ) دپاره نه دے راوړلے شوے بلکه د قوم راتګ خود بخود د کلام نه ظاهر یږی نو ځکه دا کلام د فلانی په رویت کښې نص او د قوم په راتګ ( آمد ) کښې ظاهر واقع کیږی . بهرحال هر کله چه په نص کښې سوق شرط دے . او په ظاهر کښې عدم سوق شرط دے . نو د دواړو ترمینځه به د تباین نسبت وی . مګر د عامو متقدمینو په کتابونو کښې ذکر دی چه د دے دواړو ترمینځه د عموم و خصوص مطلق نسبت دے . یعنی ظاهر عام مطلق دے په دے

اعتبار سره چه ظاهر د دے خبرے نه عام دے. چه په د ئیکښے سوق وی یا نوی او نص خاص مطلق دے. په دے اعتبار سره چه په د ئیکښے د سوق موجودیدل شرط دی. نو کوم کلام چه نص واقع شی نو هغه خو ظاهر کیدے شی. مګر کوم کلام چه ظاهر واقع شی د هغے د پاره نص کیدل ضروری نه دی. هم داحال د هر یو اوچت قسم والا دے. یعنی هر یو اوچت قسم د لاندے قسم نه خاص دے. مثلاً د نص نه اوچت مفسر دے. او د مفسر نه اوچت محکم دے. نو مفسر د نص نه خاص دے په دے اعتبار سره چه نص د دے خبرے نه عام دے. چه په د ئیکښے د تاویل او تخصیص احتمال وی یا نوی. مګر په مفسر کښے د تاویل او تخصیص د احتمال نه کیدلو شرط دے نو په دے اعتبار سره به نص عام مطلق او مفسر به خاص مطلق وی. او محکم د مفسر نه خاص دے. په دے اعتبار سره چه نص دے خبرے نه عام دے چه هغه د نسخ احتمال نه کیدلو نه لری او په محکم کښے د تاویل او تخصیص او نسخ احتمال نه کید و شرط دے. نو په دے اعتبار سره به مفسر عام مطلق او محکم به خاص مطلق وی. بهرحال د متقدمینو په نزد حرنګه چه د ظاهر او نص ترمینځه عموم وخصوص مطلق دے همدغه رنګه د نص او مفسر ترمینځه او د مفسر او محکم ترمینځه د عموم وخصوص مطلق نسبت دے. په دے څلور قسمونو کښے بعض د بعضو نه اولیٰ او اعلیٰ دی. او ادنیٰ په اعلیٰ کښے موجود وی نو حکه ظاهر به نص کښے نص به مفسر کښے او مفسر به محکم کښے به موجود وی.

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِمَا وَضَحَ عَلَى احْتِمَالِ تَاوِيْلٍ هُوَ فِيْ حَيِّزِ الْمَجَازِ اَيْ حُكْمُ النَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ وَضَحَ مِنْهُ مَعَ احْتِمَالِ تَاوِيْلٍ كَانَ فِيْ مَعْنَى الْمَجَازِ وَهٰذَا التَّاوِيْلُ قَدْ يَكُوْنُ فِيْ ضِمْنِ التَّخْصِيْصِ بِاَنْ يَّكُوْنَ عَامًّا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ وَقَدْ يَكُوْنُ فِيْ ضِمْنِ غَيْرِهٖ بِاَنْ يَّكُوْنَ حَقِيْقَةً تَحْتَمِلُ الْمَجَازَ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى اَنْ يُّقَدَّرَ عَلَى احْتِمَالِ تَاوِيْلٍ اَوْ تَخْصِيْصٍ كَمَا ذَكَرَهٗ غَيْرُهٗ وَلَمَّا احْتَمَلَ هٰذَا الْاِحْتِمَالَ النَّصُّ كَانَ الظَّاهِرُ الَّذِيْ هُوَ دُوْنَهٗ اَوْلٰى بِاَنْ يَّحْتَمِلَهٗ وَلٰكِنَّ مِثْلَ هٰذِهِ الْاِحْتِمَالَاتِ لَا تَضُرُّ بِالْقَطْعِيَّةِ

ترجمه : او د دے نص حکم په هغه معنیٰ باندے عمل کول واجب دی کوم معنیٰ چه د هغے نه واضحه شی. یعنی د نص حکم په هغه معنیٰ باندے عمل کول واجب دی کوم معنیٰ چه د هغے نه واضحه وی. د دے سره سره د مجاز په ضمن کښے د تاویل احتمال هم لری او د ا

تاویل کله د تخصیص په ضمن کښے وی۔ په دے طور چه نص عام وی د تخصیص احتمال لری۔ اوکله به د غیر تخصیص په ضمن کښے ی په دے اعتبار چه نص حقیقت وی او د مجاز احتمال لری نو د" علی احتمال تاویل او تخصیص" وئیلو څه ضرورت نشته دے ځکه چه د هغه نه علاوه نور ذکر کړی دی۔ او چه کله نص دا احتمال لری نو ظاهر کوم چه د ده (نص) نه په لاندے مرتبه کښے دے بدرجه اولی به د دے احتمال لری لیکن دا سے احتمالات د قطعی کیدلو د پاره نقصان والا نه دی۔

تشریح: مصنف منار فرمائی چه د نص حکم دادے چه کومه معنی د نص نه واضح وی۔ په هغے باندے عمل کول واجب دی۔ لیکن د مجاز په ضمن کښے به د تاویل احتمال باقی پاتے کیږی۔ مطلب دادے چه نص نه کومه معنی ثابته او واضحه شی۔ په هغے باندے عمل واجب شی۔ مګر په دے کښے د تاویل احتمال باقی پاتے کیږی۔ پدے اعتبار سره که چرته نص عام وی۔ نو هغه د تخصیص احتمال لری او که چرته خاص وی نو په دے کښے بیا د مجاز احتمال وی۔

"وهذا التاویل قد یکون الخ" نه د یو سوال جواب دے۔ سوال دادے چه نص که چرته عام وی نو په دے کښے به د تخصیص احتمال وی۔ او که چرته غیر عام یعنی خاص وی نو په د یکښے به د تاویل یعنی د مجاز احتمال وی۔ ځکه چه مخکښے سطرونه کښے ذکر شوی دی۔ نو هر کله چه دا دواړه احتمالونه موجود وی نو د منار مصنف لره دا سے وئیل پکار دی۔ علی احتمال تاویل او تخصیص ځکه چه نورو علماؤ هم دا سے ذکر کړے دے۔ یعنی د لفظ تاویل نه پس لفظ د تخصیص هم ذکر کول پکار دی۔ د دے جواب دادے۔ چه لفظ د تاویل او تخصیص او مجاز دواړو ته شامل دے۔ په دے طور چه تاویل نوم دے د ظاهر د ظاهر نه خلاف ظاهر طرف ته د راګرځولو۔ او دا اړول خوا که د تخصیص په ذریعه وی یا د مجاز په ذریعه وی۔ نو ثابته شوه چه لفظ د تاویل تخصیص او مجاز دواړو ته شامل دے او چه هر کله لفظ د تاویل تخصیص ته شامل دے نو په متن کښے د تاویل نه پس د تخصیص ذکر کولو ته څه خاص ضرورت نشته دے۔

صاحب د نور الانوار وائی چه نص کوم چه د ظاهر په نسبت اقوی او اعلیٰ دے کله چه هغه د تاویل احتمال لری نو ظاهر چه په مرتبه کښے د نص نه کمتر دے نو هغه

به بدرجه اولیٰ دا احتمال لری.

لیکن اوس دا سوال دے چه کله نص او ظاهر دواړه د تاویل احتمال لري نو بیا دا دواړه ظني کیدل پکار دی. ځکه چه کوم کلام د تاویل احتمال لري نو هغه ظني (مفید د پاره د ظن) وی. حالانکه دواړه قطعي (مفید د پاره د یقین) دی. د دے جواب دا دے. چه مذکوره احتمال بغیر د دلیل شرعي نه پیدا کیږی. او کوم احتمال چه بغیر د دلیل شرعي نه پیدا شوے دی. نو د قطعیت د پاره مضر نوی. یعنی د هغے د وجے نه کلام نه ظني کیږی. لهٰذا نص او ظاهر هم د دے قسمه احتمالا تو د وجے نه نه ظني کیږی. بلکه حسب سابق قطعي او یقیني پاتے کیږی.

وَأَمَّا الْمُفَسَّرُ فَمَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى النَّصِّ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَبْقٰى مَعَهٗ احْتِمَالُ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ سَوَاءٌ انْقَطَعَ ذٰلِكَ الْاِحْتِمَالُ بِبَيَانِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاَنْ كَانَ مُجْمَلًا فَلَحِقَهٗ بَيَانٌ قَاطِعٌ بِفِعْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوْ بِقَوْلِهٖ فَصَارَ مُفَسَّرًا اَوْ بِاِيْرَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَلِمَةً زَائِدَةً يَنْسُدُّ بِهَا بَابُ التَّخْصِيْصِ وَالتَّاوِيْلِ كَمَا سَيَاْتِيْ.

ترجمه: او مفسر هغه کلام دے چه پکښے د نص نه زیات وضاحت وی په داسے طریقه باندے چه د هغے سره د تاویل او تخصیص احتمال باقی نه پاتے کیږی. برابره خبره ده چه دا احتمال د رسول الله صلی الله علیه وسلم د بیان نه منقطع وی په دے اعتبار سره چه کلام مجمل وی بیا د هغے سره د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم فعل یا قول سره کوم قطعي بیان لاحق شي نو هغه کلام مفسر شو یا (هغه احتمال) د الله تعالیٰ کومه داسے کلمه زائد راوړو سره منقطع وی چه د هغے نه د تخصیص او تاویل دروازه بندیږی لکه څرنګه زر به راشي.

تشریح: مصنّف د مفسر تعریف کولو سره وفرمائیل چه مفسر هغه کلام دے چه په هغه د نص نه دومره اندازه باندے زیات وضاحت وی. چه پکښے د تاویل او تخصیص احتمال باقی پاتے نشي دغه احتمال که خو د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم بیان سره منقطع شوے وی. په دے اعتبار سره چه دا کلام مخکښے مجمل دو. بیا د رسول الله صلی الله علیه وسلم د فعل یا قول د وجے نه کوم قطعي لاحق شو. یعنی د رسول الله صلی الله علیه وسلم په فعل سره د هغے وضاحت شوے وی یا د قول نه ئے وضاحت شوے وی. او د دے وضاحت نه پس هغه کلام مجمل نه پاتے کیږی بلکه مفسر به شي.

یعنی په دے کښے به د تاویل و تخصیص احتمال منقطع شی۔ او کله دا احتمال د الله تعالیٰ کوم داسے زائد کلے راوړلو سره منقطع کیږی۔ چه د هغے نه د تاویل او تخصیص دروازه بندیږی۔ چه د دے مثال آئنده راځی۔

وَحُكْمُهٗ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ عَلٰى اِحْتِمَالِ النَّسْخِ اَیْ حُكْمُ الْمُفَسَّرِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مَعَ اِحْتِمَالِ اَنْ یَّصِیْرَ مَنْسُوْخًا وَهٰذَا فِیْ زَمَنِ النَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ فَاَمَّا فِیْمَا بَعْدَهٗ فَكُلُّ الْقُرْاٰنِ مُحْكَمٌ لَا یَحْتَمِلُ النَّسْخَ۔

ترجمه: او د مفسر حکم د نسخ د احتمال سره پدے باندے عمل کول واجب دی۔

یعنی د مفسر حکم په دے باندے عمل کول واجب دی۔ د دے احتمال سره چه منسوخ شی او دا د نسخ احتمال د رسول الله صلی الله علیه وسلم په زمانه کښے وو۔ بیا د هغه پس ټول قرآن محکم شو د نسخ احتمال نه ساتی۔

تشریح: د مفسر حکم دا دے۔ چه قطعی طور باندے پدے باندے عمل کول واجب دی۔ مګر د دے احتمال سره چه دا منسوخ کیدے هم شی۔ یعنی په مفسر کښے د تاویل او تخصیص احتمال اګرچه باقی نشته لیکن د منسوخ کیدو احتمال پکښے باقی پاتے کیږی۔

شارح د نور الانوار ملاجیون فرمائی۔ چه د نسخ دا احتمال د رسول الله صلی الله علیه وسلم عهد مبارک پورے خوو۔ د هغے نه پس ټول قرآن محکم او ناقابل نسخ شو۔ ځکه چه قرآن د وحی په ذریعه نازل شوے دے۔ او وحی لره د وحی په ذریعه باندے منسوخ کولے شی۔ د غیر وحی په ذریعه نشی منسوخ کیدے۔ او د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم د وفات نه روستو د منسوخ کیدو احتمال هم باقی پاتے نشو۔ دا داسے هم وئیلے شی۔ چه قرآن په قرآن سره منسوخ کیږی یا حدیث سره۔ او د نبی علیه السلام د وفات نه روستو نه د نزول قرآن امکان شته او نه د بیان حدیث نو چه د دواړو امکان نشته دے۔ نو د رسول الله صلی الله علیه وسلم د وفات نه روستو د قرآن د منسوخ کیدو امکان هم پاتے نشو۔

وَاَمَّا الْمُحْكَمُ فَمَا اُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ عَنْ اِحْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِیْلِ تَعْدِیَةٌ عَنْ هٰهُنَا بِتَضْمِیْنِ مَعْنَی الْاِمْتِنَاعِ اَیْ اُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ حَالَ كَوْنِهٖ مُمْتَنِعًا عَنْ اِحْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِیْلِ سَوَاءٌ

كَانَ انْقِطَاعُ اِحْتِمَالِ النَّسْخِ لِمَعْنًى فِي ذَاتِهِ كَآيَاتِ التَّوْحِيْدِ وَيُسَمّٰى مُحْكَمًا لِعَيْنِهٖ اَوْ بِوَفَاتِهِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمْ وَيُسَمّٰى مُحْكَمًا لِغَيْرِهٖ وَلَمْ يَذْكُرْ فِي تَعْرِيْفِهٖ لَفْظَ ازْدَادَ كَمَا ذَكَرَ فِيْمَا سَبَقَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ الْمُحْكَمَ مَا ازْدَادَهُ وُضُوْحًا عَلَى الْمُفَسَّرِ بِشَيْءٍ وَاِنَّمَا ازْدَادَ عَلَيْهِ بِقُوَّةٍ فِيْهِ وَهُوَ عَدَمُ اِحْتِمَالِ النَّسْخِ فَمَرَاتِبُ الظُّهُوْرِ قَدْ تَمَّتْ عَلَى الْمُفَسَّرِ.

ترجمه : او محکم هغه کلام دے . چه مراد ئے قوی او مضبوط وی . او د نسخ او بدليدو احتمال نه لری . دلته (احکام لره) د عن سره د متعدی کيدل د امتناع معنے سره د تضمين دوجے نه دے . يعنی محکم هغه کلام دے چه د معنے مراد قوی او مضبوط وی . په حال کښے چه دهٔ لره د نسخ او د تبديلۍ احتمال (انقطاع) نه حصار کړے شوے دے . د احتمال نسخ برابره خبره ده د هغے د ذاتی معنی دوجے نه وی . لکه د توحيد آيا تونه او آيات صفات . دا په محکم لعينه سره موسوم کړے شوے دے . يا د رسول اکرم صلی الله عليه وسلم د وفات دوجے نه وی . د يته محکم لغيره وئيلے شی . مصنف د محکم په تعريف کښے لفظ د "ازداد" ذکر نه کړو حُرنګه چه په سابق ذکر کړے دے . دا په دے خبره تنبيه کوی چه په محکم کښے په مفسر باندے د هٔه څيز سره په وضاحت کښے زيا تے نشته دے . البته محکم کښے په مفسر باندے د قوت زيا تے دے . او دا قوت عدم احتمال نسخ دے . نو د ظهور مراتب به په مفسر پوره وی .

تشريح : د محکم د تعريف نه رو ښه دا خبره ذهن نشين کول پکار دی چه د احکام صله عن نه راځی . هاں که چرته احکام د امتناع (حصار ول) معنی ته متضمن وی نو بيا د اد عن سره متعدی کيدے شی . يعنی د عن صله ذکر کولے شی . نو دلته هم احکام د عن سره متعدی دے . نو دا به هم د امتناع معنے سره متضمن وی . او د محکم تعريف به دا شی . محکم هغه کلام دے . چه د هغے مراد او مطلب ډير زيات قوی او مضبوط وی او هرګز چه د يکښے د نسخ او تبديل احتمال نه وی . يعنی د نسخ او تبديل د احتمال نه دا کلام بند کړے شوے وی . بيا د احتمال نسخ د منقطع کيدو دوه صورتونه دی .

(۱) دا چه د کلام د ذاتی معنی دوجے نه د نسخ احتمال منقطع شوے وی لکه د توحيد او صفاتو نه آيا تونه . ځکه چه توحيد باری او صفات باری داسے څيزونه دی چه نه منسوخ شوی دی او نه به منسوخ شی . لهٰذا په دے باندے دلالت کونکو والا

کلام د ذاتی معنی د وجے نه د منسوخ کیدو احتمال نه ساتی۔

(۲) داچه د رسول الله صلی الله علیه وسلم د وفات د وجے نه د نسخ احتمال منقطع شوے۔ ځکه چه قرآن په قرآن سره منسوخ کیدے شی۔ یا حدیث رسول سره او نبی علیه السلام د وفات نه روستو نه نزول قرآن شته او نه حدوث حدیث۔ یعنی د نبی اکرم صلی الله علیه وسلم د وفات نه روستو نه د قرآن نازلیدو امکان شته دے او نه د نبی علیه السلام د حدیثونو بیان کولو امکان شته۔ هرکله چه دواړه امکانات نشته دے۔ نو د قرآن د منسوخ کیدو امکان هم نشته دے بهرحال د رسول الله صلی الله علیه وسلم د وفات د وجے نه هم د نسخ احتمال منقطع شو۔ په ړومبی صورت کښے محکم ته محکم لعینه وئیلے شی۔ او په دویم صورت کښے محکم لغیره وئیلے شی۔

صاحب د نورالانوار ملاجیون فرمائیلی دی چه مصنف د منار چه څرنګه د نص او مفسر په تعریف کښے لفظ د "ازداد" ذکر کړے دے۔ د محکم په تعریف کښے نه دے ذکر کړے حالانکه صاحب د توضیح او نورو حضراتو د محکم په تعریف کښے لفظ د "ازداد" ذکر کړے دے۔ وجه ئے داده چه د ظاهر په مقابله په نص کښے وضاحت ډیروی نو ځکه ئے د نص په تعریف کښے "فما ازداد وضوحًا علی الظاهر" وئیلی دی۔ او د نص په نسبت په مفسر کښے وضاحت ډیر دے۔ نو ځکه ئے د مفسر په تعریف کښے "فما ازداد وضوحًا علی النص" وئیلے شوی دی۔ لیکن په محکم کښے د مفسر په نسبت وضاحت زیات نه دے۔ بلکه د ظهور او وضاحت مراتب په مفسر باندے پوره کیږی۔ نو ځکه د محکم په تعریف په موقع باندے "ازدادو" لفظ ذکر نکړو البته د مفسر په مقابله کښے محکم ډیر قوی وی ځکه چه مفسر د نسخ احتمال ساتی او محکم د نسخ احتمال نه ساتی۔ او داخبره ظاهره ده چه کوم کلام د نسخ احتمال نه ساتی هغه ډیر قوی وی۔ په نسبت د هغه کلام نه چه کوم کلام د نسخ احتمال ساتی۔

مِثَالُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبٰوا نَصٌّ فِي بَيَانِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الْكُفَّارَ كَانُوا يَعْتَقِدُونَ حِلَّ الرِّبٰوا حَتّٰى شَبَّهُوا الْبَيْعَ بِهِ فَقَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا فَرَدَّ اللهُ عَلَيْهِمْ وَقَالَ كَيْفَ يَكُونُ ذٰلِكَ وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا وَمِثَالُهُ الْمَذْكُورُ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبَاعَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي إِبَاحَةِ النِّكَاحِ نَصٌّ فِي الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ كَمَا سَيَأْتِي۔

ترجمه : بیا مصنف رحمه الله د دے څلورو قسمونو مثالونه بیانول شروع کړل نو وئے فرمائیل لکه څرنګه چه د باری تعالیٰ قول دے ۔ احل الله البیع وحرم الربوا ، دا د ظاهر او نص مثال دے ځکه چه دا د بیع په حلالیدو او د ربا په حرامیدو په حق کښې ظاهر دے او د بیع او د ربا ترمینځه فرق ظاهرولو په باره کښې نص دے ۔ ځکه چه کفارو به د ربا د حلت اعتقاد ساتلو تر دے چه هغوی د بیع د ربا سره تشبیه ورکړے ده۔ نو دی وجه هغوی ویل "انما البیع مثل الربوا" ، نو الله تعالیٰ په هغوئ رد او فرمائیلو او دا ئے او وئیل چه دا څنګه کیدے شی؟ حالانکه الله تعالیٰ بیع حلال او ربا (سود) حرام کړے دے ۔ او د هغے مثال کوم چه په عامو کتابونو کښې مذکور دے ۔ د باری تعالیٰ دا قول " فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث وباع " دے ۔ ځکه چه دا قول د نکاح په اباحت کښې ظاهر او د عدد په بیان کښې نص دے ۔ ځکه چه دا کلام هم د دے د پاره راوړلے شوے دے۔

تشریح : صاحب د نورالانوار ملاجیون رحمه الله وو فرمائیل چه مصنف رحمه الله ظاهر، نص، مفسر او محکم تعریفونه او احکام بیان کړه اوس د هغے مثالونه بیانوی. نو وئے وئیل چه د باری تعالیٰ قول " احل الله البیع وحرم الربوا " (الله بیع حلال او سود ئے حرام کړے دے.) د ظاهر او نص دواړو مثال دے ۔ په دے طور سره چه په دے آیت کښې د بیع حلت او د ربا (سود) حرمت د نفس صیغے او نفس کلام نه واضح دے ۔ نو ځکه دا آیت به د بیع د حلت او د ربا د حرمت په بیان کښې ظاهر وی ۔ او د دے آیت لره د بیع او ربا ترمینځه د فرق بیانولو د پاره راوړلے شوے دے ۔ د دے جواب دا دے ۔ چه د کفارو عقیده دا وه چه سود حلال دے ۔ او په دے عقیده کښې هغوئ دومره غلو کړے وه چه ربا ئے اصل وګرځوله او بیع لره ئے د ربا سره تشبیه ورکړه او وئے وئیل " انما البیع مثل الربوا " ( بیع خو د ربا پشان دے ) نو د دے رد کولو د پاره الله تعالیٰ په جواب کښې او فرمائیل چه دا څنګه کیدے شی چه بیع د ربا پشان ده حالانکه الله تعالیٰ بیع حلال کړے ده او ربا ئے حرام کړے ده۔ نو ثابته شوه چه دا آیت د بیع او ربا ترمینځه د فرق ظاهرولو د پاره راوړلے شوے دے ۔

شارح رحمه الله د نورالانوار ملاجیون رحمه الله فرمائی چه د ظاهر او نص مثال په عام کتابونو کښې د باری تعالیٰ دا قول مذکور دے " فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث وباع "

ځکه چه دا آیت د نکاح په مباح کیدلو کښې ظاهر دے. ځکه چه "فانکحوا" صیغه د امر د وجوب دپاره نه ده. او د امر په درجو کښې ادنیٰ د اباحت ده. لهٰذا به د امر صیغه د اباحت دپاره وی او د نکاح مباح کیدل به ثابت شی. او دا آیت د مثنیٰ وثلث ورباع په قرینے سره د بیان عدد په سلسله کښې نص دے. ځکه چه دا آیت د بیان عدد دپاره راوړے شوے دے. ځکه چه کله امر په یو داسے شی باندے وارد شوے دے. چه په یو قید سره مقید وی. او امر د وجوب دپاره نه وی نو د هغے قید ثابتول مقصود وی. لکه په حدیث کښې "بیعوا سواء بسواء" راغلے دے. نو دلته هم امر د سواء بسواء قید سره مقید دے. نو ځکه دلته د بیع اباحت یا وجوب بیانول مقصود نه دی بلکه قید یعنی برابر برابر خرڅولو سره ثابتول مقصود دی نو هم دا شان آیت "فانکحوا" کښې هم د نکاح اباحت یا وجوب لره بیانول مقصود ندی بلکه قید د دوو، دریو، څلورو عدد ثابتول مقصود دی. بهرحال ثابته شوه چه آیت "فانکحوا ما طاب الایه" د نکاح مباح کیدلو په سلسله کښې ظاهر او د بیان عدد په باره کښې نص دے.

وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّآ اِبْلِيْسَ مِثَالٌ لِلْمُفَسَّرِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ فَسَجَدَ ظَاهِرٌ فِيْ سُجُوْدِ الْمَلٰٓئِكَةِ نَصٌّ فِيْ تَعْظِيْمِ اٰدَمَ لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ اَيْ سُجُوْدَ بَعْضِ الْمَلٰٓئِكَةِ بِاَنْ يَّكُوْنَ الْمَلٰٓئِكَةُ عَامًّا مَخْصُوْصَ الْبَعْضِ وَيَحْتَمِلُ التَّاوِيْلَ بِاَنْ سَجَدُوْا مُتَفَرِّقِيْنَ اَوْ مُجْتَمِعِيْنَ فَانْقَطَعَ اِحْتِمَالُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِهٖ كُلُّهُمْ وَاِحْتِمَالُ التَّاوِيْلِ بِقَوْلِهٖ اَجْمَعُوْنَ فَصَارَ مُفَسَّرًا.

ترجمه: او د باری تعالیٰ قول "فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس" د مفسر مثال دے. ځکه چه د باری تعالیٰ قول "فسجد" د سجود ملائکه په باره کښې ظاهر دے (او) د آدم علیه السلام د تعظیم په باره کښې نص دے. لیکن د تخصیص یعنی د بعضے ملائکو د سجدو احتمال لری په دے طور سره چه ملائکه عام مخصوص البعض وی. او د تاویل احتمال هم لری په دی طور چه ملائکو جدا جدا سجده کړے ده یا یو ځائے نو د تخصیص احتمال د باری تعالیٰ قول "کلهم" سره او د تاویل احتمال د باری تعالیٰ قول "اجمعون" سره منقطع شو. او دا کلام مفسر شو.

تشریح: صاحب المنار فرمائیلی دی. چه آیت "فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس" د مفسر مثال دے. تفصیل د دے دا دے. چه لفظ د "فسجد" د

ملائکو علیهم السلام د سجدے په باره کښے ظاهر دے. ځکه چه دا لفظ د خپلے صیغے په اعتبار سره په سجود ملائکه دلالت کوی. او د آدم د تعظیم په بیان کښے نص دے. ځکه چه دا کلام د آدم علیه السلام د تعظیم د بیان کولو د پاره راوړے شوے دے. لیکن دا کلام د تخصیص او تاویل دواړو احتمال لری د تخصیص احتمال خو پدے طور باندے چه فسجد الملائکة کښے ملائکه اگرچه عام ده او ټولو فرشتو ته شامل ده. لیکن دا احتمال دے چه سجده بعضے فرشتو به کړے وی ټولو به نه وی کړی. لهٰذا پدے صورت کښے ملائکه به عام مخصوص البعض وی او د تاویل احتمال پدے طور ساقی چه معلومه نه ده چه فرشتو جُدا جُدا سجده کړے ده یا یو ځائے ئے سجده کړے ده. یعنی په یو ځلے باندے هم د سجدے کولو تاویل کیدے شی. بهرحال پدے کلام کښے یعنی "سجد الملائکه" کښے د تخصیص او تاویل دواړو احتمال دے. لیکن کله چه د "الملائکه" نه پس لفظ د "کلهم" زیات کړے شو. نو د تخصیص احتمال منقطع شو. او دا ثابته شوه چه سجده ټولو فرشتو کړے ده. او چه کله لفظ د "اجمعون" زیات کړے شو نو د جدا جدا سجده کولو تاویل احتمال ختم شو او دا ثابته شوه چه ټولو فرشتو په یو ځائے سجده کړے ده. او چه کله لفظ د "کلهم" او "اجمعون" نه د تاویل او تخصیص دواړو احتمال منقطع شو نو دا کلام مفسر شو

وَلَا يُقَالُ اِنَّهٗ يَبْقٰى اِحْتِمَالُ كَوْنِهِمْ مُتَحَلِّقِيْنَ اَوْ مُتَصَفِّفِيْنَ لِاَنَّهٗ لَا يَضُرُّ فِيْ بَيَانِ التَّعْظِيْمِ عَلٰى اَنَّا لَا نَدَّعِيْ اَنَّهٗ مُفَسَّرٌ مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ بَلْ مِنْ بَعْضِهَا وَكَذَا لَا يُقَالُ اِنَّهُ اسْتُثْنِيَ فِيْهِ فَكَيْفَ يَصِيْرُ مُفَسَّرًا لِاَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ لَيْسَ مِنْ قَبِيْلِ التَّخْصِيْصِ وَلَا مُضِرًّا لِكَوْنِ الْكَلَامِ مُفَسَّرًا عَلٰى اَنَّهٗ اِسْتِثْنَاءٌ مُنْقَطِعٌ اَوْ مَبْنِيٌّ عَلَى التَّغْلِيْبِ وَكَذَا لَا يُقَالُ اَنَّهٗ خَبَرٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ مِثَالًا لِلْمُحْكَمِ لِاَنَّ اَصْلَ هٰذَا الْكَلَامِ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلنَّسْخِ وَاِنَّمَا ارْتَفَعَ هٰذَا الْاِحْتِمَالُ بِعَارِضِ كَوْنِهٖ خَبَرًا فَلَا ضَيْرَ فِيْهِ وَلِهٰذَا قَالَ فِي التَّوْضِيْحِ اِنَّ الْاَوْلٰى فِيْ مِثَالِ الْمُفَسَّرِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً لِاَنَّهٗ مِنْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ فَاِنَّهٗ مِنَ الْاَخْبَارِ وَالْقَصَصِ.

ترجمه: ولا یقال انه یبقی احتمال الخ. او دا اعتراض دے نه کړے شی چه دا احتمال خو باقی دے چه فرشتے د حلقه بندئ په صورت کښے وے یا د صف بندی په صورت کښے ځکه چه دا احتمال د تعظیم په بیان کښے مضر نه دے. علاوه ددے نه مونږ ددے خبرے دعوی نکوو چه کلام د ټولو وجونه مفسر دے. بلکه د بعضے وجونه مفسر دے

او همدا رنګے دا هم نشي وئیلے چه پدے کلام کښے استثناء کړے شوے ده. لهذا دا به څرنګه مفسر وي. ځکه چه استثناء د تخصیص د قبیل نه نده او نه کلام د مفسر کیدو د پاره مضر وے. علاوه د دے نه چه دا استثناء منقطع ده. یا په تغلیب مبني ده. همدا رنګے دا هم نشي وئیلے چه دا کلام خبر دے د نسخ احتمال نه لري نو مناسب داده چه دا کلام دِ د محکم مثال وي ځکه چه د دے کلام اصل د نسخ احتمال لري او دا احتمال د دے د خبر کیدلو د عارض د وجے نه اوچت کړے شوے دے. لهٰذا پدے کښے هیڅ حرج نشته دے. د دے وجے نه په توضیح کښې وئیل شوي دي. چه د مفسر په مثال کښے د ښو لو نه بهتر د باري تعالیٰ دا قول ,, قاتلوا المشرکین کافة " دے ځکه چه دا کلام د احکام شرع د قبیل نه دے. په خلاف د باري تعالیٰ قول د" فسجد الملائکه " ځکه چه دا قول د اخبار او قصص د قبیل نه دے.

تشریح : پدے عبارت کښے شارح علیه الرحمة د مفسر په مثال مذکور باندے څو اعتراضونه او د هغے جوابونه نقل کړي. رومبے اعتراض دا دے چه د مثال مذکور په باره کښے دا وئیل چه د لفظ ,, اجمعون " نه د تاویل احتمال منقطع شو. او دا کلام مفسر شو. غلط دي. ځکه چه لفظ د اجمعون زیاتولو باوجود دا احتمال تر اوسه پورے باقي دے چه ملائکو علیهم السلام حلقه جوړه کړه سجده ئے اوکړه یا ئے صف جوړ کړو سجده ئے کړے وه دا احتمال نه خو د لفظ ,, اجمعون" سره مرتفع شوے دے. او نه د لفظ کلهم سره. او چه هر کله دا احتمال باقي دے نو مذکوره کلام د مفسر مثال څرنګه کیدے شي. د دے جواب داد ے چه معترض چه په خپل اعتراض کښے کوم احتمال ذکر کړے دے. هغه احتمال د دے کلام د مفسر کیدلو منافي ندے. ځکه چه د مفسر کیدو منافي هغه احتمال وي کوم احتمال چه د هغه مقصد منافي وي. کوم مقصد د پاره چه کلام راوړے شوے دے. حالانکه دلته د دے کلام مقصد د آدم علیه السلام تعظیم بیانول دي. او د آدم علیه السلام تعظیم په هرصورت کښے موجود دے. برابره خبره ده که ملائکو حلقه جوړه کړي وي سجده ئے کړے وي یا ئے صف کړے وي. نو چه په دواړو صورتونو کښے د آدم علیه السلام تعظیم موجود دے. نو دا احتمال د تعظیم آدم علیه السلام په بیان کښے مضر نشو او چه کله دا احتمال د تعظیم آدمؑ بیان د پاره مضر (نقصان ده) ندے نو دا احتمال به د هغے مقصد هم منافي نوي کوم مقصد د پاره چه کلام راوړے شوے دے. نو دا احتمال مذکوره د کلام په مفسر کیدلو باندے بدهم منافي وي

اوچه هرکله دا احتمال مذکوره د کلام په مفسر کیدلو منافی نه دے نو دے احتمال باوجود دا مذکوره کلام به مفسر وی او دا کلام د مفسر په مثال کښے ذکر کول صحیح دی۔

دویم جواب دا دے چه مونږ دا دے خبرے مدعیان هرګز نه یو چه مذکوره کلام یعنی " فسجد الملائکة الایة " په هر اعتبار سره مفسر دے بعض په بعض اعتبار سره مفسر دے یعنی په دے اعتبار سره مفسر دے چه ټولو فرشتو اجتماعی طور باندے سجده کړے ده۔ بهرحال هرکله چه مونږ په هر اعتبار سره د مفسر کیدلو مدعیان نه یو بلکه په بعضے اعتباراتو سره د مفسر کیدلو مدعیان یو نو اوس د بعضے احتمالاتو باقی پاتے کیدل چه فرشتو حلقه جوړه کړه سجده ئے وکړه یا ئے صف جوړ کړه سجده ئے کړے وه د دے د بعضے اعتباراتو سره د مفسر کیدلو کښے هیڅ مضره نه ده یعنی د دے احتمال باوجود هم دا کلام په بعضے اعتباراتو سره مفسر دے۔

دویم اعتراض دا دے چه مذکوره کلام په " فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس " کښے د ملائکو نه د ابلیس استثناء شوے ده او په استثناء کښے لږ غوندے تخصیص وی۔ په دے طور سره چه مستثنیٰ لره د مستثنیٰ منه د افراد نه او باسے مستثنیٰ لره خاص کولے شی نو د ابلیس د ملائکو نه استثناء کول د دے خبرے علامت دے۔ چه دا کلام د تخصیص احتمال ساقط او په کوم کلام کښے چه د تخصیص احتمال موجود وی هغه کلام مفسر نو ی بلکه څرنګه چه د مفسر د تعریف نه واضحه ده۔ لهٰذا کلام مذکور فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس " په دا استثنا د وجے نه مفسر نوی او د دے کلام لره د مفسر په مثال کښے پیش کول صحیح به نه وی۔ د دے یو جواب خو دا دے چه د استثناء د تخصیص د قبیل نه نده ځکه چه تخصیص هغه ته وئیلے شی۔ کوم چه په کلام مستقل موصول په ذریعه وی او استثناء کلام مستقل نوی لهٰذا استثناء به تخصیص هم نوی او هرکله چه استثناء تخصیص نه دے نو په دے کلام کښے به د تخصیص احتمال هم نوی او چه هرکله په دے کلام کښے د تخصیص استعمال نشته نو دا کلام به بلا شبه مفسر وی او استثناء د دے کلام په مفسر کیدو کښے به مضر نو ی۔ " علامه " نه دویم جواب دے او د دے جواب حاصل دا دے چه " الا ابلیس " استثناء منقطع ده۔ او استثناء منقطع هغه ته وئیلے شی۔ چه په کښے د مستثنیٰ د مستثنیٰ منه افرادو کښے داخل نوی۔ او ابلیس خو د ملائکو د افرادو نه ندے بلکه د جناتو د افرادو نه دے۔ د دے

وجے نه یه ابلیس د ملائکو په زمره کښے داخل نه وی . او د ابلیس استثناء به استثناء منقطع وی . او کله چه ابلیس د ملائکو په زمره کښے داخل نه دے نو د ملائکو نه د ابلیس استثناء به تخصیص نوی ځکه چه د تخصیص د پاره ضروری دی ده چه مستثنیٰ په مستثنیٰ منه کښے داخل وی . بهرحال ثابته شوه چه د ابلیس استثناء تخصیص نه دے . او هرکله چه د ابلیس استثناء تخصیص نه دے نو مذکوره کلام به د تخصیص احتمال هم نه لری او چه کله په دے کلام کښے د تخصیص احتمال نشته دے . نو دا کلام به بلا شبه مفسر وی . صاحب نور الانوار علی سبیل التردید وفرمائیل چه "الا ابلیس" لره یا خو استثناء منقطع دِ او ښلے شی او دجواب تقریر د هغه او شی کوم چه په تیرو سطرونو کښے ذکر دے . او یا دا او ئیلے شی چه ابلیس به ملائکو کښے شمارل تغلیب باندے مبنی دے . یعنی ابلیس اصلاً او نسلاً خو جن وو . مګر د هغه نشوونما او او سیدل (رهن سهن) د نکهنو فرشتو تر مینځه شوے دے . نو دے وجے نه د ملائکو په ابلیس باندے غلبه ورکړے شوے ده . او تغلیبًا ابلیس لره هم د ملائکو په افرادو کښے وشمیرلے شو . لکه په ابوین کښے د پلار په مور باندے غلبه ورکولو د وجے نه مور باندے هم "اب" اطلاق وشو . او دواړو د پاره "ابوین" وئیل شوی دی . همدغه رنګے عمرین، قمرین او شمسین دی . بهرحال ابلیس حقیقتًا افراد ملائکه نه ندے نو ابلیس یعنی مستثنیٰ به مستثنیٰ منه (ملائکه) کښے حقیقتًا داخل نوی او هرکله چه دلته مستثنیٰ په مستثنیٰ منه کښں حقیقتًا داخل نه ده . نو دا استثناء به تخصیص هم نوی ځکه چه د تخصیص د پاره ضروری دی چه مخصوص (مستثنیٰ) په مخصوص منه (مستثنیٰ منه) کښے حقیقتًا داخل وی بهرحال چه کله "الا ابلیس" (استثناء) کښے تخصیص نشته دے نو دا کلام د تخصیص نه لرلو د وجے نه به مفسر وی . او دا دے په مفسر کیدلو باندے به هیڅ اعتراض نه واقع کیږی دریم اعتراض دا دے چه د باری تعالیٰ دا قول "فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس" د محکم مثال دے . حالانکه تا دے د مفسر په مثال کښے ذکر کړے دے . او د محکم مثال ځکه چه دا کلام خبر دے . الله د دے کلام په ذریعه د مسجود ملائکه او غیر مسجود ابلیس کیدلو خبر ورکړے دے . او خبر د نسخ استعمال نه ساتی . او کوم کلام چه د نسخ احتمال نه لری هغه محکم وی لهٰذا دا کلام به هم محکم وی . او هرکله چه دا کلام محکم دے نو دے لره د محکم په مثال کښے پیش کول پکار وو نه د مفسر په مثال کښے . د دے جواب دا دے چه

د دے کلام دخپل اصل په اعتبار سره د نسخ احتمال لرلو مگر د خبریت د عارض کیدلو د وجے نه دا احتمال مرتفع شو۔ یعنی اصلاً د دے کلام په ذریعه ملائکو ته دا حکم ورکړے شوے وو چه هغوئ آدم علیه السلام ته سجده وکړی۔ او دا حکم د نسخ احتمال لری یعنی د حکم ورکولو نه پس دا احتمال موجود وو چه الله تعالیٰ د دے حکم لره منسوخ کړی او ملائکو لره د سجدے کولو ته حصار کړی۔ لیکن کله چه ملائکو آدم علیه السلام ته سجده وکړه۔ نو اوس دا کلام خبر شو او د خبریت د عارض کیدلو د وجے نه د منسوخ کیدلو احتمال ختم شو۔ ځکه چه نسخ په داسے کلام کښے وی کوم کلام چه په کوم حکم شرعی باندے دلالت کوی۔ او په داسے کلام کښے د نسخ احتمال نوی په کوم کښے چه د کوے واقعے خبر ورکړے شوے وی

بهرحال کله چه د دے کلام چه د خپل اصل په اعتبار سره د نسخ احتمال لرل نو دے کلام لره د محکم په مثال کښے پیش کول صحیح ندی بلکه دا کلام به د مفسر مثال وی قع شی شارح ملاجیون وفرمائیل چه د ملائکو د سجدے کولو نه پس دا کلام خبر شو او خبر د نسخ احتمال نه لری نو ځکه صاحب د توضیح اوئیل چه د مفسر په مثال کښے د ټولو نه بهتر د باری تعالیٰ قول "وقاتلوا المشرکین کافة" د دے۔ ځکه چه دا احکام شرع د قبیل نه د ے۔ د دے برخلاف د (فسجد الملائکة) نه چه دا قول د اخبار او قصص د قبیل نه دے۔ او (قاتلوا المشرکین کافة) به مفسر پدے طور باندے وی چه (المشرکین) د تخصیص احتمال لری یعنی کیدیشی چه ټولو مشرکینو د قتل کولو حکم نوی۔ بلکه د بعضے د قتل کولو حکم وی۔ لیکن چه کله "کافة" اوئیل شو۔ نو د تخصیص دا احتمال منقطع شو۔ او بلا استثناء د ټولو مشرکینو قتل کولو حکم ثابت شو۔ نو د دے وجے نه دا کلام مفسر شو۔ مگر د مشرکینو د قتل کولو حکم خو شرعی حکم دے او شرعی حکم د نسخ احتمال لری نو د دے وجے نه به دا کلام محکم نوی بلکه مفسر به وی۔ او د دے کلام لره صرف د مفسر په مثال کښے پیش کول صحیح دی د محکم په مثال کښے به پیش کول صحیح نوی۔

وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی اِنَّ اللّٰهَ بِکُلِّ شَیْئٍ عَلِیْمٌ مِثَالٌ لِلْمُحْکَمِ لِاَنَّهٗ نَصٌّ فِیْ مَضْمُوْنِهٖ فَلَمْ یَحْتَمِلِ التَّاوِیْلَ وَالنَّسْخَ اِذْ هُوَ مِنْ بَابِ الْعَقَائِدِ فِیْ بَیَانِ التَّوْحِیْدِ وَالصِّفَاتِ وَلَمَّا لَمْ یَکُنْ هٰذَا مِنْ اَحْکَامِ الشَّرْعِ قَالَ صَاحِبُ التَّوْضِیْحِ هٰهُنَا اَیْضًا اَنَّ الْاَوْلٰی فِیْ مِثَالِ الْمُحْکَمِ قَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْجِهَادُ مَاضٍ اِلٰی یَوْمِ الْقِیٰمَةِ لِاَنَّهٗ مِنْ بَابِ الْاَحْکَامِ وَلَمْ یَحْتَمِلِ النَّسْخَ لِمَا فِیْهِ مِنْ تَوْقِیْتٍ اَوْ تَابِیْدٍ ثَبَتَ نَصًّا۔

ترجمہ: او د الله تعالیٰ قول "ان الله بِکل شئ علیم" د محکم مثال دے ځکه چه دا قول په خپل مضمون کښے نص دے ۔ لهذا د تاویل او نسخ احتمال نشته دے ۔ ولے چه دا د توحید او صفاتو په بیان کښے د عقائدو د قبیل نه دے ۔ او دا کلام د احکام شرع د قبیل نه ندے ۔ د دے وجے نه پدے مقام کښے هم صاحب توضیح وئیلے دی چه د محکم په مثال کښے بهتر د رسول اکرم صلّی الله علیه وسلّم "الجهاد ماض الی یوم القیمة" دے ۔ ځکه چه دا حدیث د احکامو د قبیل نه دے ۔ او د نسخ احتمال نه لری ۔ ځکه چه په دیکښے توقیت یا تابید د نص نه ثابت دے ۔

تشریح: فاضل مصنفؒ فرمائیلی دی ۔ چه د محکم مثال د باری تعالیٰ قول "ان الله بکل شئ علیم" دے ۔ او د دے د محکم کیدلو دلیل دا دے چه دا کلام د خپل مضمون یعنی د علم خداوندی د هر څیز لره محیط کیدلو په سلسله کښے صریح او نص دے ۔ د دے وجه نه په دے کلام کښے د تاویل او نسخ احتمال نشی نیز کلام د توحید او صفاتو باری تعالیٰ په بیان کښے دے د دے وجه نه به دا کلام د عقائدو د قبیل نه وی او په عقائدو کښے د تاویل او نسخ احتمال نه وی ۔ نو هغه کلام محکم وی نو دا کلام یعنی "ان الله بکل شئ علیم" به هم محکم وی ۔

صاحب نور الانوار فرمائیلی دی ۔ چه قول د باری تعالیٰ "ان الله بکل شئ علیم" د عقائدو د قبیل نه دے ۔ او د احکام شرع د قبیل نه ندے او په مثال کښے د داسے کلام پیش کول مناسب دی کوم کلام چه د احکام شرع د قبیل نه وی ۔ د دے وجه نه صاحب د توضیح وئیلے دی ۔ چه د محکم په مثال کښ حدیث د رسول الله صلّی الله علیه وسلّم "الجهاد ماضٍ الی یوم القیٰمة" پیش کول ډیر بهتر دے ۔ ځکه چه دا حدیث د احکام شرع د قبیل نه دے ۔ او دا حدیث د نسخ احتمال هم نه لری ۔ ځکه چه په دے حدیث کښے توقیت الی یوم القیامة دے بلکه تابید دے ۔ یعنی د دے عالم تر آخر پورے به د جهاد فرضیت باقی وی ۔ او جهاد به کله هم نه منسوخ کیږی ۔ او هر کله چه جهاد د منسوخ کیدو احتمال نه لری ۔ نو دا کلام به محکم وی ۔ د مصنف په عبارت کښے "من توقیت او تابید" کښے او د بل په معنی دے ۔

وَيَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ لِيَصِيْرَ الْاَدْنٰى مَتْرُوْكًا بِالْاَعْلٰى يَعْنِيْ لَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَ هٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ فِي الظَّنِّيَّةِ وَالْقَطْعِيَّةِ لِاَنَّ كُلَّهَا قَطْعِيَّةٌ وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ فَيُعْمَلُ بِالْاَعْلٰى دُوْنَ الْاَدْنٰى فَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ يُعْمَلُ بِالنَّصِّ اِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ النَّصِّ وَالْمُفَسَّرِ يُعْمَلُ بِالْمُفَسَّرِ وَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ يُعْمَلُ بِالْمُحْكَمِ وَلٰكِنَّ هٰذَا

التَّعَارُضَ اِنَّمَا هُوَ التَّعَارُضَ الصُّوْرِيّ لَا الْحَقِيْقِيّ لِاَنَّ التَّعَارُضَ الْحَقِيْقِيّ هُوَ التَّضَادُ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ لَا مَزِيْدَ لِاَحَدِهِمَا وَهٰهُنَا لَيْسَ كَذٰلِكَ ۔

ترجمه : و يظهر التفاوت عند التعارض الخ او تفاوت د تعارض په وخت کښے ظاهريږي دپاره د دے چه داعلیٰ دوجے نه ادنیٰ متروک شي ۔ یعنې د دے څلور واړو ترمینځه به ظنيت او قطعيت کښے فرق نه ظاهريږي ۔ ځکه چه اعلیٰ قطعي وي ۔ البته د تعارض په وخت کښے تفاوت ظاهر وي ۔ ځکه چه اعلیٰ باندے به عمل اوکړے شي نه په ادنیٰ باندے ۔ نو هرکله چه د ظاهر او نص ترمینځه تعارض وي نو په نص باندے به عمل کولے شي ۔ او چه کله نص او مفسر ترمینځه تعارض وي ۔ نو په محکم باندے به عمل کولے شي ۔ لیکن دا تعارض صوري تعارض دے حقيقي نه دے ۔ ځکه چه حقيقي تعارض هغه تضاد دے کوم چه د دوو حجتونو ترمینځه برابر وي ۔ په یو کښے دیو فوقيت هم نوي او دلته داسے نه ده ۔

تشریح : صاحب د نورالانوار فرمائي ۔ په مذکوره څلور واړه قسمونو ظاهر نص مفسر او محکم ترمینځه د ظنیت او قطعیت په اعتبار سره هیڅ فرق نشته دے ۔ یعني داسے هرګز نه ده چه په د یکښے بعض ظني او بعض قطعي وي ۔ بلکه دا ټول قطعي او مفيد د پاره د يقين دي ۔ البته د تعارض په وخت به دا فرق ظاهر وي چه په اعلیٰ باندے به عمل وکړے شي ۔ او ادنیٰ د ترک کړے شي ۔ ځکه چه اعلیٰ، اوضح او اقویٰ باندے عمل کول چه نسبت د ادنیٰ باندے د عمل کولو ډیر بهتر دے لهذا چه کله د ظاهر او نص ترمینځه تعارض واقع شي نو په مفسر باندے به عمل کولے شي ۔ او چه کله د مفسر او محکم ترمینځه تعارض واقع شي نو محکم باندے به عمل کولے شي ۔ ځکه چه نص د ظاهر په مقابله کښے اعلیٰ دے ۔ او مفسر د نص په نسبت سره اعلیٰ دے ۔ او محکم د مفسر په مقابله کښے اعلیٰ دے ۔ شارح رحمة الله علیه فرمائي چه دلته د تعارض نه مراد صورةً تعارض مراد دے نه حقیقتاً ۔ یعني په مذکوره قسمونو کښے د دوو ترمینځه چه کوم تعارض واقع کیږي ۔ هغه به تعارض صوري ۔ او د تعارض صوري نه مراد دا دے چه د اثبات او نفي په اعتبار سره به تعارض وي ۔ یعني په دواړو صورتونو کښے به په یو کښے د حکم اثبات وي او په بل کښے به د حکم نفي وي ۔ او حقيقي تعارض ځکه نه دے چه د حقيقي تعارض د پاره ضروري ده ۔ چه د داسے دوو حجتونو ترمینځه به تضاد واقع وي چه هغه به بالکل برابر وي په بل کښے به د يو په بل باندے هیڅ قسم فوقیت او زیاتے حاصل نوي ۔ حالانکه دلته داسے خبره

نده څکه چه ظاهر د نص نه ادنیٰ دے۔ نص د مفسر نه ادنیٰ دے۔ او مفسر د محکم نه ادنیٰ دے۔ نو هر کله چه پدے څلورو حجتونو کښے یو حجت د بل حجت نه ادنیٰ دے۔ نو دوه حجته مساوی او د برابر درجے نشی کیدے نو په دے کښے به حقیقی تعارض هم نشی واقع کیدے۔ بهرحال ثابته شوه۔ چه مذکوره قسمونو ترمینځه چه کوم تعارض واقع کیږی هغه تعارض صوری دے۔ نه تعارض حقیقی۔

مِثَالُ تَعَارُضِ الظَّاهِرِ مَعَ النَّصِّ قَوْلُهُ تَعَ وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مَعَ قَوْلِهٖ تَعَ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنَّ الْاَوَّلَ ظَاهِرٌ فِىْ حِلِّ جَمِيْعِ الْمُحَلَّلَاتِ مِنْ غَيْرِ قَصْرٍ عَلَى الْاَرْبَعَةِ فَيَنْبَغِىْ اَنْ تَحِلَّ الزَّائِدَةُ عَلَيْهَا وَالثَّانِىْ نَصٌّ فِىْ اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ التَّعَدِّىْ عَنِ الْاَرْبَعَةِ لِاَنَّهٗ سِيْقَ لِاَجْلِ الْعَدَدِ فَتَعَارَضَ بَيْنَهُمَا فَتَرَجَّحَ النَّصُّ وَيُقْتَصَرُ عَلَيْهَا وَقِيْلَ الْاَوَّلُ نَصٌّ فِىْ حَقِّ اِشْتِرَاطِ الْمَهْرِ وَالثَّانِىْ ظَاهِرٌ فِىْ عَدَمِ اِشْتِرَاطِهٖ لِاَنَّهٗ سَاكِتٌ عَنْ ذِكْرِهٖ وَمُطْلَقٌ عَنْهُ فَتَعَارَضَ بَيْنَهُمَا فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ وَيَجِبُ الْمَالُ۔

ترجمه: نص سره د ظاهر د تعارض مثال د باری تعالیٰ قول "واحل لكم ما وراء ذالكم ان تبتغوا باموالكم" سره د باری تعالیٰ قول "فانكحوا ما لكم من النساء مثنىٰ وثلث وربٰع" دے څکه چه اول قول په څلورو باندے د حصر کولو نه بغیر د ټولو محلاتو په حلال کیدلو کښے ظاهر دے۔ نو مناسب داده چه د څلورو نه زیاتے ښځے حلال وی۔ او قول ثانی د دے باره کښے نص دے۔ چه د څلورو نه تجاوز کول جائز نه دی۔ و لے چه قول ثانی د عدد بیان د پاره راوړلے شوے دے۔ لهٰذا په دواړو کښے تعارض راغلو نو نص به راجح وی او په څلورو کښے به انحصار اوکړلے شوی دی چه روے قول د مهر په شرط کیدلو کښے نص دے۔ او قول ثانی د مهر په نه شرط کیدلو کښے ظاهر دے۔ څکه چه قول ثانی د مهر د ذکر نه ساکت دے۔ او د دینه مطلق دے۔ لهٰذا پدے دواړو کښے تعارض شو۔ نو نص به راجح وی۔ او مال به واجب وی۔

تشریح: شارح فرمائیلی دی۔ چه د ظاهر او نص په مینځ کښے د تعارض د واقع کیدلو مثال په هغه دوو آیتونو کښے د تعارض واقع کیدل دی۔

(۱) "احل لكم ما وراء ذالكم ان تبتغوا باموالكم" حلالے دی تاسو لره ټولے ښځے د هغے نه سوا پدے شرط سره چه طلب کړئ هغوئ لره د خپل مال په بدله کښے (شیخ الهندؒ)

(۲) "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنىٰ وثلث وربٰع" کومے ښځے چه تاسو ته خوښے شی

هغوئ سره نکاح وکړي، دوه، دوه سره دریو دریو سره، څلور څلور سره۔
په دے دواړو آیتونو کښے په رومبي آیت یعني ،،احل لکم الایة،، په څلور و نبځو باندے د توقف نه بغیر د ټولو محلاتو په حلالیدو کښے ظاهر دے۔ لهٰذا د دے آیت نه دا نتیجه راویستلے کیدے شي۔ چه دیوسړي د پاره په یو وخت کښے د څلورو نه زیاتے ښځے حلالے دي۔ او دویم آیت د دے خبرے نص دے۔ چه دیوسړي دپاره د څلورو ښځو نه تجاوز کول جائز نه دي۔ او د دے دلیل دا دے۔ چه دا آیت صرف د عدد بیان دپاره راوړلے شوے دے۔ او په آیت کښے آخري عدد (رباع) (څلور) دے۔ لهٰذا د نص قرآن نه دا خبره ثابته شوه چه یوسړے په یو وخت کښے زیات نه زیات څلور ښځے په نکاح کښے ساتلے شي۔ پاتے شوه دا خبره چه دا څرنګه معلومه شوه چه دد دے آیت مقصد د عدد بیان کول دي۔ نو دد دے جواب دا دے۔ چه آیت لفظ د ،،مثنیٰ ثلث رباع،، د فانکحوا ما طاب لکم نه حال واقع دے۔ او حال د ذوالحال دپاره قید وي۔ نو په دے آیت کښے نکاح هغه قید یعني د عدد قید سره مقید شوه او هر کله چه یو شے د کوم قید سره مقید کولو سره ذکر کړے شي۔ نو هغه قید مقصود وي شے مقید مقصود نه وي۔ لهٰذا په آیت کښے هم قید یعني د عدد بیانول مقصود وي۔ او مقید یعني د نکاح بیان مقصود نه دے۔ او چه کله په دے آیت کښے د عدد بیانول مقصود دي۔ نو دا آیت د بیان عدد دپاره نص شو۔ بهرحال کله چه په رومبي آیت د ټولو محلاتو په حلالیدو کښے بغیر څه د تحدید نه ظاهر دے۔ او بل آیت د څلورو ښځو نه په زیاتو کښے په نه جائز کیدلو کښے نص دے نو د ظاهر او نص تر مینځه تعارض واقع شو۔ او په دے دواړو کښے د تعارض په صورت کښے نص راجح دے. د دے وجے نه دویم آیت یعني نص د عمل په اعتبار سره به راجح وي او په یو وخت کښے به صرف څلور و ښځو له په نکاح کښے ساتل جائز دي۔ بعضے حضراتو فرمائیلي دي۔ چه رومبے آیت یعني (احل لکم الایة) د مهر په شرط کیدلو کښے نص دے۔ ځکه چه دا آیت د مهر شرط کیدلو سره د بیانولو دپاره راوړلے شوے دے۔ هغه کلام د هغه مقصد په سلسله کښے به نص وي لهٰذا دا آیت به هم د اشتراط مهر په سلسله کښے نص وي۔ او بل آیت یعني فانکحوا ما طاب لکم الایة د مهر په نه شرط کید لو کښے ظاهر دے۔ ځکه چه بل آیت د مهر په سلسله کښے بالکل ساکت دے۔ او د مهر څخه نه غیر متعلق دے یعني په دے آیت نه د مهر شرط کیدل مذکور دي او نه د مهر غیر شرط کیدل مذکور دي

نو هر کله چه رومبے آیت د مهر په شرط کید لو کښے نص او دویم آیت د مهر په نه شرط کید لو کښے ظاهر دے۔ نو په دواړو آیتو نو کښے تعارض واقع شو۔ او نص او ظاهر تر مینځه په تعارض واقع کیدو کښے نص ته ترجیح وی نو دے وجے نه رومبے آیت (احل لکم) به راجح وی او په نکاح کښے به مهر واجب وی۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسَّرِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِوَقْتِ كُلِّ صَلٰوةٍ فَاِنَّ الْاَوَّلَ نَصٌّ يَقْتَضِي الْوُضُوْءَ الْجَدِيْدَ لِكُلِّ صَلٰوةٍ اَدَاءً كَانَ اَوْ قَضَاءً فَرْضًا كَانَ اَوْ نَفْلًا لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ تَاوِيْلَ اَنْ يَّكُوْنَ اللَّامُ بِمَعْنَى الْوَقْتِ فَيَكْفِي الْوُضُوْءُ الْوَاحِدُ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَتُؤَدِّي بِهٖ مَا شَاءَتْ مِنْ فَرْضٍ وَنَفْلٍ وَالثَّانِي مُفَسَّرٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّاوِيْلَ لِوِجْدَانِ لَفْظِ الْوَقْتِ فِيْهِ صَرِيْحًا فَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يُصَارُ اِلَى تَرْجِيْحِ الْمُفَسَّرِ فَيَكْفِي الْوُضُوْءُ الْوَاحِدُ فِي كُلِّ وَقْتِ صَلٰوةٍ مَرَّةً وَّاحِدَةً وَالشَّافِعِيُّ لَمْ يَتَنَبَّهْ بِهٰذَا فَعَمِلَ بِالْحَدِيْثِ الْاَوَّلِ۔

ترجمه: او د مفسر سره د نص د متعارض کید لو مثال د آنحضرت صلی الله علیه وسلم قول "المستحاضة تتوضاء لکل صلوة" او د رسول الله صلی الله علیه وسلم قول "المستحاضة تتوضاء لوقت کل صلوة" دے ځکه چه اول حدیث نص دے د هر مونځ د پاره د نوی او دس تقاضا کوی که مونځ د اداء وی یا د قضاء۔ فرض یا نفل۔ لیکن د دے احتمال لری چه لام د د وخت په معنی باندے وی۔ لهٰذا یو اودس به په هر یو وخت کښے کافی وی۔ نو مستحاضه به دے اودس باندے او د نفل نه څومره چه غواړی اداکوی۔ او دویم حدیث مفسر دے د تاویل احتمال لری۔ ځکه چه په دے کښے صراحت سره لفظ د وقت موجود دے۔ نو هر کله چه د دواړو کښے تعارض واقع شو نو ترجیح به د مفسر طرف ته رجوع کولے شی۔ او یو اودس یو ټول د هر مونځ وخت کښے به کافی وی او امام شافعیؒ پدے باندے ندے خبردار شوے نو دے وجے نه موصوف په رومبی حدیث باندے عمل کړے دے۔

تشریح: شارح فرمایلی دی چه د نص او مفسر تر مینځه د تعارض مثال د رسول الله صلی الله علیه وسلم په ﷺ دوه حدیثونو کښے د تعارض واقع کیدل دی۔

(۱) "المستحاضة تتوضاء لکل صلوة" مستحاضه ښځه دے هر مونځ د پاره اودس کوی۔

(۲) "المستحاضة تتوضاء لوقت کل صلوة" مستحاضه ښځه د د هر مونځ وخت د پاره اودس کوی۔ پدے دواړو حدیثونو کښے رومبے حدیث نص دے د هر مونځ د پاره د نوی اودس تقاضا

کړی برابره خبره ده که مونځ داداوی اوکه د قضاء مونځ د فرض یا د نفل۔ لیکن په دے حدیث کښے د دے احتمال شته دے۔ چه د (لکل) لام د وخت په معنیٰ باندے د ے وی۔ او یو اودس د یو وخت د پاره کافی دے۔ نو دے چه مستحاضه په دے اودس سره څومره چه اغواړی مونځ دادا کړی۔ لکه په (آتیك لصلوٰة الظهر) کښے لام د وخت په معنیٰ دے۔ یعنی (آتیك لوقت صلوٰة الظهر) څه به تاته د ما سپخین د مونځ په وخت کښے حاضر یږم۔ مګر په دے تاویل باندے دا اعتراض کیدے شی۔ چه لام حرف دے۔ او وقت اسم دے۔ او حرف د اسم د پاره مجازًا استعمالول صحیح نه دی۔ د دے وجے نه بهتر تاویل دا دے چه دلته مضاف یعنی لفظ د وخت د مقدر او منلے شی۔ او تقدیری عبارت به داوی۔ (لوقت کل صلوٰة) بهرحال دا حدیث په مستحاضه ښځه باندے د هر مونځ د پاره دا اودس د واجبولو په سلسله کښے نص دے۔ او دویم حدیث (المستحاضة تتوضاء لوقت کل صلوٰة) مفسر دے په دے کښے خو لفظ صراحت سره موجود دے۔ نو ځکه په دے حدیث کښے د کوم تاویل احتمال نه وی بلکه په یو وخت کښے یو اودس کافی وی۔ ډیر مونځونه پرے اداکول به جائز نه وی۔ بهرحال په دے دواړو حدیثونو کښے یعنی د نص او مفسر تر مینځه تعارض واقع شو۔ او چه د نص او مفسر تر مینځه تعارض واقع کیدو په صورت کښے مفسر راجح وی۔ نو د دے وجه دلته به هم مفسر یعنی دویم حدیث راجح وی۔ او په یو وخت کښے یو ځل اودس کول به کافی وی۔ او په دے یو اودس سره به فرض او نفل ډیر مونځونو لو به اجازت وی۔ حضرت امام شافعیؒ په دے اصول باندے متنبه شوے نه دے۔ نو د دے وجے نه هغه په روسبی حدیث باندے عمل کړے دے۔ او د مستحاضه ښځے د پاره ئے د هر مونځ د پاره اودس کول لازم ګرځولی دی۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسَّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ قَوْلُهٗ تَعَالٰی وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ مَعَ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا فَاِنَّ الْاَوَّلَ مُفَسَّرٌ یَقْتَضِیْ قَبُوْلَ شَهَادَةِ مَحْدُوْدِیْنَ فِی الْقَذْفِ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِاَنَّهُمَا صَارَا عَدْلَیْنِ حِیْنَئِذٍ وَالثَّانِیْ مُحْكَمٌ یَقْتَضِیْ عَدَمَ قَبُوْلِهَا لِوُجُوْدِ التَّابِیْدِ فِیْهِ صَرِیْحًا فَاِذَا تَعَارَضَ بَیْنَهُمَا یُعْمَلُ عَلَى الْمُحْكَمِ هٰكَذَا فِیْ كُتُبِ الْاُصُوْلِ وَمَا قِیْلَ اِنَّهٗ لَمْ یُوْجَدْ مِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسَّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ فَمِنْ قِلَّةِ التَّتَبُّعِ۔

ترجمه: او د محکم سره د مفسر د متعارض کیدو مثال قول د باری تعالیٰ (واشهدوا ذوی عدل منکم) او قول د باری تعالیٰ (ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا) کښے د تعارض واقع کیدل

دی. ځکه چه پروړمبے قول مفسر دے . د توبے نه پس د محدودین فی القذف د شهادت قبول کید و تقاضا کوی. ځکه چه دواړه ګواهان د توبے نه بعد عادلان شوی دی. او قول ثانی محکم دے. د عدم قبول شهادت تقاضا کوی. ځکه چه پدے کښے صراحت سره تابید موجود دے نو هرکله چه پدے دواړو کښے تعارض راغلو نو محکم باند ے به عمل کولے شی. هم دا سے داصول په کتابونو کښے دی. او دا چه ویلے شوی دی. چه د محکم سره د مفسر متعارض کید و مثال نشے بیا مونده شوے. نو دا د تتبع او تلاش د کمی د وجے نه دی.

تشریح : شارح د نورالانوار ملا جیونؒ فرمائیلی دی. چه د مفسر او محکم کښے د تعارض واقع کیدلو مثال پدے دوؤ آیتونو کښے د تعارض واقع کیدل دی.

(۱) (واشهدوا ذوی عدل منکم) تاسو په خپلو کښے دوه عادلان سړی لره ګواهان جوړ کړئ . (۲) (ولاتقبلوا لهم شهادة ابدًا) تاسو د هغه خلقو ګواهی مه قبلوئ په چا باندے چه د قذف (تهمت) په سلسله کښے حد لګولے شوے دے. پدے دواړو آیتونو کښے تعارض پدے طور باندے دے. چه وړومبے آیت مفسر دے. او د دے خبرے تقاضا کوی چه کومو خلقو ته حد قذف لګولے شوے دے که چرته هغه توبه وکړی نو د هغوئ توبے به قبولے شی. ځکه چه د توبے نه بعد دواړه محدود فی القذف عادلان شو. او د عادلانو په باره کښے فرمائیلے شوی. (واشهدوا ذوی عدل منکم) یعنی دوه عادلان ګواهانو لره ګواه جوړ کړئ . او د ګواه جوړولو د پاره داخبره لازمی ده. چه د هغوئ ګواهی به قبوله کړے شی. نو د دے آیت مفسره نه داخبره ثابته شوه چه د محدودین فی القذف ګواهی به هم قبلیږی. او دویم آیت (ولاتقبلوا لهم الایة) محکم دے. دا د دے خبرے مقتضی دے. چه د محدودین فی القذف ګواهی د قبول نه کړے شی. ځکه چه پدے آیت کښے لفظ د "ابدًا" کوم چه په تابید او همیشه والی باندے دلالت کوی پکښے صراحت موجود دے او دا پدے خبرے دال دے. چه د محدود فی القذف ګواهی د د توبے نه پس هم قبول نه کړے شی. بهرحال پدے دواړو آیتونو کښے تعارض واقع شو. او د مفسر او محکم تر مینځه د تعارض واقع کیدو په صورت کښے په محکم باندے عمل کیدے شی. نو د دے وجه نه د محدودین فی القذف په سلسله کښے دویم آیت کوم چه محکم دے په هغے باندے عمل کیدے شی. او د محدودین فی القذف ګواهی به د توبے نه بعد هم نشی قبلولے. شارحؒ وائی چه د اصولو په کتابونو کښے همدا رنګے مذکور دی

اوشارح دا بله خبره کړے ده چه د بعضے علماؤ دا وینا ده چه د مفسر او محکم تر مینځه د تعارض مثال موجود نه دے نو دا د هغوی د تتبع او د تلاش د کمی د وجے نه دے . گنی که چرته هم دا سے وے نو شارح به مذکوره مثال د کوم ځائے نه ذکر کړلے .

نوټ : محشی په مذکوره مثال باندے څو اعتراضونه او د هغے جوابونه ذکر کړی دی ستاسو د علمی دلچسپئ د پاره تحریر کړلے شی .

وړومبے اعتراض خو دا دے چه وړومبے آیت یعنی (واشهدوا ذوی عدل منکم) له مفسره کرځول صحیح نه دی ځکه چه مفسر هغه وی کوم چه د نسخ نه علاوه سوا د خپل مدلول نه د بل شی احتمال هم نه لری . او د باری تعالیٰ قول (واشهدوا ذوی عدل منکم) د وړو څیزونو احتمال لری . ځکه چه (اشهدوا) د امر صیغه ده او امر د وجوب د پاره هم راځی او د ندب د پاره هم . او د دے نه علاوه د وړو معنو د پاره راځی . نیز دا آیت د خپل اطلاق د وجے نه نابینا ته هم شامل دے او غلام ته هم . ځکه چه عادل غلام هم کیدے شی او نابینا هم . حالانکه دلته په دے آیت کښے دا دواړه بالاجماع مراد نه دی . نو د دومره احتمالاتو کیدلو سره دا آیت د مفسر مثال څنګه کیدے شی ؟

د دے جواب دا دے . چه مونږ د دے آیت له په هر اعتبار سره مفسر نه دے وئیلے بلکه صرف د قبول شهادت په اعتبار سره مو مفسر وئیلے دے . او (مذکوره احتمالات) د قبول شهادت په اعتبار سره د دے آیت د مفسر کیدلو کښے قطعاً مضر نه دے . او هر کله چه دا سے ده . نو د دے آیت په مفسر کیدلو باندے به هیڅ اعتراض نه واقع کیږی . او پاتے شوه دا خبره چه دا آیت د خپل اطلاق د وجے نه نابینا او غلامانو ته هم شامل دے . نو د دے جواب دا دے . چه دا آیت مطلق دے . او د مطلق نه فرد کامل مراد وی . او نابینا او غلام د پاره هیڅ کمال نشته دے . یعنی دا دواړه د (ذوی عدل منکم) دا فراد و کامله نه ندی . لهٰذا آیت به دی دواړو ته شامل نوی .

دویم اعتراض دا دے چه مذکوره دواړو آیتونو تر مینځه هیڅ تعارض نشته دے . ځکه چه د وړومبی آیت (اشهدوا ذوی عدل منکم کښی حکم اشهاد (گواه جوړول) دی . دویم آیت (ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا) حکم د اداء په وخت کښے عدم قبول د شهادت دے . او د اشهاد د پاره قبول هم لازمی نه دے . نو محدود فی القذف او نابینا له هم گواه جوړول صحیح دی

ترڅو چه د دوو په ګواهئ سره نکاح منعقد کیږی۔ لیکن کچرته د شهادت اداء کړی۔ نو د دوی ګواهی به نه قبلیږی۔ نو معلومه شوه چه اشهاد (ګواه جوړول) د پاره قبلول لازم نه دی۔ بهرحال چه کله د رومبی آیت حکم اشهاد دے۔ او د دویم حکم قبول شهادت دے۔ نو پدے دواړو کښے هیڅ تعارض رانغلو۔ اوکه چرته دا تسلیم هم کړو۔ چه قبول د اشهاد د پاره لازم دے۔ نو رومبے آیت د محدودین فی القذف په قبول شهادت باندے به بطریق اشاره دلالت کوی۔ او دویم آیت عدم قبول شهادت باندے به بطریق عبادت دلالت کوی۔ لهٰذا اوس هم تعارض واقع نشو۔ ددے جواب دادے چه تا اعتراض په تعارض حقیقی باندے کړے دے۔ حالانکه مونږه مخکښے وئیلی دی۔ چه په نصوص کښے چه کوم تعارض واقع کیږی۔ هغه تعارض صوری دے نه تعارض حقیقی۔ او مذکوره دواړو آیتونو ترمینځه تعارض حقیقی اګرچه موجود نه دے لیکن تعارض صوری موجود دے۔ لهٰذا هیڅ اشکال نه واقع کیږی۔

بیا مصنف د تفریع په طور باندے په فقهی مسائلو کښے دیو مثال ذکر کړے دے۔ چه په هغے کښے د نص تعارض د مفسر سره دے۔ نو فرمائیلی دی ترڅو پورے چه مونږ او وئیل چه کله یو سړے دیوے میاشتے د پاره دیوے ښځے سره نکاح وکړی نو دا متعه ده مراد دادے چه د هغه قول "تزوج" د نکاح په باره کښے نص دے۔ لیکن ددے تاویل احتمال دے چه خاص وخت د پاره د نکاح وی۔ لهٰذا (پدے صورت کښے) دا متعه شوه او د هغه قول "الی شهر" پدی معنی کښے مفسر دے۔ صرف د هغے د متعه کیدو احتمال لری۔ نو دا تزوج به په متعه باندے محمول کړے شی۔ لیکن دا کلام د مسامحت نه خالی نه دے۔ ترڅو پورے چه مفسر کیدلو سره د "تزوج" معارض شی۔ ګویا مصنف اراده کړے ده چه دا کلام د نکاح او متعه ترمینځه دائر دے۔ لیکن متعه راجح ده۔

تشریح: سابق کښے فاضل مصنف فرمائیلی وو۔ چه ظاهر، نص مفسر او محکم ترمینځه تعارض واقع کیږی۔ او د تعارض په وخت ادنیٰ پریښودے شی۔ او په اعلیٰ باندے عمل کولے شی۔ فاضل شارح پدے کښے د هر دوو ترمینځه د تعارض مثالونه هم بیان کړی وو۔ مګر اوس مصنف د تفریع په طور یو داسے مسئله فقیه په مثال کښے ذکر کړے ده۔ چه په هغے کښے د نص او مفسر ترمینځه تعارض دے۔ مسئله داده چه یو سړی دیوے ښځے سره

دیوے میاشتے دپارہ نکاح وکڑہ نودا بہ متعہ وی او نکاح بہ نوی. ځکہ چہ د سړی قول (تزوجت) د نکاح پہ باب کښے نص دے. ځکہ لفظ د تزوجت د نکاح د منعقد کیدلو دپارہ راوړلے شی. لیکن پدے کښے احتمال ددے تاویل هم دے چہ دا نکاح د یو خاص وخت دپارہ وی. نو پدے صورت کښے دا نکاح موقت شوہ. او نکاح موقت د متعہ پشان فاسد وی. لهذا دا بہ هم فاسد وی. بهرحال دخاوند قول " تزوجت " د نکاح پہ باب کښے نص دے. مګر کلہ چہ هغہ د تزوجت نہ پس "الی شهر" اوئیل نو لفظ د تزوجت د نکاح موقت بارہ کښے مفسر شو. یعنی اوس پدے کښے صرف د نکاح موقت احتمال دے. او د نکاح احتمال نشتہ دے لهذا دا بہ پہ نکاح موقت باندے محمول کړے شی. او نکاح موقت بہ فاسدیدو کښے د متعہ حکم لری. ددے وجے بہ دا نکاح موقت فاسد وی.

شارح واتی چہ مصنفؒ یو خو مثال بیان کړے دے. لیکن هغہ هم د مسامحت نہ خالی ندے او مسامحت دادے چہ د سړی قول " تزوجت الی شهر" کښے " الی شهر" بخپلہ یو مستقل کلام ندے. بلکہ دا د " تزوجتؒ " متعلق دے. ګویا تزوجت الی شهر" پوره یو کلام دے او د یو کلام اجزاو ترمینځہ د تعارض څہ معنی نشتہ دے یعنی د دوؤ کلامونو ترمینځہ تعارض واقع کیږی د هغہ یو کلام د اجزاو ترمینځہ تعارض بہ واقع کیږی. بهرحال هر کلہ چہ دا بتول یو کلام دے او د یو کلام اجزاو ترمینځہ تعارض نہ واقع کیږی. نو دا وئیل هم صحیح ندی چہ دلتہ "الی شهر" (مفسر) " تزوجت" د نص معارض دے. یعنی ددے کلام د نص او مفسر ترمینځہ تعارض پہ مثال کښے پیش کول صحیح ندی.

شارحؒ د مصنفؒ د کلام توجیہ کولو سرہ بخپلہ او فرمائیل چہ غالبًا د مصنف مراد دادے چہ دا کلام " تزوجتؒ الی شهر" د نکاح او متعہ ترمینځہ دائر دے. یعنی دا کلام نکاح هم کیدے شی او متعہ هم کیدے شی. مګر "الی شهر" د وجے نہ د متعہ کیدلو احتمال راجح دے. او متعہ فاسدہ دہ.

نوټ: د نکاح موقت او متعہ دواړہ پہ یو حکم کښے شریک دی یعنی د دواړو حکم فساد دے. نکاح موقت هم فاسد وی او متعہ هم فاسد وی. لیکن د تعریف پہ اعتبار سرہ دواړو کښے فرق دے. یعنی د متعہ دپارہ لفظ د تمتع ذکر کول ضروری دی. مثلاً یو سړے یوے ښځے تہ اوائی " اتمتع بک الی شهر بالف" او نکاح موقت دادہ چہ الفاظ د نکاح

کښې په کوم لفظ سره د مدت معینه پورې نکاح منعقد کړې شي. مثلاً دا وائي "تزوجت الی شهر یا نکحت الی شهر"

احقر په اشرف الهدایه جلد چهارم صـ۲۶ باندې د متعه په باره کښې تحریر کړې دی چه تمام ائمه د متعه د حرمت قائل دی سوا د امام مالکؒ نه. د صاحب هدایه د بیان مطابق امام مالکؒ فرمائي چه ابتداء د اسلام کښې متعه مباح وه لهذا دده اباحت به تر هغې پورې وی تر څو چه کوم ناسخ نوی راغلې. او ناسخ خو تراوسه پورې نه دې راغلې د دې وجې نه به متعه مباح وی. لیکن صاحب هدایه د امام مالکؒ مذهب رد کړې دې او فرمائیلی دی چه د متعه په حرمت باندې د صحابوؓ اجماع ده لهٰذا هغه به ناسخ جوړیږي مګر په دې باندې به دا اشکال وی چه حرمت متعه باندې د صحابوؓ اجماع نقل کول صحیح نه دی ځکه چه ابن عباسؓ د متعه د جواز قائل وو. ددې جواب دا دې چه یو ځل حضرت علیؓ ابن عباسؓ ته اوئیل آیا تا سو ته معلومه نه ده چه رسول الله صلی الله علیه وسلّم د خیبر په ورځ حرام کړې وه. ابن عباسؓ چه دا واوریدل د خپل قول نه ئې رجوع وکړه او د جواز متعه په سلسله کښې د خپل قول نه توبه اوکړه نو هر کله چه ابن عباسؓ هم رجوع کړې ده نو په حرمت متعه باندې د صحابهؓ اجماع ثابت شوه. متعه د خیبر نه رومبې حلال وه لیکن د خیبر په ورځ د ساتلو شوي خرو غوښه او متعه حرامه کړې شوه. بیا د فتح مکه په کال یعنی یوم اوطاس کښې درې ورځو د پاره حلال کړې شوه. بیا تلورمه ورځ تر قیامته پورې حرام کړې شوه په دې موقع باندې دا واضح کول هم ضروری ده چه صاحب د هدایه دامام مالکؒ په مذهب نقل کولو کښې غلطي کړې ده. یا سهوه شوې دې.

ځکه چه د مالکیه په یو کتاب کښې هم جواز د متعه سره ندې بیان کړې شوې. علاوه ددې نه امام مالکؒ په خپله موطاً کښې د حضرت علیؓ یو حدیث نقل کړې دې "ان رسول الله صلی الله علیه وسلّم نهی عن متعة النساء وعن لحوم الحمر الاهلیه من خیبر" (عینی شرح هدایه) او د حضرت امام مالکؒ دا عادت دې چه هغه په خپل موطاً کښې هغه حدیث نقل کوی کوم چه د هغه مذهب وی. نو ددې حدیث لره په خپله موطاً کښې ځائې ورکول د دې خبرې دلیل دې چه امام مالکؒ هم د حرمت متعه قائل دې.

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَیَانِ الْاَقْسَامِ الْاَرْبَعَۃِ شَرَعَ فِیْ مُقَابِلَاتِہَا فَقَالَ وَاَمَّا الْخَفِیُّ فَالْخَفِیُّ مُرَادُہٗ بِعَارِضٍ غَیْرِ الصِّیْغَۃِ لَا یُنَالُ اِلَّا بِالطَّلَبِ یَعْنِیْ اِنَّ الْخَفِیَّ اِسْمُ الْکَلَامِ خَفِیَ مُرَادُہٗ بِسَبَبِ عَارِضٍ نَشَاَ مِنْ غَیْرِ الصِّیْغَۃِ اِذْ لَوْ کَانَ مَنْشَؤُہُ الصِّیْغَۃَ لَکَانَ فِیْہِ خَفَاءٌ زَائِدٌ وَیُسَمّٰی بِالْمُشْکِلِ وَالْمُجْمَلِ فَلَا یَکُوْنُ مُقَابِلًا لِلظَّاہِرِ الَّذِیْ فِیْہِ اَدْنٰی ظُہُوْرٍ فَاِنَّ کُلًّا مِنْ ہٰؤُلَاءِ مُتَرَتِّبٌ فِی الْخَفَاءِ تَرَتُّبَ الْاَصْلِ فِی الظُّہُوْرِ فَاِذَا کَانَ فِی الظَّاہِرِ اَدْنٰی ظُہُوْرٍ فَلَا بُدَّ اَنْ یَّکُوْنَ فِی الْخَفِیِّ اَدْنٰی خَفَاءٍ وَہٰکَذَا الْقِیَاسُ فَلَا یُنَالُ مُرَادُہٗ اِلَّا بِالطَّلَبِ فَصَارَ کَمَنْ اِخْتَفٰی فِی الْمَدِیْنَۃِ بِنَوْعِ حِیْلَۃٍ عَارِضَۃٍ مِنْ غَیْرِ تَغْیِیْرِ لِبَاسٍ وَہَیْاَۃٍ ثُمَّ فِیْ قَوْلِہٖ بِعَارِضٍ غَیْرِ الصِّیْغَۃِ مُسَامَحَۃٌ وَالْاَظْہَرُ اَنْ یَّقُوْلَ بِعَارِضٍ مِنْ غَیْرِ الصِّیْغَۃِ کَمَا فِیْ عِبَارَۃِ شَمْسِ الْاَئِمَّۃِ الْحَلْوَائِیْ وَقَوْلُہٗ لَا یُنَالُ اِلَّا بِالطَّلَبِ لَیْسَ قَیْدًا اِحْتِرَازِیًّا بَلْ بَیَانٌ لِلْوَاقِعِ وَتَاکِیْدٌ لِلْخَفَاءِ۔

ترجمه: بیا د اقسام اربعه د فراغت نه بعد مصنفؒ د هغې مقابل اقسام ذکر کول شروع کړه نو وے فرمائیل چه خفي هغه کلام دے. چه د هغې مراد د صیغې نه علاوه د یو عارض د وجې نه پټ وي. (او هغه) مراد صرف په طلب او تلاش سره حاصلیدے شي. یعني خفي د هغې کلام نوم دے. چه د هغې مراد د داسے عارض په سبب سره پټ وي کوم چه د صیغې نه علاوه پیدا شوے وي. ځکه که چرته د خفاء منشاء صیغه وي نو په هغې کښې به خفاء ډیره وي. او د هغې نوم به مشکل او مجمل وي. لهٰذا دا به د دے ظاهر مقابل نه وي په کوم کښې چه د ادنیٰ درجه ظهور وي. ولے چه دا تمام اقسام په خفاء کښې داسے ترتیب وار دي څرنګه چه په اصل اقسامو کښې ظهور ترتیب وار دے. نو هر کله چه په ظاهر کښې ادنیٰ درجه ظهور دے. نو ضروري ده چه په خفي کښې به ادنیٰ درجه خفاء وي. او دغه شان (په باقي قسمونو کښې) قیاس وکړے شي. نو د خفي مراد به بغیر د طلب نه نشي حاصلیدے. لهٰذا دا به د داسے کس په شان شي چه بغیر د لباس او هیئت د بدلیدو نه په یو قسم حلیه عارضه سره په ښار کښې پټ شوے وي. بیا د مصنف په قول "بعارض غیر الصیغة" کښې مسامحت دے او ډیره ظاهره داده چه مصنفؒ "بعارض من غیر الصیغة" ویلے وے. لکه څرنګه چه د شمس الائمة حلوائي په عبارت کښې دي. او د مصنف قول "لا ینال الا بالطلب" قید احترازي نه دے بلکه بیان د واقع او د خفاء د تاکید دپاره دے

تشریح: شارح وفرمائیل چه کله مصنفؒ د ظهور د څلور واړو قسمونو (ظاهر، نص

شارح واٸ چه هر کله د خفی مراد پټ واله دے. نو ما به بغیر د طلب او تلاش نه نشي حاصليدے. يعني د خفي مراد حاصلولو دپاره د دے تلاش ضروري دے. او د خفي مثال داسے دے. لکه څرنګه چه يو سړے بغير د بدليدو د لباس او هيئت نه په يو ے حيلے بهانے سره د ښار په کومه حصه کښے پټ شي. نو داسے سړي ته رسيدلو دپاره د هغه طلب کول او تلاش کول ضروري دي. شارح د نور الانوار ملاجيونؒ فرمائيلي دي چه د مصنف قول "بعارض غير الصيغة" کښے مع غير الصيغه "د" "عارض" صفت گرځولو کښے لږ غوندے مسامحت شوے دے پدے اعتبار سره چه د "بعارض غير الصيغه" عبارت د مشکل، مجمل او متشابهه نه احتراز دے يعني عارض د غير صيغے د وجے نه خفاء صرف په خفي کښے وي. او س به د دے مطلب داشي چه مشکل مجمل او متشابهه کښے به عارض د غير صيغے د وجے نه خفاء نه راځي. بلکه د صيغے د وجے نه به راځي حالانکه دا خبره بالکل غلط ده څرنګه چه مخکښے تلو سره د مشکل و غيره تعريف نه به ظاهره شي. شارح وائي چه ډيره واضحه دا خبره وه. چه مصنف "بعارض من غير الصيغه" فرمائيلي وے. څرنګه چه د شمس الائمة حلواني په عبارت کښے ده. او مطلب به دا دے چه په خفي کښے خفاء د عارض د وجے نه راغلے ده. او دا عارض د غير صيغے نه پيدا شوے دے. پدے صورت کښے به د مصنف کلام د مسامحت نه محفوظ وے. ليکن د مصنفؒ له طرفه دا جواب کيدے شي چه غير الصيغه د عارض صفت ندے. بلکه بدل دے. او مطلب ئے دا دے. چه په خفي کښے خفاء د عارض يعني د غير د وجے نه راغلے ده. پدے صورت کښے هيڅ مسامحت نشته دے. شارح وائي چه د مصنف قول "لا ينال الا بالطلب" قيد احترازي ندے. بلکه بيانِ واقع او تاکيدِ خفاء بيانِ د واقع او د خفاء د تاکيد دپاره دے. ځکه چه دا خفاء هم داسے نده چه بغير د طلب نه حاصله کړے شي.

وَحُكْمُ النَّظْرُ فِيْهِ لِيُعْلَمَ اَنَّ اِخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ اَوْ نُقْصَانٍ فِيْهِ فَظْهَرَ الْمُرَادُ بِهِ اَىْ حُكْمُ الْخَفِيِّ النَّظْرُ فِيْهِ وَهُوَ الطَّلَبُ الْاَوَّلُ لِيُعْلَمَ اَنَّ اِخْتِفَاءَهُ لِاَجْلِ زِيَادَةِ الْمَعْنٰى فِيْهِ عَلَى الظَّاهِرِ اَوْ نُقْصَانِهِ فِيْهِ فَحِيْنَئِذٍ يَظْهَرُ الْمُرَادُ فَيُحْكَمُ فِى الزِّيَادَةِ عَلٰى حَسَبِ مَا يُعْلَمُ مِنَ الظَّاهِرِ وَلَا يُحْكَمُ فِى النُّقْصَانِ قَطُّ۔

ترجمه: او د خفي حکم په خفي کښے دے حده پورے غور و فکر کول دي. چه دا خبره معلومه شي چه د دے دا خفاء د زيادت معنٰی د وجے نه ده او که د نقصانِ معنی د وجے نه

مفسر محکم) نه فارغ شو نو اوس ئے د دے مقابل د خفاء خلور قسمونو بیانول شروع کړه۔ د دے ترتیب داسے دے چه خفی د ظاهر مقابل دے۔ مشکل د نص مقابل دے مجمل د مفسر مقابل دے۔ او متشابه د محکم مقابل دے۔

پدے اقسام اربعه کښے فاضل مصنف د خفی تعریف بیان کولو سره او فرمائیل چه خفی هغه کلام دے۔ چه د هغے مراد داسے عارض د وجے نه پټ وی کوم عارض چه د صیغے نه علاوه څه دبل شی نه پیدا شوے وی۔ یعنی په نفس صیغه او مدلول کښے څه خفا نه وی بلکه د دے نه علاوه د بل عارض د وجه نه خفاء پیدا شوے وی۔ او دلیل د دے دا دے که چرته د خفاء منشاء صیغه وی۔ یعنی د نفس صیغه نه خفاء پیدا شوی وی۔ او د لفظ په مدلول کښے هم خفاء وی نو پدے کښے به خفاء ډیره وی۔ او د دے لوم به مشکل او مجمل وی او کله چه پداسے قسم کښے خفا ډیره وی او نوم ئے د خفی په ځائے مشکل او مجمل وی نو دا به د هغے ظاهر مقابل نشی کیدے۔ په کوم کښے چه د ادنیٰ درجے ظهور وی۔ ځکه چه د خفاء څلور واړه قسمونه پداسے ترتیب سره دی۔ څرنګه چه د ظهور قسمونه ترتیب وار دی۔ یعنی څرنګه چه په ظاهر کښے د ادنیٰ درجے ظهور وی۔ او په نص کښے د هغے نه ډیر ظهور وی۔ او په مفسر کښے د نص نه ډیر او په محکم کښے د مفسر نه ډیر ظهور وی، نو همدارنګے د تولو نه کمه درجه خفا په خفی کښے وی۔ بیا په مشکل کښے بیا په مجمل کښے بیا په متشابه کښے کامل او اعلیٰ درجے خفاء وی نو هر کله چه په ظاهر کښے ادنیٰ درجه ظهور دے۔ نو د دے مقابل په خفی کښے به ادنیٰ درجه خفاء وی۔ او ادنیٰ درجے خفاء هغه ده کومه چه د صیغے نه علاوه د بل عارض د وجے نه ثابت شوی وی۔ نو ثابته شوه چه په خفی کښے د صیغے نه علاوه د بل عارض د وجے نه خفاء ده۔ د نفس د صیغے د وجے نه خفاء نده۔ داسے د په نورو قسمونو کښے قیاس وکړے شی۔ یعنی په نص کښے د ظاهر په مقابله کښے زیات ظهور وی۔ د دے وجے نه په مشکل کښے چه د نص مقابل دے۔ د خفی په نسبت به ډیره خفاء وی۔ او مجمل چه د مفسر مقابل دے۔ پدے کښے به د مشکل په مقابله کښے زیاته خفاء وی۔ ولے چه په مفسر کښے د نص په مقابله کښے ډیر ظهور وی۔ او په محکم د مفسر په مقابله کښے ډیر ظهور وی نو د دے وجے نه د دے مقابل یعنی متشابه کښے به د مجمل نه زیاته خفاء وی۔

نو د دے کلام مراد بہ ظاهر شی یعنی د خفی حکم پدے کښے غور او فکر کول دی. او دا ځکه چه پدے د طلب لپاره د دے چه دا معلومه شی چه د دے خفاء د ے وجه نه ده چه پدے کښے د ظاهر په نسبت زیاته معنی ده یا پدے کښے کمه معنی ده. نو د دے وخت به د کلام مراد ظاهر شی. او د زیاتی په صورت کښے به هم د دے مطابق حکم ولګولے شی. کوم چه د ظاهر نه معلوم شی او د نقصان په صورت کښے به حکم نشی لګولے.

تشریح: د خفی حکم دادے چه پدے کښے د غور او فکر او کړے شی. او دا غور و فکر کول په وجه طلب دے. او غور و فکر به ځکه کولے شی چه دا معلومه شی چه د کلام سبب د کوم سبب د وجے نه پټ دے آیا د دے وجه نه دے چه د خفی معنیٰ د ظاهر د معنیٰ نه زیاته ده یا د سبب د وجے نه وے چه د دے معنیٰ د ظاهر د معنیٰ نه کمه ده. الحاصل د طلب و غور و فکر نه بعد به د خفی مراد ظاهر شی او د زیات په صورت کښے به په خفی هم هغه حکم ولګیږی کوم حکم چه ظاهر لګی او د نقصان معنی په صورت کښے به په خفی باندے هیڅ حکم نشی لګیدے څرنګه چه په مخکښے عبارت کښے په دوو مثالونو کښے مذکور دی.

كَآيَةِ السَّرِقَةِ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ظَاهِرٌ فِي حَقِّ وُجُوبِ قَطْعِ الْيَدِ لِكُلِّ سَارِقٍ خَفِيٌّ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِأَنَّهُمَا اخْتَصَّا بِاسْمٍ آخَرَ غَيْرِ السَّارِقِ فِي عُرْفِ أَهْلِ اللِّسَانِ فَتَأَمَّلْنَا فَوَجَدْنَا أَنَّ اخْتِصَاصَ الطَّرَّارِ بِاسْمٍ آخَرَ لِأَجْلِ زِيَادَةِ مَعْنَى السَّرِقَةِ إِذِ السَّرِقَةُ هُوَ أَخْذُ مَالٍ مُحْتَرَمٍ مُحْرَزٍ خُفْيَةً وَهُوَ يَسْرِقُ مِمَّنْ هُوَ يَقْظَانُ قَاصِدٌ لِحِفْظِ الْمَالِ بِضَرْبِ غَفْلَةٍ وَفَتْرَةٍ تَعْتَرِيهِ وَاخْتِصَاصُ النَّبَّاشِ بِهِ لِأَجْلِ نُقْصَانِ مَعْنَى السَّرِقَةِ لِأَنَّهُ يَسْرِقُ مِنَ الْمَوْتَى الَّذِي هُوَ غَيْرُ قَاصِدٍ لِلْحِفْظِ فَعَدَّيْنَا حُكْمَ الْقَطْعِ إِلَى الطَّرَّارِ لِأَجْلِ الزِّيَادَةِ فِيهِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَلَمْ نُعَدِّ إِلَى النَّبَّاشِ لِأَجْلِ النُّقْصَانِ فِيهِ وَلَوْ كَانَ الْقَبْرُ فِي بَيْتٍ مُقْفَلٍ قِيلَ لَا يُقْطَعُ النَّبَّاشُ لِمَا ذَكَرْنَا وَقِيلَ يُقْطَعُ لِوُجُودِ الْحِرْزِ بِالْمَكَانِ وَإِنْ لَمْ يُوجَدْ بِالْحَافِظِ وَهٰذَا كُلُّهُ عِنْدَنَا وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ يُقْطَعُ النَّبَّاشُ عَلَى كُلِّ حَالٍ لِقَوْلِهِ مَنْ نَبَشَ قَطَعْنَا قُلْنَا هُوَ مَحْمُولٌ عَلَى السِّيَاسَةِ لِمَا رُوِيَ عَنْهُ لَا قَطْعَ عَلَى الْمُخْتَفِي وَهُوَ النَّبَّاشُ بِلُغَةِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ.

ترجمه: لکه څرنګ چه آیت د سرقے د جیب تراش او کفن چور په باره

کښې خفي دے. ځکه چه د باری تعالیٰ قول "السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما" د هر سارق د لاس پریکول د واجب کیدو به باره کښې ظاهر دے. (او) د جیب تراش او کفن چور په باره کښې خفي دے. ځکه چه دا دواړه د اهل زبان په عرف کښې د سارق نه علاوه د بل نوم سره خاص دي. نو مونږ سوچ فکر وکړو نو داخبره مو وموندله چه د جیب تراش د بل نوم سره مخصوص کیدل د سرقے د معنیٰ د زیاتیدو د وجے نه دے ولے چه سرقه نوم دے د مال محترم محفوظ په پټه اغستل. او جیب تراش معمولي غفلت او سستي اچولو سره مال پټوي د هغه سړي نه کوم چه بیدار وي. (او) د خپل مال د حفاظت اراده لري. او د کفن چور د بل نوم سره مخصوص کیدل د دے وجے نه دي. چه په دې کښې د سرقے معنیٰ کمه ده. ځکه چه دا داسے مړے مال پټوي کوم چه د مال حفاظت اراده نه لري. نو مونږ په دلالت النص سره قطع دید حکم د جیب تراش طرف ته دے وجے نه متعدي کړو چه په دې کښې د معنیٰ زیاتے وو او کفن چور ته مو دے وجے نه متعدي نکړو چه پکښې د معنیٰ کمے دے. او که چرته قبر تالا بند کړه کښې وي. نو وئیل شوي دي چه مذکوره دلیل د وجے نه د کفن چور لاس به نشي پریکولے. او دا هم وئیل شوي دي چه پریکولے به شي ځکه چه د مکان په ذریعه حفاظت موجود دے. اګرچه د محافظ په ذریعه حفاظت موجود نه دے. او دا تول تفصیل ځمونږ په نزد دے. امام ابو یوسف او امام شافعي وئیلي دي. چه د کفن چور لاس به په هر حال کښې پریکولے شي. ځکه چه حضور صلی الله علیه وسلم فرمائیلي دي چه چا کفن پټ کړو مونږ به د هغه لاس پریکوو. مونږ جواب ورکوو چه دا حدیث په سیاست باندے محمول دے ځکه چه د نبي علیه السلام نه روایت دے چه په مختفي باندے قطع نشته دے. او د مدینے خلقو به ژبه کښې مختفي کفن چور ته وئیلے شي.

تشریح: مصنف د خفي حکم بیانولو سره نے فرمائیلي وو. چه د خفي حکم دا دے. چه په دې کښې د غور و فکر په ذریعه دا معلومه کړے شي. چه د دے خفاء ظاهر په نسبت د معنیٰ د زیاتي د وجے نه ده یا د معنیٰ د کمي نه ده. اوس په دے عبارت کښې د هغې یو مثال ذکر کړے شوے دے. د مثال حاصل دا دے چه حق تعالیٰ مجده د غل سزا بیان کولو فرمائیلي دي. "السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما" یعني غل سړے یا ښځه وي په ثبوت ملاویدو سره د هغه یو لاس (ښے لاس) پریکړے. دا آیت د غل لاس پریکیدل

واجب کیدو په سلسله کښې ظاهر دے. ولے چه دے آیت نه د غل لاس پریکول بغیر د تامل او غور وفکر نه واضح کیږی. اود کوم کلام مراد چه بغیر د غور او فکر نه واضح وی. نو هغې ته ظاهر وئیلے شی. د دے وجے دا کلام (السارق والسارقه الاية) د غل د قطع لاس دواجبیدو په سلسله کښې به ظاهر وی. لیکن دا کلام د طرار (جیب تراش) او نباش (کفن چور) په حق کښې خفی دے. یعنی د دے دواړو په حق کښې د سارق حکم پوشیده دے. اودا خفاء او پټ ولے د دا سے عارض د وجے نه دے. کوم عارض چه پخپله په دے دواړو کښې موجود دے. او هغه عارض دا دے چه اهل زبان دا دواړه د سارق نه علاوه د نورو نومونو سره خاص کړی. یعنی جیب تراش طرار او کفن چور ته نباش وائی. که چرته جیب تراش او کفن چور غله وے نو دے دواړو دپاره به هم د سارق لفظ استعمالیدے د طرار او نباش لفظ به نه استعمالیدے. نو د جیب تراش دپاره طرار او کفن چور دپاره د نباش لفظ استعمالیدل د دے خبرے دلیل دے. چه دا دواړه غله ندی. او هرکله چه دا دواړه غله ندی نو په دوئ باندے د غل حکم جاری کول پکار ندی. بهرحال د دے دواړو په حق کښې د سارق حکم مخفی او پټ دے. نو دے خفاء لرے کولو دپاره اود طرار او نباش حکم معلومولو دپاره غور او فکر وکړو. نو د غور او فکر نه دا خبره معلومه شوه. چه د جیب تراش د سارق نه علاوه بل نوم یعنی طرار دی لپاره کیښودلے شوے دے. چه د سرقه د معنی په نسبت د طرّ معنی زائد ده ځکه چه د سرقه معنی ده په پټه سره دا سے مال لره اغستل چه هغه مال محترم وی. یعنی متقوم او شرعًا قابل انتفاع وی. او محفوظ وی. او مقدار ئے کم از کم لس دراهم وی. همدا وجه ده که چرے چا د کوم مسلمان شراب پټ کړو نو د هغې غل لاس به نشی پریکیدلے ځکه چه مال اګرچه مال متقوم دے لیکن قابل انتفاع ندے. او که چرته چا د پټی نه غله وکړه په دے حال کښې چه په پټی کښې کوم محافظ نوی. نو د هغې لاس به هم نشی پریکولے. ځکه چه هغه غیر محفوظ مال اخستے دے. اود لسو درهمو نه کم پیتو لو باندے هم قطع د ید نشته دے. ځکه د قطع ید او سرقه دپاره کم از کم دلسو درهمو کیدل ضروری دی. بهرحال د سرقے معنی ده په پټه سره دا سے مال اغستل چه هغه مال محترم محفوظ وی. او کم از کم د لسو درهمو په مقدار سره وی. اود طرّ معنی ده دا سے مال اغستل چه د هغه مالک بیدار وی او د هغه مال د حفاظت اراده لری مګر مالک لره په غفلت

او سستی کیږي اچولو سره مال اغستل شوے وي. د کفن چور لپاره د سارق نه علاوه بل نوم یعنی نباش د ے وجې نه تجویز کړے شوے د ے چه په کفن چور کیږي د سرقې معنی ناقص ده. پدے اعتبار سره چه کفن چور د دفن کیدو نه پس د هغه مړو مال (کفن) پټوي کوم چه د خپل مال د حفاظت قصد او اراده نه لري. یعنی کفن چور مال غیر محفوظ اخلي. او سارق مال محفوظ اخلي. او مال غیر محفوظ لره اغستل د مال محفوظ په نسبت سره کمتر د ے. نو د ے وجې نه به د نباش معنی د سارق د معنی په نسبت سره به ناقص او کمتر وي. بهرحال دا ثابته شوه چه د طرار (جیب تراش) معنی د سارق د معنی نه زائد او د نباش معنی د سارق د معنی نه ناقص ده. نو د طرار معنیٰ د سارق د معنی نه زائد ده پدے کښې په طریقه دلالت النص سره د سارق حکم ثابت کړے شو. او دا او ویل شو چه هرکله د سرقې حکم یعنی قطع ید په ادنیٰ یعنی سارق کښې ثابت د ے. نو په اعلیٰ یعنی طرار کښې به په درجه اولیٰ سره ثابت وي. یعنی هر کله چه د وړوکي مجرم دا سزا ده. نو د لوئې مجرم به دا سزا په طریقه اولیٰ سره وي. او په نباش کښې خو د سارق معنی کمه ده. نو د ے وجې نه به دا شبه وي چه د سارق د سزا یعنی قطع ید به نباش مستحق وي او که نه؟. او دا خبره مسلم ده چه د شبې د وجې نه حد ساقطیږي. لهٰذا د نباش په حق کښې به حد سرقې ساقط شي. او په نباش باندے به حکم قطع د ید نشي لګیدے.

صاحب د نور الانوار وئیلي دي. که چرته قبر په داسے حجره کښې وي. چه په هغې کښې تاله لګید لے وي. بیا د هغې قبر نه کفن پټ کړے شو. نو بعضې علماؤ فرمائیلي دي چه پدے صورت کښې د نباش لاس نشي پریکولے. دلیل ئې هم هغه د ے کوم چه مخکښې تیر شو. یعنی په نباش کښې د سرقې معنی کمه وي. بله دا چه هر سړے د قبر زیارت د پاره پدے حجره کښې د داخلیدو تاویل کولے شي. لهٰذا د قبر د تالے باوجود هم محفوظ نشو. او بعضې علماؤ فرمائیلي دي چه د نباش لاس به پریکولے شي. ځکه چه دلته د مکان په ذریعه حفاظت کول موجود د ے. اګرچه د محافظ په ذریعه حفاظت موجود نه د ے. نو د داسے قبر نه کفن پټول مال محفوظ اغستل دي. او هرکله چه په د ے صورت کښې د سرقه معنی بغیر د کمی نه موجوده شوه نو نباش باندے د سارق حکم یعنی قطع د ید به هم جاري کیږي. نو پدے صورت کښې د نباش لاس پریکولے

وھذا کلہ عندنا نہ شارح فرمائی چہ دا تفصیل یعنی پہ یو صورت کښے ھم د نباش لاس نہ پریکول د امام ابو حنیفہؒ او امام محمدؒ مذھب دے۔ کنی د امام شافعیؒ او امام ابو یوسفؒ پہ نزد بہ پہ ھرحال کښے لاس پریکولے شی۔ قبر کہ تالہ بند کمرہ کښے وی یا کہ پہ دا سے کمرہ کښے وی چہ تالہ ورتہ نوی لګیدلے۔ د دے حضراتو دلیل دا حدیث دے۔ "من نبش قطعناہ" چہ چا کفن پټ کړو مونږ بہ دھغہ نہ لاس پریکوو۔ او محلی پہ شرح موطا کښے د ابراھیم او شعبی نہ روایت کړے دے۔ چہ دے دواړو فرمائیلی دی "یقطع سارق امواتنا کسارق احیائنا" حمونږ د مړو نہ غلا کونکی نہ بہ لاس پریکولے شی حرنګہ چہ حمونږ د ژوندو نہ پہ غلا کولو باندے لاس پریکولے شی۔ د دے نہ ھم د نباش لاس پریکول ثابت دی۔ حجاج وائی چہ ما د عطاء نہ د نباش پہ بارہ کښے تپوس وکړو۔ نو ھغہ او فرمائیل "یقطع" دھغہ لاس بہ پریکولے شی۔ او پہ مصنف عبد الرزاق کښے دا ھم وی چہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ پہ یمن کښے مقیم خپل عامل تہ ولیکل چہ د داسے قوم لاسونہ د پریکړے شی چہ قبرونہ کنی (او کفن پټوی) د دے فرمان نہ ھم د نباش لاس پریکول ثابت دی۔ حمونږ د طرف نہ دا جواب دے۔ چہ دا ذکر شوے حدیث غیر مرفوع دے۔ او بعضو ویلے دی چہ منکر دے۔ او د منکر او غیر مرفوع روایاتو نہ استدلال کول کمزورے وی۔ لھذا پدے روایت سرہ استدلال کول کمزور بلکہ غیر صحیح دے۔ دویم جواب دا دے چہ مذکورہ ټول آثار او اقوال لرہ د پہ سیاست باندے محمول کړے شی۔ یعنی د انتظامی مصلحت پہ خاطر د نباش قطع ید حکم ورکړے شوے دے۔ او وجہ تے دادہ چہ د اللہ رسول ﷺ فرمائیلی دی۔ "لا قطع علی المختفی" او د اھل مدینہ پہ ژبہ مختفی نباش تہ وائی۔ یعنی پہ نباش باندے قطع د یہ نشتہ۔ نو د دے حدیث نہ د ید نہ قطع کول ثابت دی۔ اوس بہ د تطبیق کولو دپارہ داو ویلے شی چہ د قطع ید والا روایات سیاست باندے محمول دی۔

(واللہ اعلم)

وَاَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ الدَّاخِلُ فِىْ اَشْكَالِهٖ اَىِ الْكَلَامُ الْمُشْتَبَهُ فِىْ اَمْثَالِهٖ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيْبٍ اِخْتَلَطَ بِسَائِرِ النَّاسِ بِتَغْيِيْرِ لِبَاسِهٖ وَهَيْأَتِهٖ فَفِيْهِ زِيَادَةُ خَفَاءٍ عَلَى الْخَفِىِّ فَيُقَابِلُ النَّصَّ الَّذِىْ فِيْهِ زِيَادَةُ ظُهُوْرٍ عَلَى الظَّاهِرِ فَلِهٰذَا يَحْتَاجُ اِلَى النَّظَرَيْنِ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّاَمُّلِ عَلٰى مَا قَالَ۔

ترجمہ: او مشکل ھغہ کلام دے چہ د خپل شان کلامو نو کښے ګډ شوے وی۔

یعنی هغه کلام کوم چه د خپل شان کلامونو سره گډ وي. لکه یو مسافر خپل لباس او هیئت بدلیدو سره په نورو خلقو کښې یو ځائې شي. نو پدې کښې د خفي په نسبت ډیره خفاده لهذا دا به د هغې مقابل وي په کوم کښې چه د ظاهر په نسبت زیات ظهور دے. د دے خفاء زیاتوالي د وجې نه مشکل به د دوه نظرونو محتاج وي. طلب بیا تأمل څرنګه چه مصنف خپله هم فرمائیلي دي.

تشریح : په ځلور و مقابلاتو کښې دویم مقابل مشکل دے. مشکل هغه کلام دے. چه خپل هم مثل کلامونو کښې ګډ وي شي. لکه یو مسافر سړے خپل لباس او هیئت بدلیدو سره په خلقو کښې یو ځائې او سیږي. مثلاً یو هندوستانی مسلمان چه کیږه نه ساتي پاکستان ته لاړ شي. کیږه او ساتي او پاکستاني لباس شلوار کرته نو پېړۍ اچوي لو سره هلته او سیږي. او هم د هغوئ ژبه او لب و لهجه کښې خبرې کوي نو زر به چا ته د هغه هندوستاني کیدل معلوم نشي مګر داچه که چرته د هغه نه معلوم کړے شي. نو په مشکل کښې د خفي نه زیاته خفاء وي. او کله چه په مشکل کښې د خفي په مقابله کښې زیاته خفاء ده. نو دا به د نص مقابل وي. ځکه چه په نص کښې د ظاهر په مقابله کښې زیات ظهور دے. نو په مشکل کښې د خفي په نسبت زیاته خفاء ده. د دے وجې نه به مشکل د دوو نظرونو محتاج وي. یو طلب او بل تأمل. یعنی ړومبې به دا تپوس وکړے شي چه دا لفظ کومې کومې معنی د پاره راغلے دے. بیا به غور وکړے شي. چه دلته کومه معنی مراد ده. اهل اصولو د مشکل دا تعریف کړے دے. چه مشکل هغه کلام دے. چه د متعدد معانیو احتمال لري لیکن په هغې کښې یوه معنی مراد وي. مګر هغه معنی هم پدے معاني متعدده کښې یو ځائې شوے وي. نو د دے یو ځائے والي د وجې نه هغه معنی مخفي شوي وي.

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِيَّةِ فِيْمَا هُوَ الْمُرَادُ ثُمَّ الْاِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ وَالتَّاَمُّلِ فِيْهِ اِلٰى اَنْ يَتَبَيَّنَ الْمُرَادُ اَيْ حُكْمُ الْمُشْكِلِ اَوَّلًا هُوَ اِعْتِقَادُ الْحَقِيَّةِ فِيْمَا كَانَ مُرَادُ اللهِ تَعَالٰى بِمُجَرَّدِ سِمَاعِ الْكَلَامِ ثُمَّ الْاِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ اَيْ اَنَّهُ لِاَيِّ مَعَانٍ يُسْتَعْمَلُ هٰذَا اللَّفْظُ ثُمَّ التَّاَمُّلُ فِيْهِ بِاَنَّهُ اَيُّ مَعْنًى يُرَادُ هٰهُنَا مِنْ بَيْنِ الْمَعَانِيْ فَيَتَبَيَّنُ الْمُرَادُ.

ترجمه : او د مشکل حکم د دے کلام نه د شارع مراد د حق کیدو اعتقاد ساتل دي. بیا د طلب طرف ته متوجه کیدل او په هغې کښې تامل کول تر دے پورې

چه مراد ظاهر شی یعنی د مشکل حکم داد دے. چه د اوریدلو سره د لټولو نه پس مبے پدے کلام کښے دالله تعالیٰ چه څه مراد دی. د هغے د حق کیدلو اعتقادوی. بیا طلب طرف ته توجه وی. یعنی دا کلام په کومه کومه معنی کښے مستعمل دے. بیا پدے کښے دا تامل کول چه پدے ځائے کښے په معانیو کښے کومه معنی مراد ده. نو د کلام مراد به واضح شی.

تشریح: د مشکل حکم دا دے چه د لټولو نه اول د کلام اوریدلو سره دے خبرے اعتقادوی چه د دے کلام نه دالله تعالیٰ چه څه مراد دے هغه حق اود واقع مطابق دے. د هغے نه بعد طلب طرف ته متوجه کیدل دی. یعنی دا معلومه کړے چه دا لفظ د کومے کومے معنی د پاره مستعمل دے. بیا دا غور وکړے چه دلته کومه معنی مراد ده. نو د دے طلب او تامل نه پس د کلام مراد به ظاهر شی.

وَمِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ فَإِنَّ كَلِمَةَ أَنَّى مُشْكِلَةٌ تَجِيْءُ تَارَةً بِمَعْنَى مِنْ أَيْنَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَنَّى لَكِ هٰذَا أَيْ مِنْ أَيْنَ لَكِ هٰذَا الرِّزْقُ الْآتِيْ كُلَّ يَوْمٍ وَتَارَةً بِمَعْنَى كَيْفَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَنَّى يَكُوْنُ لِيْ غُلَامٌ أَيْ كَيْفَ يَكُوْنُ لِيْ غُلَامٌ فَاشْتَبَهَ هٰهُنَا أَنَّهُ بِأَيِّ مَعْنًى هُوَ فَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى أَيْنَ يَكُوْنُ الْمَعْنَى مِنْ أَيِّ مَكَانٍ شِئْتُمْ قُبُلًا أَوْ دُبُرًا فَتَحِلُّ اللِّوَاطَةُ مِنِ امْرَأَتِهِ وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى كَيْفَ فَيَكُوْنُ الْمَعْنَى بِأَيَّةِ كَيْفِيَّةٍ شِئْتُمْ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ مُضْطَجِعًا فَيَدُلُّ عَلَى تَعْمِيْمِ الْأَحْوَالِ دُوْنَ الْمَحَالِ فَإِذَا تَأَمَّلْنَا فِيْ لَفْظِ الْحَرْثِ عَلِمْنَا أَنَّهُ بِمَعْنَى كَيْفَ لِأَنَّ الدُّبُرَ لَيْسَ بِمَوْضِعِ الْحَرْثِ بَلْ مَوْضِعُ الْفَرْثِ فَتَكُوْنُ اللِّوَاطَةُ مِنِ امْرَأَتِهِ حَرَامًا لٰكِنْ حُرْمَتُهَا ظَنِّيَّةٌ حَتّٰى لَا يُكَفَّرُ مُسْتَحِلُّهَا وَهٰذِهِ اللِّوَاطَةُ هِيَ الْمَقِيْسَةُ عَلَى الْوَطْيِ فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ لِعِلَّةِ الْأَذٰى دُوْنَ الَّتِيْ مِنَ الرِّجَالِ لِأَنَّ حُرْمَتَهَا قَطْعِيَّةٌ ثَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ عَلٰى مَا كَتَبْنَا كُلَّ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيْرِ الْأَحْمَدِيِّ فَمِثْلُ هٰذَا الْمُشْكِلِ يُمْكِنُ أَنْ يَدْخُلَ فِي الْمُشْتَرَكِ الَّذِيْ رُجِّعَ أَحَدُ مَعَانِيْهِ بِالتَّاوِيْلِ فَصَارَ مُؤَوَّلًا.

ترجمه: اود مشکل مثال قول د باری تعالیٰ "فاتوا حرثکم انی شئتم" دے ځکه چه کلمه د "انی" مشکل ده کله د "من این" په معنی راځی. لکه قول د باری تعالیٰ "انی لک هذا" کښے یعنی هره ورځ دا راتلونکے رزق تالره د کوم ځائے نه راځی. او کله د "کیف" په معنی راځی لکه په "انی یکون لی غلام"، کښے یعنی څرنګه به ځما بچی کیږی. نو دلته اشتباه راغله چه دا "انی" په کومه معنی دے. نو که چرته د من این په معنی وی. نو معنی به دا شی تاسو د کوم ځائے

نه چه غواړے راتګ کوئ د مخے نه وی او که د شا نه. د دے معنی په اعتبار سره به د ښځے سره لواطت حلال وی. او که چرته د کیف په معنی باندے وی. نو معنی به دا شی. چه تاسو په کوم کیفیت سره غواړئ راتګ کوئ. په ولاړه یا په ناسته یا په ملا سټے سره (دا معنی) دا حوالو په عموم باندے دلالت کوی نه د مقاماتو په عموم باندے. نو هر کله چه مونږ د "حرث" لفظ کښے غور وکړو نو معلومه شوه چه (انّی) د "کیف" په معنی باندے دے ځکه چه "دبر" د کرونده ځائے نه دے بلکه د پاخانے ځائے دے. لهٰذا د ښځے سره وطی کول حرام دی. لیکن د دے حرمت به ظنی وی نو د دے لره حلال ګڼړلو والا ته به کافر نشی وئیل کیدے. او دا هم هغه لواطت دے. کوم چه د علت (اذی) د وجے نه په وطی فی حالة الحیض باندے قیاس کړے شوے دے نه هغه لواطت کوم چه د سړو سره کیږی ځکه چه د دے حرمت قطعی دے. کتاب سنت، اجماع نه ثابت ده. څرنګه چه مونږ په پوره تفصیل سره په تفسیر احمدی کښے لیکلی دی. نو د هغے مشکل مثال ممکن دے. په هغه مشترک کښے داخل وی چه د څلور معانیو کښے یو معنی راجح شوی وی. یا هغه مشترک به مؤول شوے وی.

تشریح: شارح د مشکل په مثال کښے قول د باری تعالیٰ "فاتوا حرثکم انی شئتم" ذکر کړے دے. په دے اعتبار سره چه هغه نطفه د کومے نه چه اولاد پیدا کیږی. د تخم سره ئے تشبیه ورکړے ده. او د ښځو رحم لره د زمکے سره تشبیه ورکړے ده. او اولاد لره ئے د زمکے نه پیداوار سره تشبیه ورکړے ده. او د حرث معنی پټے دے او لفظ د فاتوا په ذریعه پټی ته د راتلو اجازت ورکړے شوے دے. او لفظ د "انی شئتم" په ذریعه ئے عموم پیدا کړے دے. مګر "انیّ" مشکل دے. ځکه چه لفظ د "انیّ" د من این په معنی باندے هم استعمالیږی. لکه څرنګه چه حضرت ذکریا علیه السلام حضرت مریم علیها السلام ته فرمائیلی وو. انیّ لك هذا یعنی روزانه درتلو والا رزق تالره د کوم ځائے راځی. او کله د کیف په معنی راځی. لکه څرنګه د هلک د بشارت په وخت د حضرت ذکریا علیه السلام قول "انیّ یکون لی غلام" یعنی ځما بچے به څرنګه کیږی نو په انی شئتم کښے دا اشتباه راغله چه دلته په کومه معنی کښے استعمالیږی. که چرته د من این په معنی باندے واخستلے شی. نو په دے صورت کښے به په مکان کښے عموم پیدا شی.

او معنی به دا شی "من ای مکان شئتم" یعنی د مخکښې خوا نه راځئ او که د روستو مکان نه نو په دې صورت کښې به د ښځې سره د لواطت حلت ثابت شي. او که چرته د کیف په معنی وا غستلې شي. نو بیا احوالو کښې به عموم پیدا شي. او معنی به دا شي. "بای کیفیة شئتم" یعنی تاسو که په هر یو کیفیت سره وغواړئ راتګ پرې وکړئ که په ولاړه وی او که په ناسته یا په پروت باندې په ملا سته سره. خلاصه د خبرې داده چه کلمه د "انی" په یو صورت کښې تعمیم امکنه باندې دلالت کوی. او په یو صورت کښې په تعمیم د احوالو باندې دلالت کوی. او د تعمیم امکنه په صورت کښې د ښځې ښځې سره د لواطت حلت ثابتیږی. او د تعمیم د احوالو په صورت کښې د لواطت حلت نه ثابتیږی. نو کله چه موږ لفظ د "حرث" کښې غور وکړو نو دا خبره معلومه شوه چه دلته کلمه د انی د کیف په معنی باندې ده. او د آیت مقصد د جماع په احوالو کښې عموم پیدا کول دی. ځکه چه الله تعالیٰ ښځو ته (حرث) ویلې دې. لکه قول د باری تعالیٰ (نسآؤکم حرث لکم) یعنی (مواضع حرث لکم) نو الله تعالیٰ د ښځو تشبیه پټو سره ورکړه او هغه نطفې لره کومه چه د طلب د نسل د پاره د موړ په رحم کښې اچولې کیدې شي. د تخم د تشبیه سره نې دا ظاهره کړه چه اصل مقصد طلب د نسل دې نه د شهوت پوره کول. لهٰذا ښځو ته په داسې محل کښې راتګ پکار دې. په کوم محل کښې چه مقصد پوره کیږی. یعنی محل حرث کښې راتګ او د دې تاسو ته اختیار دې چه څرنګه غواړئ په ښځو راتګ کوئ په ولاړه وی او که په ناسته وی یا په ملاسته باندې. د دې تائید د حدیث نه هم کیږی. چه د یهودو دا خیال وو که چرته یو کس د ښځې ښځې سره په فرج کښې جماع وکړی مګر په فرج کښې د اجماع د شا طرف نه وی نو ماشوم چپ سترګې پیدا کیږی. د یهودو دا خیال غلط ثابتولو د پاره الله تعالیٰ "فاتوا حرثکم انی شئتم" آیت نازل کړو. او دا نې وفرمائیل چه فرج کښې جماع کول په هر کیفیت کښې صحیح دې او د یهودو خیال غلط دې. او پاتې شوه د دبر معامله نو دبر د حرث محل نه دې بلکه محل د فرث او ګندګئ دې. نو هر کله چه دبر محل د حرث نه دې نو په دې کښې د راتګ اجازت هم نشته. او چه کله په دبر کښې د راتګ اجازت نشته دې نو د ښځې ښځې په دبر کښې راتلل یعنی هغې سره لواطت کول به حرام وی. لیکن دا حرمت به ظنی وی. نو د دې حلال ګڼړلو والا به کافر نه وی. او چه کوم لواطت د علت (اذی) د وجې نه په وطی فی حالة الحیض باندې

.او هغه لواطت کوم قیاس کړے شوے دے. دا هم هغه لواطت دے.
چه د سړو سره کیږی. نو د هغے حرمت قطعی دے. کتاب، سنت او اجماع دے وارو نه ثابت دے. دد دے پوره تفصیل په تفسیر احمدی کښے ذکر دے. احقر د دے تفصیل په قوت الاخیار جلد اول صفحه ۴۶،۴۵ اردو باندے ذکر کړے دے. هلته دے وکتلے شی.
بهرحال هر کله چه په د بر کښے در اتګ اجازت نشته دے. نو په آیت کښے به د محل په اعتبار سره عموم نه وی. او هر کله چه په آیت کښے د محل په اعتبار سره عموم نشته دے نو کلمه د "انّی" به د این په معنی باندے نه وی بلکه د کیف په معنی باندے به وی. بهرحال د غور کولو سره دا خبره ثابته شوه. چه کلمه د (انّی) د این په معنی باندے نده. بلکه د کیف په معنی باندے ده.
شارح واتی چه د دے قسم مشکل یعنی کلمه د (انّی) ممکنه ده پدا سے مشترک کښے داخل وی چه د هغے په ډیرو معنو کښے یو معنیٰ د تاویل په ذریعه راجح وی. او هغه مشترک به موؤل شی یعنی د مشکل کیدلو یو صورت دا دے چه د یو سے کلمے ډیرے معنی وی. مګر د تاویل په ذریعه یو سے معنی ته ترجیح ورکولو سره معمول بها وګرځولے شی نو دے تاویل نه پس به مشترک موؤل شی.

وَقَدْ يَكُونُ الْاِشْكَالُ لِاَجْلِ اِسْتِعَارَةٍ بَدِيعَةٍ غَامِضَةٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ فِيْ وَصْفِ اَوَانِي الْجَنَّةِ فَاِنَّ فِيهِ اِشْكَالًا مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْقَارُوْرَةَ لَا يَكُوْنُ مِنَ الْفِضَّةِ بَلْ مِنَ الزُّجَاجِ فَاِذَا طَلَبْنَا وَجَدْنَا لِلْقَارُوْرَةِ صِفَتَيْنِ حَمِيْدَةً وَهِيَ الشَّفَافَةُ وَذَمِيْمَةً وَهِيَ السَّوَادُ وَوَجَدْنَا لِلْفِضَّةِ صِفَتَيْنِ حَمِيْدَةً وَهِيَ الْبَيَاضُ وَذَمِيْمَةً وَهِيَ عَدَمُ الصَّفَاءِ فَلَمَّا تَاَمَّلْنَا عَلِمْنَا اَنَّ اَوَانِيَ الْجَنَّةِ فِيْ صَفَاءِ الْقَارُوْرَةِ وَبَيَاضِ الْفِضَّةِ فَتَاَمَّلْ.

ترجمه: او کله دا سے استعارے د وجے نه اشتباه راځی چه هغه ډیره پوشیده وی لکه قول د الله تعالیٰ (قواریر من فضة) د جنتی لوښو د اوصافو په بیان کښے دے نو په یکښے پدے اعتبار سره اشتباه ده چه قارورہ د چاندی نه وی بلکه د شیشے وی. نو کله چه مونږ طلب وکړو نو مونږ د قارورے د پاره دوه صفتونه بیا مونده (۱) حمیده (ښه صفت) صفا کیدل. (۲) ذمیمه (بدصفت) تو تریدل. او مونږ د چاندی د پاره هم دوه صفتونه بیا موندل. (۱) حمیده او دا سپین والے دے. (۲) ذمیمه او دا صاف کیدل نه وی نو هر کله چه مونږ غور او فکر اوکړو. نو معلومه شوه چه د جنت لوښی به پاکوالی او

صفا والی کنبے قارورہ دی۔ او پہ سپین والی کنبے چاندی دی ویر غور و فکر بکار دے۔
تشریح: شارح "فرمایئلی دی۔ چہ اشتباہ کلہ د دا سے استعارے د وجہ نہ وی چہ کومہ استعارہ ډیرہ پوشیدہ او نادرہ وی۔ لکہ قول د باری تعالیٰ" قواریرا من فضۃ" کنبے د جنتی لوښو اوصاف بیان کړے شوی دی۔ مگر پہ دے کنبے اشتباہ پہ دے اعتبار سرہ دہ چہ د قرآن نہ دا معلومیږی چہ قارورہ بہ د چاندی وی۔ حالانکہ قارورہ د چاندی نوی بلکہ د شیشے وی۔ نو مونږ د دے اشتباہ ختمولو دپارہ سوچ فکر اوکړہ۔ نو معلومہ دا شوہ چہ د قارورے دوہ صفتہ دی۔ یو صفت خود سپنہ والی دے۔ یعنی د قارورے پہ دا سے اندازہ کنبے صفا والے چہ د د ننہ څیز بھی پہ نظر راځی۔ او دویم صفت ئے د بدوالی دے۔ چہ د ھغے نورو والے دے۔ ھم د غہ رنگے د چاندی ھم دوہ صفتونہ دی۔ یو د سپنہ والی صفت یعنی د چاندی سپین والے او صفا والے۔ نو د غور و فکر نہ بعد دا خبرہ معلومہ شوہ۔ چہ اللہ تعالیٰ پہ دے آیت کنبے د جنت د لوښو تشبیہ پہ پاکوالی کنبے د قارورے سرہ ورکړے دہ۔ او پہ سپین والی کنبے ئے د چاندی سرہ ورکړے دہ۔ یعنی د جنت لوښی د قارورے پہ شان پہ داسے انداز سرہ پاک صاف دی۔ چہ د ھغے د ننہ څیز ھم بھرتہ پہ نظر راځی او د چاندی پہ شان سپین دی۔ بھر حال چہ د قرآن کریم دا منشاء دہ نو اوس بہ دا اعتراض نشی کیدے۔ چہ قارورہ د شیشے وی نہ د چاندی حالانکہ اللہ تعالیٰ پہ قرآن پاک کنبے فرمایئلی دی۔" قواریرا من فضۃ" یعنی قارورہ د چاندی وی۔
فائدہ: د معنی حقیقی او مجازی ترمینځہ کہ چری علاقہ د تشبیہ وی یعنی پہ یو وصف کنبے دواړہ شریک وی۔ نو دے مجاز تہ بہ استعارہ وئیلے شی۔ او کہ چرتہ علاقہ نوی نو دے تہ مجاز مرسل وئیلے کیږی۔ او دلتہ د بداعت وجہ دا دہ چہ د جنتی لوښو دپارہ یو نادر صورت ثابت کړے شوے دے۔ او نادر ... ځکہ دے۔ چہ دا صورت د دوہ متضا د څیزو نو یعنی قارورہ (شیشہ) او چاندی نہ مرکب دے یعنی یو صورت د شیشے او چاندی دواړو ګډ او بیا تو سرہ د جنت د لوښو دپارہ ثابت کړے شوے دے۔
- اناءٌ بکسر اول: برتن (لوښی) جمع آنیۃ جمع الجمع اوانی۔ زجاج شیشہ

وَاَمَّا الْمُجْمَلُ فَمَا ازْدَحَمَتْ فِیْهِ الْمَعَانِیْ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اشْتِبَاهًا لَا یُدْرَكُ بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالرُّجُوْعِ اِلَی الْاِسْتِفْسَارِ ثُمَّ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّاَمُّلِ اِزْدِحَامُ الْمَعَانِیْ عِبَارَةٌ عَنْ اِجْتِمَاعِهَا عَلَی اللَّفْظِ مِنْ غَیْرِ رُجْحَانٍ لِاَحَدِهَا كَمَا اِذَا انْسَدَّ بَابُ التَّرْجِیْحِ فِی الْمُشْتَرَكِ اَوْ یَكُوْنُ بِاعْتِبَارِ غَرَابَةِ اللَّفْظِ كَلَفْظِ الْهَلُوْعِ الْمَذْكُوْرِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَاِذَا مَسَّهُ الْخَیْرُ مَنُوْعًا فَاِنَّهٗ قَبْلَ بَیَانِهٖ تَعَالٰی كَانَ مُجْمَلًا لَمْ یُعْلَمْ مُرَادُهٗ اَصْلًا فَبَیَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ الْاٰیَةَ فَهُوَ جِنْسٌ شَامِلٌ لِلْمُشْتَرَكِ وَالْخَفِیِّ وَالْمُشْكِلِ فَخَرَجَ بِقَوْلِهٖ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اِشْتِبَاهًا اِلٰی آخِرِهٖ فَاِنَّ الْخَفِیَّ یُدْرَكُ بِمُجَرَّدِ الطَّلَبِ وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُشْكِلُ بِالتَّاَمُّلِ بَعْدَ الطَّلَبِ بِخِلَافِ الْمُجْمَلِ فَاِنَّهٗ قَدْ یَحْتَاجُ اِلٰی ثَلٰثَةِ طَلَبَاتٍ اَلْاَوَّلُ الْاِسْتِفْسَارُ عَنِ الْمُجْمَلِ ثُمَّ الطَّلَبُ لِلْاَوْصَافِ بَعْدَهٗ ثُمَّ التَّاَمُّلُ لِلتَّعْیِیْنِ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِیْبٍ خَرَجَ عَنْ وَطَنِهٖ وَوَقَعَ فِیْ جُمْلَةٍ مِّنَ النَّاسِ لَا یُوْقَفُ عَلَیْهِ اِلَّا بِالْاِسْتِفْسَارِ عَنِ الْاَنَامِ فَفِیْهِ زِیَادَةُ خَفَاءٍ عَلَی الْمُشْكِلِ فَیُقَابِلُ الْمُفَسَّرَ الَّذِیْ فِیْهِ زِیَادَةُ ظُهُوْرٍ عَلَی النَّصِّ ثُمَّ لَمَّا عُلِمَ الْمُجْمَلُ بَعْدَ ثَلٰثِ طَلَبَاتٍ خَرَجَ مِنْهُ الْمُتَشَابِهُ لِاَنَّهٗ لَا یَجُوْزُ طَلَبُهٗ وَلَا تُعْلَمُ حَقِیْقَتُهٗ بِاَیِّ طَلَبٍ كَانَ ۔

**ترجمہ:** مجمل هغه کلام دے. چه په هغے کښے ډیرے معانی جمع شوے وی. او مراد ئے دومره مشتبه شوے وی. چه په نفس عبارت سره نشی معلومیدے بلکه د متکلم نه په تپوس بیا په طلب او بیا به د تامل طرف ته رجوع کولے شی. د معانیو ازدحام مطلب دادے چه په معانیو کښے یو پرے معنی ته بغیر د ترجیح نه په لفظ کښے د ټولو معانیو جمع کول وی. لکه چه په مشترک کښے د ترجیح دروازه بندی شوی وی. یا دا چه ازدحام د لفظ د غرابت په اعتبار سره وی. لکه لفظ د "هلوع" په قول د باری تعالیٰ "ان الانسان خلق هلوعًا اذا مسه الشر جزوعًا واذا مسه الخیر منوعًا" کښے ذکر دے ځکه چه لفظ د هلوع د بیان د باری تعالیٰ نه مخکښے مجمل وو. د دے مراد بالکل معلوم نه وو. بیا الله تعالیٰ په خپل قول "اذا مسه الشر الایة" سره بیان کړو. نو (ما ازدحمت) جنس دے. مشترک، خفی، مشکل ته شامل دے. نو په قول د مصنفؒ "واشتبه المراد اشتباهًا الی آخره" سره هغه قول خارج شو. ځکه چه خفی صرف په طلب سره او مشترک او مشکل طلب بعد تامل سره معلومیږی. په خلاف د مجمل چه دا درے طلبو محتاج وی.

او پړو مبے مجمل (بکسرالمیم) نه پتوس کول د ے نه پس بیا اوصاف طلب کول بیا د مراد تعین دپاره تامل کول ۔ نو ګویا چه مجمل د داسے مسافر کس په شان د ے چه دخپل وطن نه اوځی او په عام خلقو کښے اوسیږی نو دا نښی پیژندل کید ے۔ مګر د عامو خلقو نه په پتوس کولو سره۔ نو پدے کښے د مشکل په نسبت خفاء ډیره ده۔ لهٰذا دا به د هغے مفسر مقابل وی۔ چه په هغے کښے د نص په مقابله کښے ظهور زیات وی بیا چه کله درے طلبو نه پس مجمل معلوم شو۔ نو د ے نه متشابهه خارج شو۔ ځکه چه د متشابهه طلب کول جائز نه دی۔ او د هغے حقیقت په هیڅ قسم طلب سره نشی معلومید ے۔

**تشریح:** مجمل د اجمل الامر نه ماخوذ د ے۔ او معنی ئے معاملے لره مبهم کولو ده۔ د مصنف منارؒ په نزد د مجمل تعریف دا شوے د ے۔ چه مجمل هغه کلام د ے چه په هغے د ډیرو معنو ازدحام وی۔ یعنی ډیرے معنے پکښے جمع وی۔ او د دے ازدحام وجے نه د متکلم مراد داسے مشتبهه شوے وی۔ چه د نفس عبارت نه نه معلومیږی۔ بلکه پړو مبے به د متکلم نه پتوس کولے شی۔ بیا به طلب او تامل کول پکار وی۔

شارحؒ فرمائی چه د معانیو ازدحام نه مراد دا دے چه په یو لفظ کښے د وضع په اعتبار سره معانی پدے اعتبار جمع وی۔ چه په هغے کښے یوه معنی په بلے معنی باندے راجح نوی۔ حاصل د خبرے دا دے چه ازدحام د معانی د مجمل په حقیقت کښے شامل د ے۔ مګر دا ازدحام کله حقیقتاً وی۔ لکه څرنګه چه یو لفظ په ډیرو معنو کښے مشترک وی۔ او په دے مشترک کښے د ترجیح دروازه بنده شوے وی۔ او دا ازدحام کله تقدیراً وی۔ لکه لفظ غریب مثلاً (هلوع) د ے۔ چه دا لفظ عقلاً د ډیرو معانیو احتمال لری۔ نو د ډیرو معنو د احتمال لرلو د وجے نه ګویا د د ے په معانیو کښے ازدحام راغلے۔ پدے آیت کښے لفظ د (هلوع) د باری تعالیٰ د بیان نه مخکښے مجمل وو۔ د دے مراد بالکل معلوم نه وو۔ نو بیا الله تعالیٰ د ے لره بیان کړو او و ئے فرمائیل چه د (هلوع) مطلب دا د ے۔ چه کله دوی ته ضرر رسی نو دوی بے قراره شی۔ او چه کله ورته ښیګړه رسی نو دوی سراسر بخیلان جوړیږی۔ بهرحال ازدحام د معانیو د مجمل په حقیقت کښے داخل د ے۔ برابره خبره ده که حقیقةً داخل وی او که تقدیراً بعض حضرات و ئیلی دی۔ چه ازدحام د معانیو د مجمل په حقیقت کښے ندے داخل یعنی ازدحام د معانی د مجمل دپاره شرط ندے۔ مثلاً

یو متکلم فی البدیهه یوه اصطلاح مقرر کړه. او لفظ ئے استعمال کړه. نو د دے لفظ معنی به اګرچه باعتبار لغت مفهوم وی. مګر د مخاطب په نزد به د متکلم د دے کلام مراد مبهم وی. لهٰذا دا کلام به مجمل وی. او د متکلم نه تپوس کولو کښے به محتاج وی. د دے حضراتو په نزد به د مجمل دا تعریف وی. (اما المجمل ما اشتبهه المراد به اشتباها الی آخره) او د دے حضراتو په نزد به د (ما ازدحمت فیه المعانی) لفظ د مجمل په تعریف کښے شامل نوی. د دے دواړو تعریفونو په اعتبار سره به د مجمل د ړے قسمه وی. یو دا چه په لفظ کښے د معانیو ازدحام حقیقتاً وی. د دوئم دا چه د غرابت لفظ د وجے نه د معانیو ازدحام به تقدیراً وی. د ریم دا چه متکلم به خپل مراد مبهم لری. اګرچه د لفظ معنی لغةً معلومه ده.

شارح د مجمل په تعریف کښے د قیودو دا تو فوائد بیانولو سره فرمائی چه (ما ازدحمت فیه المعانی) د جنس په مرتبه کښے د ے. مشترک خفی او مشکل ټولو ته شامل د ے. او (واشتبه المراد به اشتباها الی آخره) د فصل په مرتبه کښے د ے. د دے نه خفی، مشترک مشکل ټول خارج شو. ځکه چه خفی صرف په طلب سره معلومیږی. (۱) د مجمل (بکسر میم) نه تپوس کول (۲) د اوصافو طلب کول (۳) د مراد تعین د پاره تامل او غور کول. نو د مجمل کلام مثال داسے د ے لکه یو مسافر کس د خپل وطن نه وتلے وی او د بل ځائے په خلقو کښے داسے ملاو شوے وی. او هلته او سیږی او هغه بل ځائے هم معلوم نوی. نو د دے سړی په باره کښے به پوښتنے د هغه د ځائے په باره کښے تپوس کوے یا به په هغه ځائے کښے هغه تلاش کوئ. یا به د هغه هم شکل کسانو کښے غور کولے شی. چه په هغوئ کښے کوم یو د ے. غرض د خبرے دا د ے چه په مجمل کښے د مشکل په نسبت سره ډیر خفاء ده لهٰذا مجمل به د هغے مفسر په مقابله کښے وی. چه په هغے کښے د نص په مقابله کښے زیات ظهور وی. نو بیا هر کله چه د دے طلبونه بعد مجمل معلوم شو. نو د هغے تعریف نه متشابهه خارج شو. ځکه چه د متشابهه طلب ناجائز د ے. او د هغے حقیقت په طلب سره هم نشی معلومیدے

محشی فرمائیلی دی. چه د مصنف د ظاهر کلام نه داسے معلومیږی. چه هر مجمل د استفسار طلب او تامل د ړے واړو محتاج وی. حالانکه داسے نده بلکه کله چرته د استفسار نه روستو د مجمل (بکسر میم) بیان شافی نوی نو مجمل (بفتح میم) استفسار نه روستو به د طلب او تامل محتاج وی. او کله چرته د مجمل (بکسر میم) بیان شافی وی. نو د طلب او تامل

محتاج به نه وی. نو د مصنفؒ د کلام په تاویل کښې به داویلے شی. چه د مصنف د کلام " بل بالرجوع الی الاستفسار ثم الطلب ثم التامل پدے صورت کښې دے. چه کله د مجمل (بکسر میم) بیان شافی نه وی.

(واللہ اعلم)

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ فِيْمَا هُوَالْمُرَادُ وَالتَّوَقُّفُ فِيْهِ اِلٰى اَنْ يَتَبَيَّنَ بِبَيَانِ الْمُجْمِلِ سَوَاءٌ كَانَ بَيَانًا شَافِيًا كَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ فِيْ قَوْلِهٖ تعٰ وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ فَاِنَّ الصَّلٰوةَ فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ وَلَمْ يُعْلَمْ اَيُّ دُعَاءٍ يُرَادُ فَاسْتَفْسَرْنَا فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاَفْعَالِهٖ بَيَانًا شَافِيًا مِنْ اَوَّلِهَا اِلٰى آخِرِهَا ثُمَّ طَلَبْنَا اَنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ عَلٰى اَيِّ مَعَانٍ تَشْتَمِلُ فَوَجَدْنَاهَا شَامِلَةً عَلَى الْقِيَامِ الْقُعُوْدِ وَالرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالتَّحْرِيْمَةِ وَالْقِرَاءَةِ وَالتَّسْبِيْحَاتِ وَالْاَذْكَارِ فَلَمَّا تَاَمَّلْنَا عَلِمْنَا اَنَّ بَعْضَهَا فَرْضٌ وَبَعْضَهَا وَاجِبٌ وَبَعْضَهَا سُنَّةٌ وَبَعْضَهَا مُسْتَحَبَّةٌ فَصَارَ مُفَسَّرًا بَعْدَ اَنْ كَانَ مُجْمَلًا وَهٰكَذَا الزَّكٰوةُ مَعْنَاهَا فِي اللُّغَةِ اِلنَّمَاءُ وَذٰلِكَ غَيْرُ مُرَادٍ فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ هَاتُوْا رُبْعَ عُشْرِ اَمْوَالِكُمْ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ عَلَيْكَ فِي الذَّهَبِ شَيْءٌ حَتّٰى يَبْلُغَ عِشْرِيْنَ مِثْقَالًا وَلَيْسَ عَلَيْكَ فِي الْفِضَّةِ شَيْءٌ حَتّٰى يَبْلُغَ مِائَتَيْ دِرْهَمٍ وَهٰكَذَا قَالَ فِيْ بَابِ السَّوَائِمِ ثُمَّ طَلَبْنَا الْاَسْبَابَ وَالشُّرُوْطَ وَالْاَوْصَافَ وَالْعِلَلَ فَعَلِمْنَا اَنَّ مِلْكَ النِّصَابِ عِلَّةٌ وَحَوَلَانَ الْحَوْلِ شَرْطٌ وَهٰكَذَا الْقِيَاسُ۔

ترجمه: او د مجمل حکم دادے چه د هغے د مراد د حق کیدلو اعتقاد وی. او پدے کښې توقف وی. تر دے چه د مجمل (بکسرالمیم) د بیان نه د کلام مراد ظاهر شی. برابره خبره ده۔ که شافی وی: لکه مونځ و زکواة په قول د باری تعالیٰ "آقیموالصلوة وآتوالزکوة" کښې حکه چه د صلاة معنی په لغت کښې د دعاء۔ او دا معلومه نه ده چه کومه دعاء ترینه مراد ده. نو مونږ تپوس وکړو. نو نبی علیه السلام په خپلو افعالو سره اول نه تر آخره پورے په بیان شافی سره بیان کړے وکړو. بیا مونږ طلب وکړو چه دا مونځ په کوم کوم معنی باندے مشتمل دے. نو مونږ دا په قیام، قعود، رکوع، سجود تحریمه قرآت، تسبیحات او اذکار باندے مشتمل اوموندو. بیا مونږ غور وکړو. نو دا معلومه شوه چه پدے کښې بعض فرض، بعض واجبات، بعضے سنت او مستحب دی. لهذا کلمه د صلاة چه مجمل وه مفسره جوړه شوه. همدارنګه زکواة دے. چه د دے لغوی معنی

دزیاتید وده. حالانکه مراد دا ندے. نو رسول اکرم صلی الله علیه وسلم دے لروپه خپل قول سره بیان کړے دے. چه تاسو د خپلو مالو نو څلویښتمه حصه ورکوئ. او حضور صلی الله علیه وسلم فرمائیلی دی. چه په تاسو باندے په سروزرو کښے هیڅ شے واجب نه دے تر دے چه هغه شلو۲ مثقالو ته اورسی. او په تاسو باندے په سپینو زرو کښے هیڅ شے واجب نه دے. تر دے چه دوه سوه درهمو ته ورسیږی. همدا رنګے نبی علیه السلام د څرید ونکو څناورو په باره کښے فرمائیلی دی. بیا مونږ اسباب، شروط، اوصاف، او علتونه طلب کړه نو مونږ ته دا معلومه شوه چه د نصاب مالک کیدل علت دے. او دکال تیریدل شرط هم دا قیاس په نورو احکامو کښے دے.

تشریح: ماتن وئیلے دی چه د مجمل حکم دا دے. چه د دے مراد د حق کیدلو اعتقاد وی. او عمل کولو کښے دومره اندازه باندے توقف وی. چه مجمل (بکسر المیم) د (حکم) په بیان سره د کلام مراد ظاهر شی. د متکلم دا بیان خو په کله داسے شافی وی چه د هغے نه روستو په هیڅ خفاء نوی. او کله به د متکلم دا بیان غیر شافی وی. د دے دویم مثال په مخکښے راشی. او د اولمبی مثال قول د باری تعالیٰ (اقیموا الصلوٰة واتوا الزکوٰة) کښے لفظ د زکوٰة دے. ځکه چه صلوٰة او زکوٰة دواړه مجمل دی. د دے وجے نه چه په لغت کښے د صلواة معنی دعا ده لیکن دا معلومه نده چه دلته کومه دعا مراد ده. نو هر کله چه مونږ د دے باره کښے استفسار وکړو نو نبی اکرم صلی الله علیه وسلم اول نه تر آخره پورے تسلی بخش وضاحت کړے دے. نو مونږ وکتل چه صلاة د قیام رکوع، قعود، سجود تحریمه، قرأت تسبیحات او اذکار په معنی مشتمل دے. او نبی اکرم صلی الله علیه وسلم د دے ټولو څیزونو پوره پوره رعایت ساتلے دے. بیا چه کله مونږ تامل وکړه او غور و فکر مو وکړه. نو مونږ ته معلومه شوه. چه په دے کښے بعضے فرض دی. مثلاً قیام، رکوع، سجود بعضے واجب دی مثلاً قرأت فاتحه او بعضے سنت دی. مثلاً تسبیحات رکوع او بعضے مستحب دی. مثلاً په قعده اخیره کښے صلاة النبی نه روستو دعا. نو لفظ د صلاة کوم چه مجمل وو. د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم د وضاحت نه روستو مفسر شو.

د صاحب د نور الانوار په مذکوره تشریح باندے یو اعتراض دے. هغه دا چه د لفظ صلاة مراد چه کله د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم په بیان شافی سره معلوم شو

نو د دے نه روستو د طلب او تامل هیڅ ضرورت نشته دے. او چه د دے ضرورت پاتے نشو نو دلته د دے ذکر کول هم مناسب نه دی.

دویم مثال زکوٰة دے. د دے لغوی معنی نمار او زیاتید وده. لیکن دلته دا مرادنده بلکه نبی اکرم صلی الله علیه وسلّم په خپلو اقوالو سره مکمل وضاحت کړے دے لو نبی علیه السلام فرمائیلی دی. (دما توا ربع عشرا موالکم) تاسو د خپلو مالونو څلویښتمه حصه اداکوئ. د دے قول نه دا معلومه شوه چه زکوٰة کښے څلویښتمه حصه واجب ده. او نبی علیه السلام فرمائیلی دی (ولیس علیك فی الذهب شیٔ حتی یبلغ عشرین مثقالا ولیس علیك فی الفضة شیٔ حتی یبلغ مائتی درهم) یعنی د شلو مثقالو نه کم په سرو زرو کښے او د دوه سوه درهمو نه کم په سپینو زرو کښے زکوٰة نشته دے. د دے حدیث نه معلومه شوه چه د سرو زرو نصاب کم از کم شل مثقاله دے. او د چاندئ نصاب کم از کم دوه سوه درهمه دے. همدا رنګے په یو حدیث کښے راغلی دی "لیس فی اقل من عشرین دینارا صدقة و فی عشرین دینارا نصف دینار" د شلو دینارو (مثقالو) نه کم کښے زکوٰة نشته دے. او په شل دینارو کښے نیم دینار یعنی څلویښتمه حصه واجب ده. حضرت معاذ رض لره چه کله د یمن حاکم جوړ کړے شو. او هلته د لیږلے شو نو نبی علیه السلام ورته اوفرمائیل (فاذا بلغ الورق مائتی درهم فخذ منه خمسة دراهم) چه کله چاندی دوه سوه درهموته ورسیږی نو په هغے کښے پنځه درهمه وصول کړه. د دے دواړو روایتونه مقدار د نصاب او مقدار د زکوٰة معلومیږی دغه رنګے نبی علیه السلام د سواڅو په باره کښے یعنی څرید و کے څناورو په باره کښے فرمائیلی دی. نو د بیزو د نصاب او زکوٰة باره کښے نبی علیه السلام فرمائیلی دی (فی کل اربعین شاة شاة) په هر څلویښتو بیزو کښے یوه بیزه واجب ده. د رسول اکرم صلی الله علیه وسلّم) د دے وضاحت نه روستو مونږ د زکوٰة اسباب، شروط اوصاف او علتونه تلاش کړل. نو معلومه شوه چه د نصاب مالک جوړیدل د زکوٰة د فرض کیدلو علت دے. او د زکوٰة اداء کولو سبب قول د باری تعالیٰ (آتوا الزکوٰة) دے. او د زکوٰة د فرض کیدلو شرط حولان حول دے (د کال تیریدل) او باتے شو د نفس زکوٰة فرض کیدل نو د دے شرط د زکوٰة ورکونکی د پاره عاقل بالغ آزاد او مسلمان کیدل دی دغه رنګے نور څیزونه د قیاس کړے شی. مثلاً د زکوٰة اغستونکی د پاره ضروری دی. چه

هغه ورته میانه درجے مال واخلی داعلیٰ درجے مال دِ نه اخلی۔ (اٰتوا الزکوٰة) مراد هم درسول الله صلی الله علیه وسلّم بیان شافی معلوم شوے دے نو دے وجے نه دلته هم د طلب ذکر کول مناسب نه دے۔

اَوْلَمْ یَکُنِ الْبَیَانُ شَافِیًا کَالرِّبٰوا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَاِنَّهٗ مُجْمَلٌ بَیَّنَهُ النَّبِیُّ عَلَیْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ اَلْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِیْرَ بِالشَّعِیْرِ وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحَ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ یَدًا بِیَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا ثُمَّ طَلَبْنَا الْاَوْصَافَ لِاَجْلِ هٰذَا التَّحْرِیْمِ حَتّٰی یُعْلَمَ حَالُ مَا بَقِیَ سِوَی الْاَشْیَاءِ السِّتَّةِ فَعَلَّلَ بَعْضُهُمْ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَبَعْضُهُمْ بِالطُّعْمِ وَالثَّمَنِیَّةِ وَبَعْضُهُمْ بِالْاِقْتِیَاتِ وَالْاِدِّخَارِ وَفَرَّعَ کُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ تَفْرِیْعًا عَلٰی حَسَبِ تَعْلِیْلِهٖ وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ یَکُنِ الْبَیَانُ شَافِیًا وَخَرَجَ مِنْ حَیِّزِ الْاِجْمَالِ اِلٰی حَیِّزِ الْاِشْکَالِ وَلِهٰذَا قَالَ عُمَرُ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ خَرَجَ النَّبِیُّ عَلَیْهِ السَّلَامُ عَنَّا وَلَمْ یُبَیِّنْ لَنَا اَبْوَابَ الرِّبٰوا هٰکَذَا قَالُوْا۔

**ترجمه**: یا بیان شافی نه وی۔ لکه قول د باری تعالیٰ "وحرم الربوا" کښے ربوا دے حکم ربا مجمل دے۔ دے لره نبی علیه السلام خپل دے وینا سره بیان فرمائیلے دے۔ غنم د غنمو په بدله، جوار د جوارو، کهجورے د کهجورو په بدله مالګه د مالګے په بدله، سره زر د سرو زرو په بدله، چاندی د چاندئ په بدله برابر لاس په لاس خرڅ کړئ۔ او زیاتے پکښے ربا وه۔ بیا مونږ د تحریم د پاره اوصاف تلاش کړل۔ لپاره د دے چه د شپږو څیزونو نه علاوه د ما بقی څیزونو حال معلوم شی۔ نو بعضو قدر او جنس علت وګرځولو۔ او بعضو طعم و ثمنیت لره او بعضو اقتیات او اذخار لره علت وګرځولو۔ او په دے حضراتو کښے هر یو د خپل تعلیل مطابق تفریع بیان کړے ده الغرض بیان شافی نه وو۔ او ربا د اجمال د ځائے نه د اشکال طرف ته اوته۔ هم د دے وجے نه حضرت عمر رضی الله عنه فرمائیلی وو۔ چه رسول اکرم صلی الله علیه وسلّم حمونږ نه تشریف یوړو حالانکه مونږ ته ئے د ربوا ابواب ندی بیان فرمائیلی۔ همدا سے علماوَ وئیلی دی۔

**تشریح:** شارحؒ فرمائیلی وو چہ د کلام مجمل مراد د متکلم د بیان نہ ظاہریږی مګر کله د متکلم بیان شافی وی۔ او کله غیر شافی وی۔ د بیان شافی مثال مخکښے په زکوٰة او صلوٰة کښے تیر شوے دے۔ او س دلته د بیان غیر شافی مثال ذکر کولے شی۔ نو وے فرمائیل چه قول د باری تعالیٰ "حرم الربوٰا" کښے لفظ د ربا د مجمل دے۔ او لفظ د ربا ځکه مجمل دے چه ربا په معنی د فضل او زیاتے سره راځی۔ او هر یو فضل او زیاتے حرام نوی۔ ځکه چه بیع لره ئے د فضل او زیاتی حاصلولو د پاره جائز کړے ده۔ لهٰذا د بیع په ذریعه چه کوم فضل او زیاتے حاصلیږی۔ هغه به حلال وی۔ بهرحال فضل حرام به هم وی۔ او حلال هم وی۔ مګر مونږ ته دا معلوم ندی چه په "حرم الربوٰا" کښے چه کوم فضل ته حرام وئیل شوی دی۔ هغه کوم یو دے۔ دے وجے نه به ربا مجمل وی او د دے وضاحت رسول اکرم صلی الله علیه وسلم پخپل دے قول سره کړے دے "الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل یداً بید والفضل الربوٰا" یعنی په دے شپږ څیزونو کښے چه مونږ کوم څیز د خپل هم جنس سره خرڅوو نو د دواړو عوض به برابر وی۔ په دواړو باندے په مجلس د عقد کښے قبضه وی۔ که چرته په کوم څیز کښے زیاتے وی نو هغه ربا ده او شرعًا حرامه ده۔ په دے حدیث سره د شپږو څیزونو حال خو معلوم شو۔ لیکن د دے نه علاوه د باقی څیزونو حال معلوم نشو۔ لهٰذا مونږ په شپږو څیزونو کښے د فضل حرامید لو علت او سبب تلاش کړو۔ د پاره د دے چه د دے شپږو څیزونو نه علاوه د نورو څیزونو حال هم معلوم شی۔ نو د احنافو علماؤ اوئیل چه د ربا د حرامید و علت قدر (کیل وزن) او جنس دے۔ یعنی که چرته د عوضینو ترمینځه اتحاد د قدر او جنس دواړه وی۔ نو ربا او فضل به حرام وی که چرته نوی نو حرام به نوی۔ د شوافعو علماؤ اوئیل چه په ربا کښے د حرامید و علت په مطعوماتو کښے طعمیت او اثمان کښے ثمنیت دے۔ یعنی که چرته دواړه عوضه د مطعوم د قبیل نه وی۔ یا د اثمان د قبیل نه وی۔ نو ربا به حرام وی ګڼی نه به وی۔ نو که چرته او سپنه د و سپنے په بدله کښے زیاتی سره خرڅه شوه۔ نو د شوافعوؒ په نزد به جائز وی۔

او مالکیه وائی چه د ربا د حرامید و علت په نقدین کښے نقدیت او په غیر

نقدینو یعنی د سرو سپینو زرو نه علاوه اقتیات اواز دخار دے۔ یعنی کوم څیزونه چه داسے دی چه د هغے ذخیره کیدے شی او هغے له روزی نشی جوړیدے نو په هغے کښے ربا حرامه ده۔ او په نقدینو کښے (سره زر، سپین زر) رباء حرامه ده۔ د دے نه په علاوه څیزونو کښے ربا حرام نه ده - د دے حضراتو هر یو دخپلو بیان شوو علتونو تعریفات بیان کړی دی۔ الغرض د رسول الله صلی الله علیه وسلّم فنی شافی دے۔ البته ربا کومه چه مجمل وه د رسول الله صلی الله علیه وسلّم د دے بیان سره هم مجمل نشوه البته مشکل ضرور ده۔ هم د دے وجے نه حضرت عمر فاروق رضی الله عنه فرمائیلی دی۔ چه صاحب شریعت صلی الله علیه وسلّم د دنیا تشریف یوړو حالانکه د رباء متعلق تسلی بخش وضاحت ئے نه د دے فرمائیلے۔ حضرت عمر رضی الله عنه د دے قول نه هم معلومیږی۔ چه د نبی علیه السلام د ربا په سلسله کښے چه کوم بیان دے هغه غیر شافی دے۔

وَاَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَهُوَاسْمٌ لِمَا انْقَطَعَ رَجَاءُ مَعْرِفَةِ الْمُرَادِ مِنْهُ وَلَا يُرْجٰى بُدُوُّهُ اَصْلًا فَهُوَ فِيْ غَايَةِ الْخَفَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْمُحْكَمِ فِيْ غَايَةِ الظُّهُوْرِ فَصَارَ كَرَجُلٍ مَفْقُوْدٍ عَنْ بَلَدِهٖ وَانْقَطَعَ اَثَرُهٗ وَانْقَضٰى اَقْرَانُهٗ وَجِيْرَانُهٗ ۔

**ترجمه:** او متشابهه د داسے کلام نوم دے۔ چه د هغے د مراد په پوهیدلو اُمید ختم شوے وی۔ او د هغے په ظاهریدو باندے اُمید بالکل نه وی۔ او د اخفاء په آخری درجه کښے داسے دے لکه محکم چه په آخری درجه د ظهور کښے دے نو متشابهه د داسے کس په شان دے۔ چه د خپل ښار نه غائب وی او د هغه نښان ختم شوے وی۔ او د هغه همزولی او ګاونډیان ټول مړه شوی وی۔

**تشریح:** متشابهه هغه کلام دے۔ چه د هغے مراد معلومولو اُمید بالکل ختم شوے وی۔ او د هغے د ظاهریدو هیڅ اُمید نه وی۔ د اُمید ختمیدل که عارضی وی لکه یو کلام مجمل وی مګر د هغے د بیانولو نه مخکښے رسول الله صلی الله علیه وسلّم وفات شوے وی نو دا کلام مجمل داسے وو چه د هغے د مراد د معلومیدو اُمید وو مګر د هغے عارض یعنی د نبی علیه السلام د وفات د وجے نه دا اُمید ختم شو۔ او یا به د دے

اُمید ختمیدل ذاتی وی مثلاً دیو کلام د مراد معلو میدلو نه اُمید ختمیدل خپله د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه منقول دی. اگر چه عقل پکښې متردد وی. او یا د امید منقطع کیدل دے وجه نه وی. چه انسان د هغے په پوهیدلو باندے قادر نوی. لکه مسئله د تقدیر چه انسان د هغے په پوهیدلو بالکل قاصر دے. پخپله د نبی اکرم صلی الله علیه وسلم ارشاد دے " اذ ذکر القدر فاسکتوا" چه کله د تقدیر د مسئلے ذکر وی نو تاسو خاموش اوسئ. بهر حال دکوم کلام د مراد معلومیدلو نه چه اُمید ختم شی. نو هغه کلام ته متشابهه ویلے شی. نو په کلام متشابهه کښے هم دارنګے د آخری درجے خفاء وی لکه څنګه چه په محکم کښے د آخری درجے ظهور وی. او د متشابهه مثال د هغے سړی په شان دے چه د خپل وطن نه غائب شوے وی. او د هغه نښانات بالکل منقطع شوے وی. او د هغے همزولی او کاونډیان ټول ختم شوی وی. نو څرنګه چه د دے سړی د معلومولو اُمید ختم شوے وی. هم دارنګے د کلام متشابهه مراد معلومولو اُمید هم ختم شوے دے.

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِيَّةِ قَبْلَ الْإِصَابَةِ اَیْ اِعْتِقَادُ اَنَّ الْمُرَادَ بِهٖ حَقٌّ وَاِنْ لَمْ نَعْلَمْهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيٰمَةِ وَاَمَّا بَعْدَ الْقِيٰمَةِ فَيَصِيْرُ مَكْشُوْفًا لِكُلِّ اَحَدٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَهٰذَا فِىْ حَقِّ الْاُمَّةِ وَاَمَّا فِىْ حَقِّ النَّبِیِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكَانَ مَعْلُوْمًا وَاِلَّا تَبْطُلُ فَائِدَةُ التَّخَاطُبِ وَيَصِيْرُ التَّخَاطُبُ بِالْمُهْمَلِ كَالتَّكَلُّمِ بِالزَّنْجِیِّ مَعَ الْعَرَبِیِّ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّ الْعُلَمَاءَ الرَّاسِخِيْنَ اَيْضًا يَعْلَمُوْنَ تَاوِيْلَهٗ وَمَنْشَاُ الْخِلَافِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْوَقْفُ عَلٰى قَوْلِهٖ اِلَّا اللّٰهُ وَقَوْلُهٗ وَالرَّاسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَاَةٌ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى جَعَلَ اِتِّبَاعَ الْمُتَشَابِهَاتِ حَظَّ الزَّائِغِيْنَ فَيَكُوْنُ حَظُّ الرَّاسِخِيْنَ هُوَ التَّسْلِيْمُ وَالْاِنْقِيَادُ وَقِرَاءَةُ الْبَعْضِ اَلرَّاسِخُوْنَ بِدُوْنِ الْوَاوِ وَالْبَعْضِ وَيَقُوْلُ الرَّاسِخُوْنَ وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ لَا يُوْقَفُ عَلٰى قَوْلِهٖ اِلَّا اللّٰهُ بَلْ قَوْلُهٗ وَالرَّاسِخُوْنَ مَعْطُوْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اللّٰهُ وَيَقُوْلُوْنَ حَالٌ مِنْهُ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اِلَّا اللّٰهُ وَالْعُلَمَاءُ الرَّاسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ وَلٰكِنَّ هٰذَا نِزَاعٌ لَفْظِیٌّ لِاَنَّ مَنْ قَالَ يَعْلَمُ الرَّاسِخُوْنَ تَاوِيْلَهٗ يُرِيْدُوْنَ يَعْلَمُوْنَ تَاوِيْلَهُ الظَّنِّیَّ وَمَنْ قَالَ لَا يَعْلَمُ الرَّاسِخُوْنَ تَاوِيْلَهٗ يُرِيْدُوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ التَّاوِيْلَ الْحَقَّ الَّذِیْ يَجِبُ اَنْ يُعْتَقَدَ عَلَيْهِ.

ترجمه : او د متشابهه حکم داد ے چه دد ے په صحیح معنی باند ے مے ذ پوهیدلو نه مخکښے دد ے د حق کیدو اعتقاد وی. یعنی دا اعتقاد وی چه د متشابهه نه چه څه مراد وی هغه حق دی اګر چه د قیامت نه مخکښے به مونږ ته دد ے علم نشی کیدے او د قیامت نه روستو به انشاءالله هر یو ته دد ے معنے ښکاره شی داخبره د اُمت په حق کښے ده او باقے شوه د نبی اکرم صلی الله علیه وسلم په باره کښے نو هغوئ ته متشابهه معلوم المراد وه ګنی د تخاطب فائده به باطله شی. او (العیاذ بالله) د الله تعالیٰ به د مهمل سره تخاطب لازم راشی لکه عربی سړی سره په حبشی ژبه کښے خبرے کول. او حنفیانو دا مذهب دے. او امام شافعیؒ او عامة المعتزله وئیلی دی چه علماء راسخین هم د متشابهه په مراد پوهیږی. او دد ے اختلاف منشاء قولِ باری تعالیٰ "وما یعلم تاویله الاالله والراسخون فی العلم یقولون آمنابه" دے نو حنفیانو په نزد د باری تعالیٰ په د ے قول "الاالله" باند ے وقف واجب دے. او الراسخون فی العلم جمله مستانفه ده. دد ے وجه نه چه الله تعالیٰ په متشابهاتو پسے اتباع کونکو لره د زړګینو حصه ګرځولے وه. لهٰذا د راسخین حصه به تسلیم او انقیاد وی ده او دا دے وجه نه چه بعضے خلقو "الراسخون" بغیر د واو نه لوستے دے. او بعضو (ویقول الراسخون) لوستے دے. او د امام شافعیؒ په نزد په قول د باری تعالیٰ "الاالله" باند ے به وقف نشی کولے. بلکه "والراسخون" په لفظ الله باند ے معطوف دے او یقولون والراسخون نه حال دے. نو معنی به دا شی چه د متشابهاتو په مراد باند ے الله تعالیٰ او راسخین فی العلم پوهیږی. لیکن دا محض لفظی اختلاف دے. ځکه چه کومو حضراتو دا وئیلی وی چه راسخین د متشابهاتو په مراد پوهیږی نو د دوی مراد دا دے. چه هغوئ ته ظنی مراد پیژنی. او چا چه وئیلی دی چه راسخین د دی په مراد نه پوهیږی. نو د هغوئ مراد دا دے چه هغوئ ته یقینی مراد باند ے نه پوهیږی چه په کوم باند ے اعتقاد واجب وی.

تشریح : ماتن رحمة الله علیه د متشابهه حکم بیانولو سره فرمائی. چه د متشابهه حکم داد ے. چه دد ے صحیح معنی پیژندلو نه مخکښے دد ے د حق کیدلو اعتقاد وی. یعنی دا اعتقاد وی چه د متشابهه نه الله تعالیٰ د کومے معنے اراده فرمائیلے ده هغه حق او د واقع مطابق ده. اګر چه د قیامت نه مخکښے مونږ ته د هغے علم نه وی. او د قیامت

نه روستو حز به د متشابهه معنی هر یو کس ته ظاهر شي. دلته د اعتقاد نه اجمالي اعتقاد مراد دے. یعنی د متشابهه په معنی باندے د پوهیدلو نه مخکښے د دے په مراد باندے اجمالاً اعتقاد ساتل ضروری دی. دا سے نه ده څرنګه چه بعد په دے باندے تفصیلاً اعتقاد ساتل ضروری دی. دا سے نه ده څرنګه چه د مصنّف د عبارت نه ښکاره معلومیږی چه د متشابهه په صحیح معنے باندے د پوهیدلو نه روستو د دے حق کیدلو اعتقاد ساتل ضروری ندی. ولے چه مصنف وئیلی دی چه د متشابهه په صحیح معنیٰ باندے د پوهیدلو نه مخکښے د هغے د حق کیدلو اعتقاد وی او د دے خبرے مفهوم مخالف دا شو چه په صحیح معنیٰ باندے د پوهیدلو نه روستو به ئے اعتقاد نوی حالانکه

دا خبره بالکل غلطه ده.

شارح د نور الانوار ملاجیون فرمائی چه ځمونږ د احنافو په نزد د متشابهه مراد یقینی طور باندے نه معلومیدل د اُمت په حق کښے دی. یعنی دا خبره ځمونږ په نزد مسلمه ده. چه د متشابهه مراد یقینی طور باندے یو امتی ته هم ندے معلوم او یا تے شوه د رسول الله صلی الله علیه وسلّم معامله. نو دوئ ته د متشابهات مراد معلوم وو. ځکه که رسول الله صلی الله علیه وسلّم لپاره د متشابهاتو په مراد باندے نه معلومیدل تسلیم کړے شی. نو بیا متشابهاتو سره نبی علیه السلام د مخاطب کولو فائده به باطله شی. او (نعوذ بالله) د مهمل کلام سره به د الله تعالیٰ کلام لازم شی. لکه د یو عربی سره په حبشی ژبه کښے خبرے کول. یعنی څرنګه چه تکلم بالمهمل او تکلم بالـزنجی مع العربی باطل دے. همدا رنګے د نبی علیه السلام په حق کښے د غیر معلوم المراد په صورت کښے د متشابهاتو سره خبرے کول به باطل وی. او کوم شے چه باطل ته مستلزم وی هغه خپله باطل وی. نو دے وجے د نبی په حق کښے د متشابهاتو غیر معلوم المراد کیدل هم باطل وی. او هر کله چه د نبی په حق کښے د متشابهاتو غیر معلوم المراد کیدل باطل وی نو معلوم المراد کیدل به ثابت وی. د دے خبرے تائید د صدیق اکبرؓ د دے قول نه هم کیږی. "فی کل کتاب سرّ و سرّ فی القرآن هذه الحروف" په هر کتاب کښے د راز خبرے وی. او په قرآن کښے د الله او رسول الله تر مینځه د راز خبرے دا حروف یعنی مقطعات قرآن دی. نو نبی علیه السلام د دے حروفو راز دار به هغه وخت کیدے شی. چه

کله نبی علیه السلام د دے د مراد نه خبردار وی. نو بهرحال دا خبره ثابت شوه. چه حوَنړ په نزد د متشابهاتو مراد اګرچه په امت کښے چاته معلوم نه دے نه علماۓ راسخین نه او نه علماۓ غیر راسخین ته او نه عوام الناس ته لیکن نبیؐ ته معلوم دی. او دا امام شافعیؒ او معتزله مذهب دا دے. چه د نبیؐ نه علاوه په امت کښے علماۓ راسخین هم د متشابهاتو د مراد نه خبردار دی. او د احنافو او شوافعو تر مینځه د اختلاف منشاء د قرآن پاک دا آیت دے "هو الذی انزل علیک الکتاب منه ایات محکمات هن ام الکتاب واخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله ویعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم یقولون آمنا به" (ترجمه) هم ګالله ذات دے چاچه نازل کړے دے په تا باندے کتاب چه په هغے کښے بعض محکم آیتونه دی. یعنی د هغے معنی واضح ده. هغه اصل دی د کتاب او څه متشابهه یعنی چه د هغے معنی معلوم یا متعین نه دی نو د چا په زړه و نو کښے چه کجروی ده. هغه دګمراهئ خوروړلو په غرض د متشابهاتو پیروی کوی او د مطلب معلوم ولو په وجه د هغے مطلب سوا د الله نه هیڅ څوک نه پیژنی. او ذ مضبوط علم والا وائی چه مونږ په دے باندے یقین لرو. په دے آیت حوَنړ په نزد باندے اِلّا الله باندے وقف واجب دے. او (الراسخون فی العلم) مشکل جمله ده. په لفظ د الله باندے د دے عطف نه دے شوے. نو مطلب ئے اوس دا شو. چه د متشابهه مراد سوا د الله نه هیڅ څوک نشی پیژندے. او کوم خلق چه د پوخ علم والا دی. هغوی وائی. چه مونږ د دے په مراد باندے ایمان راوړے دے. یعنی د متشابهاتو نه چه الله تعالیٰ څه اراده هم کړے ده. حوَنړ په هغے باندے ایمان دے. اګرچه د دے د مراد علم مونږ ته نوی. په اِلّا الله باندے د وقف واجب کیدلو او د راسخون فی العلم ته د متشابهاتو مراد نه معلومیدلو دلیل دا دے. چه الله تعالیٰ د متشابهاتو اتباع کونکی او د هغے مراد کښے تلاش کونکو له زائغین (مائلین الی الباطل) حصه ګرځولے شوے ده. نو فرمائیلی دی. (فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله" لهذا د دے آیت په مقابله کښے به د راسخینو حصه د تسلیم او انقیاد وی. او دا هغه وخت کیدے شی. چه کله راسخین فی العلم د متشابهاتو مراد معلوم ولو نه بغیر په هغے باندے ایمان راوړی او ځان په دے تسلیم کړی.

دویم دلیل دا دے ۔ چہ بعضے قرأتو نو کښے "الراسخون" بغیر د واو نہ دے ۔ او بعضے قرآتو نو کښے ویقول الراسخون دے ۔ او پدے دواړو صورتونو کښے الراسخون په لفظ دالله باندے عطف نه دے ۔ او هر کله چه په لفظ دالله باندے د الراسخون عطف نشته دے ۔ نو د متشابهاتو مراد پیژندلو کښے به راسخین د الله سره شریك نوی ۔ نو دے ته هم معلومه شوه چه راسخین فی العلم ته د متشابهاتو مراد معلوم نه دے ۔ لیکن پدے باندے اعتراض واردیږی ۔ چه د متشابهاتو مراد د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم ته هم معلوم نشی ځکه چه په اِلّاالله باندے د وقف واجب کیدو په صورت کښے د متشابهاتو مراد معلومیدل صرف الله تعالیٰ سره به خاص وی ۔ او دا د دے خبرے تقاضا کوی چه د متشابهاتو مراد دَ الله تعالیٰ نه علاوه چا ته هم ندی معلوم نه رسول الله صلی الله علیه وسلم ته او نه راسخین فی العلم ته ۔ حالانکه دا خبره د مخکښنی خبرے خلاف ده ۔ ولے چه مخکښے تیره شوه چه د متشابهاتو مراد به نبی علیه السلام معلوم دی ګنی د تخاطب فائده به باطله شی ۔ د دے جواب دا دے ۔ چه د دے قول د باری تعالیٰ "وما یعلم تاویله الا الله" معنیٰ ده ۔ "وما یعلم تاویله بدون الوحی الا الله" یعنی د متشابهه مراد د بغیر د وحی نه سوا د الله تعالیٰ نه هیڅوک نه پیژنی ۔ او رسول الله صلی الله علیه وسلم ته د وحی په ذریعه د متشابهه مراد معلوم وو ۔ نو پدے صورت کښے به د الله تعالیٰ استثناء هم صحیح شی او د رسول اکرم صلی الله علیه وسلم د متشابهه د مراد نه واقف کیدل هم ثابت شی ۔ او امام شافعیؒ فرمایلی دی چه په الا الله باندے وقف و نه کړے شی بلکه الراسخون فی العلم به لفظ الله باندے عطف دے ۔ او یقولون آمنا به؛ دالراسخون نه حال واقع دے ۔ او د آیت مطلب دا دے چه د متشابهاتو مراد هیڅوک نه پیژنی سوا د الله تعالیٰ نه او د مضبوط علم والو نه په دے حال کښے چه هغوی ته مضبوط علم والا ویلے شی ۔ چه مونږ په متشابهه باندے ایمان راوړے دے یعنی د متشابهاتو نه چه څه مراد دی ۔ نو پدے ټولو ایمان دے ۔ صاحب د نور الانوار وائی چه ځوبنو کو شوافعو ته مینځه چه کوم اختلاف دے ۔ یعنی چه مونږ وایو چه "الراسخون" د متشابهه د مراد نه واقف ندی او هغوی وائی چه واقف دی ۔ دا لفظی نزاع ده ځکه چه کوم حضرات داوائی چه راسخین د متشابهاتو د مراد نه واقف دی ۔ د هغوی

منشاء دا ده چه راسخین د متشابهاتو ظنی مراد نه خبر دی۔ ځکه چه صحابه او تابعینو د قرآن د متشابهاتو چه کوم تفسیرونه کړی دی ۔ هغه ټول تفسیرونه ظنی دی۔ او دد ے خبر ے احناف او شوافع ټول قائل دی۔ او کوم حضرات چه دا خبره کوی چه راسخین د متشابهاتو د مراد نه خبر ندی۔ د هغوئ منشاء داده چه راسخین ته د متشابهاتو دا سے علم یقینی نه د ے حاصل چه په هغے باند ے اعتقاد واجب وی او احناف و شوافع د واړه دد ے خبر ے قائل دی۔

> فَإِنْ قُلْتَ فَمَا فَائِدَةُ إِنْزَالِ الْمُتَشَابِهَاتِ عَلَى مَذْهَبِكُمْ قُلْتُ الْإِبْتِلَاءُ بِالْوَقْفِ وَالتَّسْلِيمِ لِأَنَّ النَّاسَ عَلَى ضَرْبَيْنِ ضَرْبٌ يُبْتَلُونَ بِالْجَهْلِ فَابْتِلَاءُ هُمْ أَنْ يَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ وَيَشْتَغِلُوا بِالتَّحْصِيلِ وَضَرْبٌ هُمْ عُلَمَاءُ فَابْتِلَاؤُهُمْ أَنْ لَا يَتَفَكَّرُوا فِي مُتَشَابِهَاتِ الْقُرْآنِ وَمَسْتُورَاتِ أَسْرَارِهِ فَإِنَّهَا سِرٌّ بَيْنَ اللهِ وَرَسُولِهِ لَا يَعْلَمُهَا أَحَدٌ غَيْرُهُ لِأَنَّ ابْتِلَاءَ كُلِّ وَاحِدٍ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَى خِلَافِ مُتَمَنَّاهُ وَعَكْسِ هَوَاهُ فَهَوَاءُ الْجَاهِلِ تَرْكُ التَّحْصِيلِ وَالْخَوْضِ فَيُبْتَلَى بِهِ وَهَوَاءُ الْعَالِمِ اِطِّلَاعُ كُلِّ شَيْءٍ فَيُبْتَلَى بِتَرْكِهِ۔

**ترجمه:** که چرته ته دا اعتراض وکړ ے چه ستاسو د مذهب مطابق د متشابهاتو د نازلیدو څه فائده ده۔ نو زهٔ به دا جواب درکړم چه د توقف او تسلیم په آزمائش کښے خلق مبتلا کول دی۔ ځکه چه خلق دوهٔ[٢] قسمه دی یو هغه چه په جهل کښے مبتلا دی نو د هغے خلقو آزمائش دا د ے چه علم زده کړی ۔ او په حصول علم کښے مشغول وی۔ او یو قسم اهل علم دی۔ د هغوئ د پاره امتحان دا د ے چه هغوئ د قرآن په متشابهاتو او د هغے درانړونیان په خبرو کښے دِ غور فکر نه کوی ولے چه متشابهات د الله او رسول تر مینځه د راز خبر ے دی۔ د الله او رسول نه علاوه هیڅوک نشی پیژند ے۔ ځکه چه د هر یو آزمائش د هغوئ د تمنا او آرزو خلاف دی ۔ نو د جاهل خواهش علم حاصلول او په هغے کښے غور او فکر کول پریخودل دی۔ لهٰذا ده لره د تحصیل علم په آزمائش کښے مبتلا کولے شی۔ او د عالم خواهش د هر څیز نه خبریدل دی لهٰذا دوئ لره په هر څه باند ے د

د پوهیدو د حذبے ترک کولو په آزمائش کښے مبتلا کولے شی۔

**تشریح:** په دے عبارت کښے شارح د نورالانوار ملا جیونؒ د شوافعو د طرف نه د احنافو خلاف یو اعتراض او د هغے جواب نقل کړے دے۔ شوافع وائی هرکله چه ستاسو په نزد راسخین فی العلم ته د قرآن د متشابهاتو علم نشته دے۔ نو بیا د متشابهاتو د نازلیدو څه فائده ده۔ ځکه چه قرآن د عمل د پاره نازل شوے دے۔ او عمل بغیر د علم نه ممکن نه دے او ستاسو د وینا مطابق د متشابهاتو علم راسخین فی العلم ته نه دے حاصل۔ او کله چه د متشابهاتو علم نشته دے۔ نو غیر راسخین ته به بطریق اولیٰ علم نه وی او کله چه د متشابهاتو د مراد علم چا ته هم نشته دے نو په متشابهاتو باندے عمل کول به ممکن نه وی۔ او هرکله چه په متشابهاتو باندے عمل کول ممکن نه دے نو د متشابهاتو د نازلیدو څه فائده؟ د دے جواب دا دے چه د قرآن د متشابهاتو د نازلیدو فائده خلق د توقف او د تسلیم په آزمائش کښے مبتلاء کول دی۔

عاشقی چیست بگو بندۀ جاناں بودن  دل بدست دیگرے دادن وحیراں بودن

یعنی د قرآن متشابهات د خلقو د امتحان او آزمائش د پاره نازل شوی دی ځکه چه خلق په دوه قسمه دی۔ یو قسم د جهلاء دے۔ د هغوی آزمائش خو دا دے چه هغوی علم حاصل کړی او د علم زده کړه کښے مشغول او سیزی۔ او دویم قسم د علماؤ دے د هغوی آزمائش دا دے چه دوی د د متشابهاتو او د هغے د راتو ونیاتو په خبرو کښے د مغز نه حزا بوی۔ ځکه چه متشابهات قرآن د الله او رسول ترمینځه د راز خبرے دی۔ د دے (خبرو) لره د الله او رسول نه علاوه هیڅوک نه پیژنی۔ د دواړو قسمو آزمائش په دے طریقه وشو چه د هر یو آزمائش د هغه د تمنا او خواهش نه خلاف دی۔ نو د جاهل خواهش دا وی چه د علم حاصلول او په هغے کښے غور و فکر کول د ترک کړے شی۔ لهٰذا د دۀ لره تے په حصولِ علم او اشتغال علم په آزمائش کښے مبتلا کړے شو۔ او د عالم خواهش دا وی چه هغه د د هر څه نه خبردار وی۔ لهٰذا د دۀ لره د هر څه پوهے حذبه ترک کولو په آزمائش کښے مبتلا کړے شو۔ حاصل د خبرے دا شو چه متشابهات تے نازل کړل نو جهلاء ته پکښے د تحصیل علم ترغیب ورکړے شو۔ او علماء د متشابهاتو د غور و فکر نه منع کړے شو۔

ثُمَّ الْمُتَشَابِهُ عَلٰى نَوْعَيْنِ نَوْعٌ لَا يُعْلَمُ مَعْنَاهُ اَصْلًا كَالْمُقَطَّعَاتِ فِي اَوَائِلِ السُّوَرِ مِثْلُ الٓمٓ حٰمٓ فَاِنَّهَا يُقْطَعُ كُلُّ كَلِمَةٍ مِنْهَا عَنِ الْاٰخَرِ فِي التَّكَلُّمِ وَلَا يُعْلَمُ مَعْنَاهُ لِاَنَّهُ لَمْ يُوْضَعْ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ لِمَعْنًى مَّا اِلَّا لِغَرَضِ التَّرْكِيْبِ وَنَوْعٌ يُعْلَمُ مَعْنَاهُ لُغَةً لٰكِنْ لَا يُعْلَمُ مُرَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ ظَاهِرَهُ يُخَالِفُ الْمُحْكَمَ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالٰى يَدُ اللّٰهِ وَالرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى وَوُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وَاَمْثَالُهُ وَيُسَمّٰى هٰذِهِ اٰيَاتُ الصِّفَاتِ وَقَدْ طَوَّلْنَا الْكَلَامَ فِي تَحْقِيْقِهَا وَتَاوِيْلَاتِهَا فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ فَلْيُطَالِعْ ثَمَّةَ .

**ترجمه:** بیا د متشابهه دوه قسمه دی. یو هغه دے چه د هغې معنی بالکل معلوم نوی. لکه د سورتونو په شروع کښے حروف مقطعات مثلاً آلٓمٓ حٰمٓ ځکه چه د مقطعاتو هره کلمه د بلے کلمے نه جُدا جُدا ویلے شی. او د دے معانی علم معلوم نوی. ځکه چه دا حروف تهجی په کلام عرب کښے د ترکیب د غرض نه علاوه کړے بلے معنے له نه دی وضع شوی. او یو قسم هغه دے چه د هغې لغوی معنیٰ خو معلوم وی. لیکن د الله تعالیٰ مراد معلوم نوی. ځکه چه د هغې ظاهری معنیٰ د محکم خلاف وی. لکه قول د باری تعالیٰ "یدالله، وجه الله، الرحمٰن علی العرش استوٰی، وجوهٌ یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة"، او دا سے نور اقوال. او د دے له آیات صفات سره موسوم کولے شی. او مونږ د دے آیتونو د تحقیق او تاویلاتو په سلسله کښے په تفسیر احمدی کښے طویل کلام کړے دے هلته مطالعه کول پکار دی.

**تشریح:** شارح "فهما" نیلی دی چه د متشابهاتو دوه قسمه دی. یو قسم هغه دے چه د هغې معنے بالکل نوی معلوم. نه ئے لغوی معنیٰ معلومه وی او نه مرادی معنیٰ لکه د سورتونو په شروع کښے آلٓمٓ. حٰمٓ وغیره مقطعات دی. چه نه د دے لغوی معنیٰ معلومه ده او نه معنیٰ مرادی. او مقطعات ته مقطعات ځکه ویلے شی. چه د دے هر حرف د بل حرف نه جُدا جُدا ویلے شی. یعنی د تکلم په وخت هر حرف د بل حرف نه جدا جُدا ویلے شی. اګرچه دا خبره په کتابت کښے نوی بلکه تول یو شان لیکلے شی. او د دے د غیر معلوم المعنیٰ وجه داده چه د عربو په کلام کښے دا حروف صرف د دی د پاره وضع شوی دی چه په دے سره د کلماتو ترکیب کولے شی. د دے مقصد

نه علاوه بلے معنی د پاره د احروف ندی وضع شوی ۔ دلته یو اشکال دے چه د کلماتو ترکیب هم یوه معنی ده ۔ لهٰذا او دے حروفو د ترکیب کلمات د پاره مقرر کیدل په حقیقت کښے د معنی د پاره مقرر کیدل دی ۔ او چه کله دا حروف د معنی د پاره موضوع وی نو بیا داوئیل چه دے حروفو معنی بالکل نه معلومیږی څرنګه درسته ده ؟ د دے جواب دا دے چه د معنیٰ نه مراد هغه دے کوم چه د لفظ نه مراد وی یعنی معنیٰ هغے ته وئیلے شی۔ کوم چه د لفظ نه مراد وی ۔ او پاتے شو ترکیب ، نو دا د لفظ نه مراد ندے ۔ بلکه دا د لفظ د پاره دے ۔ یعنی د حروف تهجی په ترکیب سره لفظ او کلمه تیاریږی دا سے نده چه "لفظ" په ترکیب باندے دلالت کوی. او چه کله داسے ده نو ترکیب کلمات ته معنی نشی وئیل کیدے او چه ترکیب د دے حروفو معنیٰ نده نو د دے حروفو غیر معلوم المعنی کیدل ثابت شو۔ دویم قسم دا دے ، چه د متشابهاتو معنی خو معلومه وی مګر د الله تعالیٰ مراد ئے نوی معلوم او وجه ئے داده چه د متشابهه ظاهری معنی د محکم خلاف ده۔ لکه "ید الله" د الله تعالیٰ لاس او "وجه الله" د الله تعالیٰ مخ "الرحمٰن علی العرش استویٰ" رحمٰن عرش نشین شو۔ "وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة" څو مخونه به په هغه ورځ تازه وی خپل پروردګار ته به ګوری ۔ پدے آیتونو کښے لفظ "ید" "وجه او استویٰ" لغوی معنیٰ (لاس، مخ، ناسته) خو معلومے وی ۔ لیکن د دے څیزونو نه د الله تعالیٰ څه مراد دے ۔ دا معلوم ندی ۔ ځکه چه د دے ظاهری او لغوی معنی د محکم خلاف دی ۔ ځکه آیت "لیس کمثله شئ" د الله تعالیٰ مثل هیڅ شے نشته ) دے بار ه کښے دا خبره محکم ده چه یه مخلوق کښے یو څیز هم د خالق مثل ندے ۔ نو پدے آیت سره دا خبره معلومه شوه ۔ چه پدے متشابهاتو کښے د انسان د لاس پشان لاس ، د انسان د مخ پشان مخ او د انسان د ناستے په شان ناسته مراد نه بلکه د دے نه د الله تعالیٰ څه نور مطلب دے چه د هغے یقینی او قطعی علم صرف الله ته دے موږ ته د دے یقینی علم ندے حاصل ۔ صاحب د نور الانوار وئیلی دی چه دے آیتونو ته آیات صفات وئیلے شی ۔ او د دے آیات صفاتو تحقیق او تاویل په تفسیر احمدی کښے په تفصیل سره بیان شوی دی ۔ چه صحیح مقام ئے تفسیر دے نه اصول فقه ۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَ عَنْ اَقْسَامِ التَّقْسِيْمِ الثَّانِيْ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ اَقْسَامِ التَّقْسِيْمِ الثَّالِثِ فَقَالَ اَمَّا الْحَقِيْقَةُ فَاسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ فَاللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ يَتَنَاوَلُ الْمُهْمَلَ وَالْمَجَازَ وَغَيْرَهُمَا وَقَوْلُهٗ اُرِيْدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ فَصْلٌ يُخْرِجُهُمَا وَالْمُرَادُ بِالْوَضْعِ تَعْيِيْنُهٗ لِلْمَعْنٰى بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ قَرِيْنَةٍ فَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ التَّعْيِيْنُ مِنْ جِهَةِ وَاضِعِ اللُّغَةِ فَوَضْعٌ لُغَوِيٌّ وَاِنْ كَانَ مِنَ الشَّارِعِ فَوَضْعٌ شَرْعِيٌّ وَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ مَخْصُوْصٍ فَوَضْعٌ عُرْفِيٌّ خَاصٌّ وَاِلَّا فَوَضْعٌ عُرْفِيٌّ عَامٌّ وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْحَقِيْقَةِ هُوَ الْوَضْعُ بِشَيْءٍ مِنَ الْاَوْضَاعِ الْمَذْكُوْرَةِ وَفِي الْمَجَازِ عَدَمُهٗ فَهُمَا فِي الْحَقِيْقَةِ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَقَدْ يُوْصَفُ بِهِمَا الْمَعَانِيْ وَالْاِسْتِعْمَالُ اِمَّا مَجَازًا اَوْ عَلٰى اَنَّهٗ مِنْ خَطَاءِ الْعَوَامِ۔

**تشریح:** او چه کله مصنفؒ د تقسیم ثانی د اقسامو نه فارغ شو نو د تقسیم ثالث د اقسامو په بیان کولو کښې شروع وکړه. نو وئے فرمائیل چه حقیقت د هغه لفظ نوم دے چه د هغې نه مراد د هغې موضوع له وی نو لفظ د جنس په مرتبه کښې دے. چه مهمل مجاز وغیره ته شامل دے. او د مصنف قول "ارید به ماوضع له" فصل دے. چه مهمل او مجاز دواړه ورله خارجوی. او د وضع نه مراد لفظ له د معنی د پاره پیدا ئے طریقه باندے متعین کول چه لفظ په هغه معنی باندے بغیر د قرینے نه دلالت کوی. نو که چرته دا یقین د واضع لغت د طرف نه وی. نو دا به وضع لغوی وی. او که د شارع طرفه وی نو دا به وضع شرعی وی. او که چرته د یو مخصوص جماعت د طرفه وی. نو دا به وضع عرفی خاص وی گنی وضع عرفی عام به وی. او په حقیقت کښې په دے مذکوره وضعو کښې دیوے وضع اعتبار کړے شوے دے. او په مجاز کښې عدم وضع معتبره ده. نو په اصل کښې د دواړو د الفاظو په عوارض کښې ده. او کله په حقیقت او مجاز سره معانی او استعمالات هم متصف کیږی په اعتبار د مجاز سره یا پدے بناء چه دا د عوامو د خطاء د قبیلے نه ده.

**تشریح:** مصنفؒ چه کله د تقسیم ثانی د اقسامو او د هغې د احکامو نه فارغ شو نو اوس ئے د دریم تقسیم اقسام او د هغې احکام بیانول شروع کول غواړی. د دریم تقسیم لاندے هم څلور قسمونه دی. (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایه

حقیقت د فعلیه په وزن باندے حق نه ماخوذ دے۔ حق د ثبت په معنیٰ باندے دے حقیقت صفت دے او لفظ ئے موصوف یعنی "اللفظ الحقیقۃ" او په لفظ حقیقۃ کښې تاء د پاره د نقل ده۔ یعنی حقیقت لره د وصفیت نه اسمیت طرف ته نقل کړے شوے دے کوم لفظ چه د معنیٰ موضوع له د پاره مستعمل وی هغے ته حقیقت ویلے شی چه هغه په خپل ځائے ثابت وی احوا دیځوا ئے تجاوز نوی شوے۔

مصنف د حقیقت تعریف بیانولو سره فرمائی چه حقیقت د هغه لفظ نوم دے چه د هغے نه هغه معنیٰ مراد وی چه هغه د پاره لفظ وضع کړے شوے وی۔ د حقیقت او مجاز په تعریف کښې د "ارید" لفظ پدے خبره دلالت کوی۔ چه استعمال د حقیقت او د مجاز په شرائطو کښې دے۔ یعنی لفظ د وضع نه روستو او استعمال نه رومبے نه حقیقت دے او نه مجاز دے۔ البته د استعمال نه که چرته د لفظ نه د معنیٰ موضوع له اراده وکړے شی۔ نو لفظ به حقیقت وی۔ او که چرته د معنیٰ غیر موضوع له اراده وکړے شی نو لفظ به مجاز وی۔ بهرحال لفظ به حقیقت یا مجاز هغه وخت وی چه کله لفظ مستعمل وی۔ د استعمال نه مخکښې لفظ نه حقیقت وی او نه مجاز۔ شارح دغو داتو فوائد بیان نوی۔ چه په تعریف کښې لفظ د جنس په مرتبه کښې دے۔ چه مهمل، مجاز او معنیٰ مستعمل فیه ټولو ته شامل دے۔ او د مصنف قول "ارید به ما وضع له" د فصل په مرتبه کښې دے۔ چه مهمل او مجاز دواړه د تعریف نه خارجوی۔ پدے باندے چه مهمل خو د یوے معنیٰ د پاره هم موضوع نوی۔ او د مجاز نه ماوضع له مراد نوی۔ بلکه غیر ماوضع له مراد وی۔ نو "ارید به ماوضع له" د قید نه دواړه خارج شو۔ شارح د وضع معنیٰ بیانولو سره وفرمائیل چه د وضع نه مراد دا دے چه لفظ د یوے معنیٰ د پاره پدے طریقه متعین کړے شی۔ چه هغه لفظ پدے معنیٰ باندے بغیر د څه قرینه نه دلالت وکړی۔ یعنی په دلالت کولو کښې څه قرینے محتاج نوی۔ بیا د دے وضع څلور قسمونه دی۔ (۱) وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳) وضع عرفی خاص (۴) وضع عرفی عام۔ ولے چه لفظ معنیٰ د متعین کول به واضع لغت د طرف نه وی۔ یا به واضع د شرع طرف نه وی یا به د یو مخصوص جماعت د طرف نه وی او یا به د عامو خلقو د طرف نه وی۔ که چرته رومبے وی نو ورته وضع لغوی به وویلے شی۔ لکه د انسان وضع حیوان ناطق

دپاره او دصلاة وضع دعا دپاره ده اوکه چرته دویم وی نو دا وضع شرعی ده لکه دصلاة وضع دارکان مخصوصه (موضح) دپاره اوکه چرته دریم وی نو دا وضع عرفی خاص ده لکه د نحویانو په نزد د فعل وضع د هغه کلمے دپاره چه په مستقل معنی باندے دلالت کوی او د یوے زمانے سره مقترن وی. اوکه څلورم وی نو دا وضع عرفی عام ده لکه د دابه وضع د څاروی دپاره دے.

صاحب د نور الانوار وائی چه د حقیقت دپاره دا شرط ندے چه لفظ به دیوے معنے دپاره دے څلورو وضعو په اعتبار سره وی. بلکه په دے څلورو کښے دیو وضع ثابتیدل هم کافی دی. یعنی که چرته لفظ په مذکوره وضعو کښے دیو وضع په اعتبار سره د معنی دپاره وضع کړے شو نو دیته به حقیقت ویلے شی او په حقیقت کښے همدا معتبر ده او پاتے شو مجاز نو په دے کښے فی الجمله د عدم وضع کیدل معتبر دی. یعنی د مجاز کیدلو دپاره دومره کافی ده چه لفظ د یو وضع په اعتبار سره موضوع نه وی. دا مطلب ئے هرګز ندے که چرته لفظ د څلورو وضعو په اعتبار سره نوی نو مجاز ورته ویلے شی. مثلاً لفظ د صلاة د دعا په معنی کښے حقیقت لغوی دے. او د ارکان مخصوصه په معنی کښے مجاز لغوی دے. او د اهل شرع په نزد باندے د ارکان مخصوصه په معنی کښے حقیقت دے. او د دعا په معنی کښے مجاز دے. نو اوس اګر چه لفظ د صلاة د ارکان مخصوصه په معنی کښے د اهل لغت په نزد ورته مجاز صرف دے دپاره ویل شوے دے. چه دا واضع لغت د طرف نه د ارکان مخصوصه په معنی باندے ندے وضع شوے اګر چه د واضع شرع د طرف نه دارکان مخصوصه دپاره موضوع دے. بهر حال ثابته شوه چه مجاز کیدلو دپاره دیو وضع په اعتبار سره نه وضع کیدل هم کافی دے. د ټولو وضعو په اعتبار سره نه موضوع کیدل ضروری ندی. شارح وائی چه په اصل کښے حقیقت او مجاز د الفاظو د عوارضو نه دی. یعنی حقیقت او مجاز دواړه سره لفظ متصف کیږی. ترڅو چه ویلے شی چه دا لفظ حقیقی دے او دا لفظ مجازی او کله د حقیقت او مجاز سره معنی او استعمال هم متصف کیږی. نو ویلے شی. دا معنی حقیقی ده او دا معنی مجازی ده. دا استعمال حقیقی دے او دا استعمال مجازی دے.

شارح وائی چه حقیقت او مجاز سره معنی او استعمال متصف کول دا هم مجاز دی

اویا داد عوامو غلطی ده ۔ یعنی معنی او استعمال د حقیقت او مجاز سره متصف کول یا خو مجازاً دی او یا داد عوامو د غلطی نه دے ۔ مجازاً خو ځکه دے چه لفظ او ود معنی تر مینځه څه لږ غوندے مناسبت دے او ود لفظ او استعمال تر مینځه هم مناسبت دے ۔ نو دے مناسبت دوجے نه کوم څیز سره چه لفظ متصف کیږی هم هغے سره معنی او استعمال هم متصف کیږی ۔ محشی وائی چه دے لره د عوامو غلطی گرځول صحیح ندی ځکه چه کله علاقه د مناسبت موجوده وی نو دا خطاء څرنګه کیدے شی ۔

وَحُكْمُهَا وُجُوْدُ مَا وُضِعَ لَهٗ خَاصًّا كَانَ اَوْ عَامًّا فَاِنَّ الْحَقِيْقَةَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ جَمِيْعًا فَاِنَّ قَوْلَهٗ تَعَ يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا ارْكَعُوْا وَقَوْلَهٗ تَعَالٰى وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى خَاصٌّ بِاِعْتِبَارِ الْفِعْلِ وَهُوَ الرُّكُوْعُ وَالزِّنَا وَعَامٌّ بِاِعْتِبَارِ الْفَاعِلِ وَهُمُ الْمُكَلَّفُوْنَ ۔

ترجمه : د حقیقت حکم د معنی موضوع له ثابتیدل دی ۔ برابره خبره ده که هغه معنی خاص وی که عام ځکه چه حقیقت د خاص او عام دواړو سره جمع کیږی ځکه چه د باری تعالیٰ قول " یا ایها الذین امنوا ارکعوا " او د باری تعالیٰ قول " ولاتقربوا الزنی " فعل یعنی رکوع او زنا په اعتبار سره خاص دے او فاعل یعنی د مکلفینو په اعتبار سره عام دے ۔

تشریح : ماتن علیه الرحمة فرمائی چه د حقیقت حکم داده چه د دے د معنی موضوع له ثبوت وی ۔ معنی موضوع له خاص وی یا که عام ۔ د امر په صورت کښے وی یا نفی په صورت کښے ۔ ولے چه حقیقت خاص سره هم جمع کیږی ۔ او ود عام سره هم د امر په صورت کښے هم محقق وی او ود نفی په صورت کښے هم ۔ لکه د الله تعالیٰ دا دوه اقواله " یا ایها الذین آمنوا ارکعوا " او " ولاتقربوا الزنیٰ " نو فعل یعنی د رکوع او د زنا په اعتبار سره خاص دے ۔ او فاعل یعنی د مکلف په اعتبار سره عام دے او معنی موضوع له یعنی حقیقت د دواړو سره جمع دے د رکوع معنی موضوع له انحناء د ټیټیدو معنی ده او د زنا معنی موضوع له ادخال فرج فی الفرج ده ۔

وَاَمَّا الْمَجَازُ فَاسْمٌ لِمَا اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا اَيْ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَغَيْرِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَاحْتَرَزَ بِهٖ عَنْ مِثْلِ اِسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْاَرْضِ فِي السَّمَاءِ مِمَّا لَامُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَعَنِ الْهَزْلِ فَاِنَّهٗ وَاِنْ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لٰكِنْ لَامُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ يَذْكُرْ قَيْدَ كَوْنِهٖ عِنْدَ قِيَامِ قَرِيْنَةٍ لِاَنَّ الْغَرَضَ هٰهُنَا بَيَانُ الْمَجَازِ بِحَسْبِ اِرَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ وَقَدْ تَمَّ بِهٖ وَالْقَرِيْنَةُ اِنَّمَا يُحْتَاجُ اِلَيْهَا لِاَجْلِ فَهْمِ السَّامِعِ وَهُوَ اَمْرٌ زَائِدٌ عَلٰى اَنَّهٗ سَيَاْتِيْ ذِكْرُهَا فِيْ آخِرِ بَحْثِ الْمَجَازِ۔

**ترجمه:** او مجاز د هغې لفظ نوم دے. چې د هغې نه د معنی موضوع له غیر اراده کړے شوے وی. د دے مناسبت د وجې نه چې په دے دواړو کښې موندے یعنی مجاز نوم دے د هر هغه لفظ چې د هغې نه معنی غیر موضوع له مراد وی د هغې مناسبت د وجې نه چې کوم د معنی موضوع له او غیر موضوع له تر مینځه وی. او د مناسبت قید نه لفظ د ارض د آسمان په معنی کښې د دواړو تر مینځه د عدم مناسبت د وجې نه د استعمالولو د مثل نه احتراز کړے شوے دے. او د هزل نه (احتراز شوے دے) ځکه چې د هزل نه اګر چې غیر موضوع له مراد وی لیکن په دے دواړو کښې هیڅ مناسبت نوی. او مصنف د "کونه عند قیام قرینة" قید ندے ذکر کړے. ځکه چې دلته د متکلم د ارادے په اعتبار سره مجاز له بیانول مقصود دی. او دا مقصود د مذکوره تعریف سره پوره شوے دے. او د قرینے د طرف نه د فهم سامع د پاره احتیاج دے. او دا یو امر زائد دے. د دے بحث به د مجاز په آخر کښې راځی.

**تشریح:** د مجاز لغوی تحقیق حاصل دا دے چې لفظ مجاز د مفعل په وزن مصدر میمی دے. مګر د فاعل په معنی باندے دے لکه مولی د والی اسم فاعل په معنی باندے دے. او د جاز یجوز (تجاوز کولو) نه ماخوذ دے. مجاز ته مجاز ځکه وئیلے شی. چې هر کله لفظ په غیر موضوع له کښے استعمال شی نو دا خپل مکان اصلی یعنی معنی موضوع له نه تجاوز کوی. نو دے تجاوز کولو په وجه دے ته مجاز (تجاوز کولو والا) وئیلے شوے دے. د حقیقت (ثابتول) او مجاز (متجاوز)

لغوی معنی اعتبار کولو سره ویلے شی "حب فلان حقیقة" د فلانی محبت دے۔ یعنی په خپل موضوع له یعنی په زړه کښے ثابت دے او حَب فلانٍ مجازٌ یعنی د فلانی محبت د خپل موضوع له یعنی زړه نه د ښیے طرف ته تجاوز کړے دے۔ یعنی د فلانی محبت صرف په ژبه باندے دے زړه کښے ئے نشته. د مجاز اصطلاحی تعریف خپله مصنفؒ بیان کړے دے. او په تعریف کښے د ما کلمے نه مراد لفظ دے نو اوس به تعریف داشی چه مجاز دهغه لفظ نوم دے چه د هغے نه معنی غیر موضوع لهٗ مراد وی. او د معنی موضوع له او غیرله ترمینځه مناسبت موجود دے. د غیر ما وضع له قید سره د مجاز د تعریف نه حقیقت خارج شو. او د مناسبت قید لګولو سره هغه پنول مثالونه خارج کړے شو. په کوم کښے چه د لفظ غیر موضوع له معنی اراده کړے شوے وه. مګر د معنی موضوع له او معنی غیر موضوع له ترمینځه مناسبت موجود نه دے. لکه لفظ دارض (زمکه) وئیلو سره آسمان مراد اغستل نو آسمان اګرچه د لفظ ارض غیر موضوع له دے. لیکن د آسمان او زمکے ترمینځه هیڅ مناسبت موجود نشته لهٰذا د ارض د لفظ نه آسمان مراد اغستل به مجاز نه وی. او که چرته دا اعتراض وکړے شی. چه د زمکے او آسمان ترمینځه د تقابل نسبت موجود دے. لهٰذا زمکه د آسمان په معنی کښے استعمالول صحیح کیدل پکار دی. نو د دے جواب داد ے چه د زمکے او آسمان ترمینځه تقابل غیر مشهور دے. لهٰذا د دے به هیڅ اعتبار نشی کیدے شارحؒ وائی چه د مناسبت د قید په ذریعه د هزل نه هم احتراز وکړے شو. ځکه هزل دے ته وائی چه لفظ نه حقیقی معنی مراد نه وی او مجازی معنی هم مراد نه وی بلکه د دے نه علاوه څه نور څه مراد وی. یعنی تفریح طبع مراد وی. او په دے تفریح طبع او معنی حقیقی ترمینځه څه هیڅ مناسبت نشته لهٰذا هزل (مذاق یا ټوقے) به د مجاز کیدلو نه خارج شی. ځکه چه د معنی حقیقی او مجازی ترمینځه مناسبت ډیر ضروری دے

شارح علیه الرحمة فرمائی چه مصنفؒ د مجاز په تعریف کښے د "عند قیام قرینه" قید نه دے ذکر کړے اګرچه د مجاز د پاره د قرینے کیدل ضروری دی. ځکه چه دلته مجاز لره د متکلم دارا دے په اعتبار سره بیانول مقصود دے. او دا مقصود د تعریف په مذکوره الفاظو سره پوره کیږی. د متکلم د قرینے محتاج نه وی. البته

سامع د قرینې محتاج وي. او د سامع قرینه ته محتاج کیدل یوه زیاتي خبره ده. د دې ذکر به د مجاز په آخري بحث کښې راشي هلته د وکتلې شي.

وَاَمَّا الْمَجَازُ بِالزِّيَادَةِ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالٰى لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ اَيْضًا اَنَّهٗ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ هُوَ التَّشْبِيْهُ لَا التَّاكِيْدُ اَوِ الزِّيَادَةُ فَيَدْخُلُ فِي التَّعْرِيْفِ وَلٰكِنْ لَابُدَّ فِيْ تَعْرِيْفِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ كِلَيْهِمَا مِنْ قَيْدِ الْحَيْثِيَّةِ اَيْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ اَوْ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِئَلَّا يَنْتَقِضَ التَّعْرِيْفَانِ طَرْدًا اَوْ عَكْسًا فَاِنَّ لَفْظَ الصَّلٰوةِ فِي اللُّغَةِ لِلدُّعَاءِ وَفِي الشَّرْعِ لِلْاَرْكَانِ الْمَعْلُوْمَةِ فَهِيَ مِنْ حَيْثُ اللُّغَةِ حَقِيْقَةٌ فِي الدُّعَاءِ لِاَنَّهٗ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ وَمَجَازٌ فِي الْاَرْكَانِ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فِي الْجُمْلَةِ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ حَقِيْقَةٌ فِي الْاَرْكَانِ لِاَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهٗ وَمَجَازٌ فِي الدُّعَاءِ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فِي الْجُمْلَةِ۔

**ترجمه:** او مجاز بالزیادة لکه قول د الله تعالی "لیس کمثله شیٔ" په دې باندې هم دا صادق راځي چه د دینه غیر ما وضع له مراد دې. ځکه چه د کاف موضوع له تشبیه ده تاکید زیادت نه دې. نو مجاز بالزیاده به د مجاز په تعریف کښې داخل شي. لیکن حقیقت او مجاز د دواړو په تعریف کښې د حیثیت قید ضروري وي. یعنې په دې حیثیت سره چه دا موضوع له دې یا غیر موضوع له دې. د دې د پاره چه د دواړو تعریفونه د جامعیت او مانعیت په لحاظ سره ختم نشي ځکه چه د صلاة لفظ په لغت کښې د دعا د پاره دې او په شریعت کښې د ارکان معلومه د پاره دې. نو لفظ د لغت په حیثیت سره په دعا کښې حقیقت دې ځکه چه په دې باندې صادق قیږي. چه لفظ د صلاة د دعا د پاره وضع شوې دې په دې حیثیت سره چه هغه هم دې د پاره موضوع دې. او په ارکان معلومه کښې مجاز دې. ځکه چه ارکان معلومه د هغې معنی نه غیر دې کوم د پاره چه لفظ د صلاة وضع کړې شوې وو. په دې حیثیت سره چه هغه د دې د پاره فی الجمله موضوع نه دې. او من حیث الشرع لفظ د صلاة د ارکانو په معنی کښې حقیقت دې. ځکه چه ارکان معلومه د لفظ صلاة په معنی

کښې موضوع له دے پدے حیثیت سره چه هغه هم دے دپاره وضع شوے دے. او په دعا کښې مجاز دے ځکه دعا په هغه معنی کښې غیر وی کوم دپاره چه لفظ دصلاة ته وضع کړے شوے دے. پدے حیثیت سره چه هغه فی الجملہ غیر موضوع له دے.

**تشریح:** پدے عبارت کښے دیو اعتراض جواب دے. اعتراض دا دے چه د مجاز تعریف خپلو افرادو ته جامع نه دے. ځکه چه د مجاز دا مذکوره تعریف په مجاز بالزیادت لکه "لیس کمثله شئ" باندے صادق نه راځی. او د مجاز تعریف پدے ځکه نه صادقیږی چه په دے آیت کښې کاف کوم چه زائد دے دهغے نه یو څیز هم مراد نه دے. نه تو یې موضوع له مراد دے او نه غیر موضوع له نو هرکله چه د کاف نه غیر موضوع له مراد نه دے نو دا مجاز هم نشو حالانکه ټولو مجاز بالزیاده منلے دے. بهرحال ثابته شوه چه د مجاز تعریف خپلو افرادو ته جامع نه دے. ددے جواب دا دے. چه مجاز بالزیادة باندے د مجاز تعریف صادق راځی پدے طور باندے چه په آیت کښې د کاف نه تاکید تشبیه مراد ده او د کاف موضوع له تشبیه ده او پاتے شو تاکید تشبیه نو هغه ددے غیر موضوع له دے. او یو لفظ نه د هغے غیر موضوع له معنے اراده کولو ته مجاز ویلے شی. لهذا دلته کاف زائده چه د تاکید دپاره دے هم به مجاز وی. او هرکله چه دا مجاز دے. نو د مجاز تعریف خپلو ټولو افرادو ته جامع شو. لیکن پدے باندے بل یو اعتراض وی چه د مجاز دپاره دا شرط دے چه د معنی موضوع له او معنی غیر موضوع له ترمینځه به مناسبت او اتصال وی. او د تشبیه و تاکید ترمینځه څه هیڅ مناسبت او اتصال نشته دے. لهذا د "کمثله" کاف باندے به د مجاز تعریف نه صادقیږی. (والله اعلم)

صاحب د نور الانوار وائی چه د حقیقت او مجاز تعریفات د جامع او مانع کولو دپاره دواړو تعریفاتو کښې د حیثیت قید ذکر کول ضروری دے. یعنی دا او ویلے شی. چه حقیقت هغه لفظ دے. چه په معنی موضوع له کښې مستعمل وی. پدے حیثیت سره چه هغه معنی موضوع له وی. او مجاز هغه لفظ دے چه په معنی غیر موضوع له کښې مستعمل وی پدے حیثیت سره چه هغه معنی غیر موضوع له وی. او وجه ددے دا ده که چرته د حیثیت د قید لحاظ ونکړے شی. نو دواړه تعریفونه به نه جامع پاتے شی او نه به مانع

پاتے شی۔ ځکه چه لفظ د صلاة که چرته د شرع په اصطلاح کښې د دعا د پاره استعمال کړے شی۔ نو دا به مجاز وی۔ ځکه چه په اصطلاح د شرع کښې د دعا معنی د لفظ "صلاة" غیر موضوع له ده۔ لیکن پدے به د حقیقت تعریف صادق راځی پدے اعتبار سره چه د دعا معنی د لفظ صلاة فی الجمله موضوع له هم ده۔ نو پدے صورت کښې د مجاز تعریف خپل نو لو افرادو د پاره به جامع نو وی او د حقیقت تعریف به دد خول د غیر نه مانع مانع نو وی۔ او هم دا لفظ د صلاة د شریعت په اصطلاح کښې که چرته د ارکان مخصوصه د پاره استعمال کړے شی۔ نو دا به حقیقت وی ولے چه د شریعت په اصطلاح کښې ارکان مخصوصه د لفظ صلاة موضوع له دے۔ لیکن پدے به د مجاز تعریف صادق راځی۔ ځکه چه ارکان مخصوصه د لفظ صلاة فی الجمله غیر موضوع له هم دے نو په دے صورت کښې به د حقیقت تعریف جامع او د مجاز تعریف به د خول د غیر نه مانع پاتے شی۔ او که چرته په دواړو تعریفو نو کښې د حیثیت قید لحاظ وساتلے شی۔ نو دواړه تعریفونه جامع هم شی او د خول د غیر نه به مانع هم شی۔ پدے طور باندے چه لفظ د صلاة په لغت کښې د دی د پاره وضع کړے شوے دے۔ او په شریعت کښې د ارکان مخصوصه د پاره وضع کړے شوے دے۔ نو من حیث اللغت دعاء په معنی کښې حقیقت دے ځکه چه پدے باندے دا صادق راځی چه لفظ د صلاة د دی د پاره وضع شوے دے۔ پدے حیثیت سره چه دا دے معنی د پاره موضوع ندے بلکه د بلے معنی د پاره موضوع دے۔ او د ارکان معلومه په معنی کښې مجاز دے۔ ځکه چه من حیث اللغت ارکان معلومه د لفظ صلاة موضوع له ندے نو پدے حیثیت سره چه دا دے معنی د پاره موضوع ندے بلکه د بلے معنی د پاره موضوع دے او لفظ د صلاة په اصطلاح د شرع کښې په ارکان معلومه کښې حقیقت دے۔ ځکه چه ارکان معلومه من حیث الشرع د لفظ صلاة موضوع له دے۔ پدے حیثیت سره چه لفظ د صلاة صرف د ارکان معلومه د پاره موضوع دے۔ د دے نه علاوه بلے معنی د پاره موضوع ندے او لفظ د صلاة من حیث الشرع د دعا د پاره مجاز دے۔ د دے وجے نه چه لفظ د صلاة د شریعت په اصطلاح کښې د دعا په معنی کښې موضوع ندے۔ پدے حیثیت سره هغه

دے دپارہ موضوع ندے بلکه د بلے معنی دپارہ موضوع دے. (فائدے) په عبارت کښے لفظ د طرد او عکس دوه لفظونه ذکر دی. د طرد نه مراد تعریف د دخول د غیر نه مانع کیدل او د عکس نه مراد د تعریف خپلو ټولو افرادو ته جامع کیدل دی. ځکه چه طرد دیته وئیلے شی. چه محدود (معرّف بفتح الراء) په هغه ټولو افرادو باندے صادق راځی په چا باندے چه (حد معرف بکسر الراء) صادق راځی. او د هغے دپاره د حد تعریف د غیر د دخول نه مانع کیدل لازم دی. او عکس هغے ته وئیلے شی. چه حد په هغه ټولو افرادو صادق راشی. چه په چا باندے محدود صادق راځی. او د هغے دپاره د حد جامع کیدل لازم دی. نو ثابته شوه چه د طرد نه مراد او د تعریف د غیر د دخول ته مانع کیدل دی. او د عکس نه مراد د تعریف جامعیت دے.

وَحُكْمُهُ وُجُوْدُ مَا اُسْتُعِيْرَ لَهُ خَاصًّا كَانَ اَوْ عَامًّا يَعْنِیْ اَنَّ الْمَجَازَ كَالْحَقِيْقَةِ فِیْ كَوْنِهٖ خَاصًّا وَعَامًّا وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِكَوْنِ الْمَجَازِ عَامًّا اَنْ يَّعُمَّ جَمِيْعَ اَنْوَاعِ عَلَاقَاتِهٖ جُمْلَةً فِیْ لَفْظٍ بِاَنْ يُّذْكَرَ اللَّفْظُ وَيُرَادُ بِهٖ حَالُهٗ وَمَحَلُّهٗ وَمَا كَانَ عَلَيْهِ وَمَا يَؤُلُ اِلَيْهِ وَلَازِمُهٗ وَ مَلْزُوْمُهٗ وَعِلَّتُهٗ وَمَعْلُوْلُهٗ وَنَحْوُ ذٰلِكَ بَلْ اَنْ يَّعُمَّ جَمِيْعَ اَفْرَادِ نَوْعٍ وَاحِدٍ كَمَا يُرَادُ بِالصَّاعِ جَمِيْعُ مَا يَحِلُّ فِيْهِ فَيَجُوْزُ ذٰلِكَ عِنْدَنَا.

**ترجمه:** او د مجاز حکم دا دے چه هغه معنی چه د کومے دپاره لفظ مجازًا استعمال کړے شوے دے. برابره خبره ده که خاص وی یا عام وی یعنی مجاز په خاص او عام کښے د حقیقت پشان دے او د مجاز عام کیدو نه مراد دا ندے چه مجاز به په یو لفظ کښے د خپلو ټولو علاقو قسمونو ته عام وی. په دے طور سره که چرته لفظ ذکر کړے شی. او هغے نه د هغه حال د هغه محل ما کان علیه، ما یؤل الیه، د هغے لازم او ملزوم د هغے علت او معلول وغیره ټول مراد وی بلکه د عام کیدو مطلب دا دے. چه د یو نوع ټولو افرادو ته عام وی. لکه د صاع نه د هغه ټول څیزونه مراد کړے شی کوم چه په صاع کښے داخلیدے شی او دا حکم زمونږ په نزد جائز دے.

**تشریح** : د مجاز حکم دا دے چه هغه معنی دکوے دپاره چه لفظ مستعمل اغستلے شوے دے۔ هغه به ثابت وی برابره خبره ده که هغه معنی خاص وی لکه " اولا مستم النساء" کښے لمس نه مجازاً جماع مراد ده۔ اودا خاص دے او یا عام وی لکه په حدیث (لاتبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین) کښے دصاع مجازی معنی " ما فی الصاع " (مظروف) مراد دے۔ او ما فی الصاع عام دے ځکه چه ما فی الصاع (اناج) غله اود غلے نه علاوه هر هغه څیز کیدے شی۔ چه هغه دصاع په ذریعه اغستلے او حزولے شی۔ حاصل دا چه مجاز د خاص او عام کیدو کښے حقیقت پشان دے۔ یعنی څرنګه چه حقیقت خاص وعام کیدے شی۔ هم دارنګے مجاز هم خاص وعام دواړه کیدے شی۔ شارح فرمائیلی دی۔ چه د مجاز د عام کیدو هرګز دا مطلب نه دے چه په یو لفظ کښے به ټول انواع د علاقو مراد وی۔ او هغه لفظ ټولو ته عام وی۔ مثلاً یو لفظ ذکر کړے شی۔ اود هغے حال او محل علاقه هم مراد وی او د ما کان علیه علاقه هم مراد وی۔ د مایؤل الیه علاقه هم مراد وی۔ لازم او ملزوم علت ومعلول او د دے نه علاوه ټول علاقات مراد وی هغه لفظ د ټولو افرادو ته عام وی۔ مثلاً د لفظ صاع ، حقیقی معنی هغه ظرف دے چه د څه په ذریعه د څیزونو اندازه کولے شی۔ او مجازی معنی د هغے مظروف دے۔ کوم چه په صاع کښے د ننه اچولے شی۔ اودصاع په ذریعه د هغے اندازه کولے شی۔ نو دلته صاع (محل) وئیلو سره ما فی الصاع او مایؤل فی الصاع (حال) مراد اغستلے شوے دے۔ او "ما فی الصاع " یعنی د حال ټول افراد مراد وی۔ یعنی غله وغیره کوم شے چه په صاع کښے داخل وی۔ اودصاع په ذریعه د دے اندازه وکړے شی۔ هغه ټول به مراد وی۔ ملاحظه د وکړے شی۔ دلته علاقه خو یو ده یعنی حال او محل لیکن د دے افراد غنم، جوار، وریژے، کجورے وغیره ډیر دی۔ لهٰذا دلته به عموم د افرادو په اعتبار سره وی۔ شارح وائی چه په مجاز کښے دا سے عموم حنفیانو په نزد جائز دے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا عُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِاَنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ يُصَارُ اِلَيْهِ فِي الْكَلَامِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْحَقِيْقَةِ وَالضَّرُوْرَةُ تَتَقَدَّرُ بِقَدْرِهَا وَتَرْتَفِعُ بِاِثْبَاتِ الْخُصُوْصِ فَلَا يَثْبُتُ الْعُمُوْمُ وَاِنَّا

نَقُولُ اِنَّ عُمُوْمَ الْحَقِيْقَةِ لَمْ يَكُنْ لِكَوْنِهَا حَقِيْقَةً بَلْ لِهٰذِهِ الدَّلَالَةِ زَائِدَةٍ عَلٰى تِلْكَ كَالْاَلِفِ وَاللَّامِ فِي الْمُفْرَدِ الْغَيْرِ الْمَعْهُوْدِ وَوُقُوْعِ النَّكِرَةِ فِيْ سِيَاقِ النَّفْيِ وَوَصْفِهَا بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَكَوْنِ الصِّيْغَةِ صِيْغَةَ جَمْعٍ اَوْكَوْنِ الْمَعْنٰى مَعْنَى الْجَمْعِ فَاِذَا وُجِدَتْ هٰذِهِ الدَّلَالَاتُ فِي الْمَجَازِ يَكُوْنُ اَيْضًا عَامًّا اِذْ لَيْسَ كَوْنُ الْحَقِيْقَةِ شَرْطًا لِلْعُمُوْمِ اَوْكَوْنُ الْمَجَازِ مَانِعًا عَنْهُ وَكَيْفَ يُقَالُ اِنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ وَقَدْ كَثُرَ ذٰلِكَ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنِ الضَّرُوْرَةِ۔

**ترجمه:** او امام شافعیؒ فرمائیلی دی چه مجاز دپاره عموم نشته دے ځکه چه مجاز د ضرورت په وخت ثابتیږی یعنی په کلام کښے د حقیقت متعذر کید و په وخت دے طرف ته رجوع کولے شی۔ او ضرورت بقدر ضرورت مقدر وی۔ او د اثبات دخصوص نه خو ضرورت مرتفع کیږی دے وجے نه به عموم نه ثابتیږی۔ او موږ وایو چه د حقیقت عموم د هغې د حقیقت کیدو د وجے نه نوی بلکه په هغې باندے دیو زیاتی دلالت د وجے نه دی لکه په مفرد غیر معهود کښے الف لام یاد نکرے په سیاق د نفی کښے واقع کیدل او د نکره صفت عامه سره موصوف کیدل او د صیغے جمع صیغه کیدل یاد معنیٰ، معنیٰ جمع کیدل نو هرکله چه ته دا دلالتونه په مجاز کښے بیا موے نو مجاز به هم عام وی۔ ځکه چه د حقیقت کیدل د عموم دپاره شرط ندے یاد مجاز کیدل د عموم نه مانع ندے۔ او دا به څرنګه و ئیلے شی۔ چه مجاز ضروری دے۔ حالانکه مجاز په کتاب الله کښے په کثرت سره دے۔ او الله د ضرورت نه پاک دے۔

**تشریح:** مخکښے بیان کړے شو چه مجاز څرنګه خاص کیدے شی۔ همدارنګ عام کیدے هم شی۔ او د عام کیدو مطلب دا دے۔ چه د یو نوعے ټولو افرادو ته شامل وی او دا سے عموم په مجاز کښے حنفیانو په نزد جائز دے۔ لیکن امام شافعیؒ فرمائی چه په مجاز کښے عموم جائز ندے۔ یعنی مجاز خو خاص کیدے شی لیکن عام نشی کیدے او دلیل پرے دادے۔ چه مجاز ضرورتًا ثابتیږی یعنی په کلام کښے چه کله حقیقت متعذر وی نو مجاز طرف ته به رجوع کیدے شی۔ بهرحال مجاز ضرورتًا ثابت دے۔ او کوم شے چه ضرورتًا ثابت وی۔ نو هغه بقدر ضرورت ثابت وی۔ او ضرورت د خصوص ثابتولو سره

اوچه تیروی. یعنی په یو فرد کښې مجاز ثابتولو سره ضرورت پوره کیږی. نو هر کله چه خصوص ثابتولو سره یعنی په یو فرد کښې مجاز ثابتولو سره ضرورت پوره کیږی. نو په مجاز کښې به عموم ثابت نوی. او مجاز به ټولو افرادو ته عام نوی حمونږ د طرف نه جواب دا دے مخکښې چه داو ئیل شوی دی. چه حقیقت به خاص هم وی او عام به هم وی نو د حقیقت عام کیدو دا مطلب نه دے چه حقیقت د حقیقت د وجے نه عام وی. او په عام کیدو کښې "حقیقت لره څه دخل وی. ځکه که داسے وے نو هر حقیقت به عام وے. حالانکه هر حقیقت عام نوی بلکه بعضے وخت حقیقت خاص هم وی. بهرحال د حقیقت عام کیدل د دے وجے نه دے چه دا حقیقت دے. بلکه په عموم باندے یو زیاتی څیز دلالت کوی. او د دے زیاتی څیز دلالت کولو د وجے نه حقیقت کښې عموم پیدا کیږی - مثلاً که چرته لفظ حقیقی غیر معهود (غیر معین) وی او پرے الف لام جنسی یا استغراقی داخل وی. نو بیا دی لفظ حقیقی کښې د الف لام د وجے نه عموم پیدا کیږی - همدا رنګے که چرته لفظ حقیقی نکره وی د نفی نه لاندے واقع وی. نو بیا دے لفظ حقیقی کښې د نفی د وجے نه عموم پیدا کیږی. که چرته لفظ حقیقی نکره وی او صفت نکره د صفت عام سره موصوف وی. نو بیا دے لفظ حقیقی کښې د صفت عامه د وجے نه عموم پیدا کیږی. هم دا رنګے لفظ حقیقی که چرته د جمع صیغه وی. نو بیا دے کښې به د جمع د صیغے د وجے نه عموم پیدا کیږی. یا به په لفظ حقیقی کښې د جمع معنیٰ وی. مثلاً لفظ ذ قوم او رهط نو بیا دے لفظ حقیقی کښې د جمع د معنیٰ د وجے نه عموم پیدا کیږی. بهرحال دا خبره ثابته شوه چه حقیقت د حقیقت د وجے نه نه عام کیږی. بلکه د نیز شوو دلائلو د وجے نه عام کیږی نو که دا دلائل په مجاز کښې موجود وی. نو مجاز به هم عام شی. یعنی په لفظ مجازی کښې که مذکوره دلالتونه یو دلالت وموندے شی. نو بیا دے لفظ مجازی کښې به هم عموم پیدا شی. ځکه چه نه خو حقیقت د عموم د پاره شرط دے. او نه مجاز د عموم نه مانع دے. بلکه مذکوره دلالتونه چه کوم ځائے وموندے شی. هم هلته عموم پیدا کیږے شی. برابره خبره ده که لفظ حقیقی وی یا مجازی وی. "کیف یقال انه ضروری" نه ماتن د امام شافعیؒ د دلیل جواب ورکولو سره فرمائی چه د مجاز ثبوت خو ځکه ضرورتاً کیدے شی. حالانکه په کتاب الله کښې په کثرت سره مجاز موجود دے. او الله تعالیٰ د ضرورت نه مبرّا او منزه دے. ځکه چه ضرورت

د عجز او د نقصان نوم دے۔ او الله تعالیٰ د عجز او نقصان نه بالکل پاک ذات دے۔ حاصل دا چه په کتاب الله کښے د مجاز په کثرت سره موجودیدل پدے خبره دلیل دے۔ چه مجاز ضرورتًا ثابت ندے۔ اهـ لهٰ چه مجاز ضرورتًا ثابت ندے نو د امام شافعیؒ ضرورت سره اعتلو استدلال کول هم صحیح ندے۔ په کتاب الله کښے د مجاز مثال د الله تعالیٰ دا اقوال دی۔ " انا لما طغی الماء حملنا کم فی الجاریه" او " فوجدا فیها جدارا یرید ان ینقض" پر مبے آیت د نوحؑ د قیصے په بیان کښے دے او لفظ " طغی" چه مصدر ئے طغیان دے۔ او طغیان (د حد تجاوز کول) په او بو کښے حقیقت ندے بلکه مجاز دے۔ ځکه چه د طغیان حقیقی معنیٰ په ظلم او ګناهونو کښے په مخکښے تلو سره ده او د لته په آیت کښے دا معنیٰ مراد نده بلکه د لته د او بو د چتوالے مراد دے۔ او دا د طغیان مجازی معنیٰ ده نو ثابته شوه چه په قرآن کښے لفظ د طغی په حقیقت کښے مستعمل ندے بلکه په مجاز کښے استعمال شوے دے۔ او دویم آیت د حضرت موسیٰؑ او حضرت خضرؑ په قصه کښے ذکر دے۔ او لفظ د یرید چه مصدر ئے ارادة دے۔ هغه په جدار (دیوال) کښے حقیقت ندے بلکه مجاز دے۔ ولے چه دا اراده حقیقی معنیٰ غوښتلو او نیت کولو ده۔ لیکن دلته دا مراد نده۔ بلکه د لته مشارفت او د نزدیکیدو معنیٰ مراد ده۔ او دا معنیٰ مجازی ده۔ او مطلب ئے دا دے۔ چه حضرت موسیٰؑ او حضرؑ په هغه کلی کښے یو دیوال اولید و چه پریوتو ته نزدے وو۔ بهرحال پدے آیت کښے هم لفظ " اراده" مجازًا مستعمل دے۔ ددے دوؤ موقعو نه علاوه نور هم په ډیرو مواقعو باندے د مجاز استعمال شوے دے۔ چه د هغے شمارل پدے کتاب کښے ممکن ندی۔

لَا يُقَالُ إِنَّ الْمُقْتَضٰى وَاقِعٌ فِي الْقُرْآنِ كَثِيْرًا مَعَ اَنَّهُ ضَرُوْرِيٌّ بِالْاِتِّفَاقِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّهُ مِنْ اَقْسَامِ الْاِسْتِدْلَالِ فَالضَّرُوْرَةُ ثَمَّةَ تَرْجِعُ اِلَى الْمُسْتَدِلِّ لَا اِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَالْمَجَازُ مِنْ اَقْسَامِ اللَّفْظِ فَلَوْ كَانَ ضَرُوْرِيًّا لَكَانَتِ الضَّرُوْرَةُ رَاجِعَةً اِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُتَكَلِّمُ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنْهَا هٰكَذَا قَالُوْا وَالْاِنْصَافُ اَنَّ الْمُتَكَلِّمَ يَتَلَفَّظُ بِالْمَجَازِ مَعَ قُدْرَتِهٖ عَلَى الْحَقِيْقَةِ لِرِعَايَةِ بَلَاغَاتٍ وَمُنَاسَبَاتٍ لَمْ تَكُنْ فِي الْحَقِيْقَةِ وَلٰكِنَّهُ ضَرُوْرِيٌّ بِحَسَبِ السَّامِعِ بِمَعْنٰى اَنَّ السَّامِعَ لَا بُدَّ لَهُ اَنْ يَصْرِفَ اَوَّلًا اِلَى الْحَقِيْقَةِ فَاِذَا لَمْ يَسْتَقِمْ حَمْلُهُ عَلَيْهَا فَحِيْنَئِذٍ يَصْرِفُهُ اِلَى الْمَجَازِ۔

**ترجمه**: دا اعتراض دا ونکړے شی چه په قرآن پاک کښے مقتضٰی په کثرت سره واقع دہ۔ باوجود د دینه چه هغه حمّونږ او ستاسو په نزد بالاتفاق ضروری دی۔ ځکه چه مونږ په جواب ورکړو چه مقتضٰی د استدلال د اقسامو نه دہ لهٰذا هلته به ضرورت د مستدل طرف ته واپس کیږی نه د متکلم طرف ته او مجاز د الفاظ د اقسامو نه دے۔ نو که دا ضروری وے نو ضرورت به د متکلم طرف ته واپس کیږی۔ او متکلم الله تعالیٰ دے۔ چه د ضرورت نه پاک دے۔ هم داسے علماء کرامو هم وئیلی دی او د انصاف خبره هم دا ده چه متکلم په حقیقت باندے د قدرت ساتلو سره مجاز سره تلفظ کوی لپاره د دے چه د داسے بلاغتونو او مناسبتونو رعایت وشی چه په حقیقت کښے نه دی۔ لیکن دا د سامع په اعتبار سره ضروری دی پدے معنیٰ سره چه سامع د پاره ضروری ده۔ چه هغه کلام روښے د حقیقت طرف ته وګرځوی بیا چه کله کلام په حقیقت باندے محمول کول صحیح نوی نو بیا دے وخت د مجاز طرف ته وګرځوی۔

**تشریح**: پدے عبارت کښے یو اعتراض او د هغے جواب ذکر دے۔ د اعتراض حاصل دا دے چه تاسو مجاز لره د ضروری کیدلو نه د ویستلو د پاره فرمائیلی دی چه قرآن کښے مجاز په کثرت سره موجود دے۔ او په قرآن پاک کښے د یو شی په کثرت سره موجود یدل د دی خبرے دلیل دے۔ چه هغه څیز ضرورتاً ثابت نه دے۔ ولے چه الله تعالیٰ د ضرورت نه پاک دے۔ لیکن مونږ بطور اعتراض وایو چه مقتضٰی (اقتضاء النص) بالاتفاق ضروری دے۔ مګر د دے باوجود په قرآن پاک کښے په کثرت سره موجود دے۔ مثلاً د کفارهٔ ظهار په موقع باندے الله تعالیٰ فرمائیلی دی۔ «فتحریر رقبة» د یو رقبه آزادول لیکن کلام لره شرعًا صحیح کولو د پاره نص د دے خبرے تقاضا کوی۔ چه دلته د رقبه نه روستو د «مملوکه» قید ملحوظ وی۔ ځکه چه د رقبه مملوکه آزادی خو واقع کیدے شی۔ لیکن د رقبے غیر مملوکه آزادی نشی واقع کیدے۔ لکه حدیث «لا عتق فیما لا یملکه ابن آدم» نه ثابت دی۔ نو په آیت کښے د «مملوکة» قید مقتضٰی دے۔ یعنی د اقتضاء النص په طور باندے کلام لره شرعًا صحیح کولو د پاره ضرورتًا ثابت دے۔ بهرحال مقتضٰی ضرورتًا ثابت دے۔ او په قرآن پاک کښے موجود دے۔ نو همدا رنګے مجاز هم د ضروری کیدو باوجود په قرآن کښے موجود دے۔ د دے جواب دا دے۔ چه مقتضٰی

داستدلال داقسامونه دے۔ لهٰذا د مقتضیٰ ضرورت به د مستدل (د استدلال کولو والا) طرف ته واپس کیږی۔ متکلم طرف ته به نه واپس کیږی۔ او مستدل بنده دے۔ او متکلم الله دے۔ لهٰذا د مقتضیٰ (کوم چه ضرورتًا ثابت دی) احتیاج به بنده ته وی نه الله تعالیٰ ته۔ او هر کله چه د مقتضیٰ احتیاج بنده ته وی۔ او الله ته د هغې احتیاج نوی۔ نو په قرآن پاک کښې د مقتضیٰ د واقع کیدو باوجود د الله تنزیه او تقدیس به هرگز نه متاثر کیږی۔ بلکه د الله تعالیٰ د ضرورت نه منزه او پاکیدل به هر صورت کښې به ثابت وی۔ او چه کله داسے ده نو د مقتضیٰ په قرآن پاک کښې اغستلو سره اعتراض کول هم درست ندے۔ او باقی شو مجاز نو هغه د لفظ داقسامونه نه دے لهٰذا که چرته مجاز ضرورتًا ثابت وی۔ نو دا ضرورت د متکلم ته واپس کیږی۔ او متکلم ذات خداوندی دے۔ او ذات خداوندی د ضرورت نه مبرّا او منزّه دے نو ثابته شوه چه مجاز ضروری ندے۔ یعنی مجاز ضرورتًا ثابت ندے۔

شارح اوئیل چه د علماء کرامو هم دا تحقیق دے۔ لیکن ځما په نزد دا انصاف خبره داده۔ چه متکلم په حقیقت باندے د قدرت ساتلو باوجود مجاز ځکه استعمالوی چه پدے سره د بلاغت وقواعدو او کلماتو روابط رعایت وکړے شی۔ ځکه چه حقیقت کښې دا څیزونه مفقود وی۔ حاصل د خبرے دا چه د متکلم په اعتبار سره مجاز ضروری ندے۔ البته د مخاطب په اعتبار سره ضروری دے۔ پدے اعتبار سره چه مخاطب او سامع د پاره دا خبره لازمی ده۔ چه هغه کلام لره رومبے د حقیقت طرف ته وګرځی په حقیقت باندے د محمول کیدلو د پاره د کوشش وکړی. لیکن کله چه په حقیقت باندے محمول کول صحیح نوی نو کلام د لغو کیدو نه بچ کیدو د پاره دا په مجاز باندے محمول کړے۔ نو مجاز هم د مقتضیٰ پشان د سامع په اعتبار سره به ضروری وی او متکلم (باری تعالیٰ) په اعتبار سره به ضروری نوی او چه کله مجاز او مقتضیٰ د باری تعالیٰ په اعتبار سره ضروری ندے۔ نو ددے په قرآن پاک کښې ذکر کول به هر گز غیر مناسب نوی۔

وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِی حَدِیْثِ ابْنِ عُمَرَ عَامًّا فِیْمَا یُحِلُّهُ اَیْ لِاَجْلِ اَنَّ الْمَجَازَ یَکُوْنُ عَامًّا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِیْ حَدِیْثٍ رَوَاهُ ابْنُ عُمَرَ عَنِ الرَّسُوْلِ عَلَیْهِ السَّلَامُ وَهُوَ قَوْلُهُ لَا تَبِیْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَیْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَیْنِ عَامًّا فِیْ کُلِّ مَا یَحِلُّ الصَّاعَ وَیُجَاوِرُهُ لِاَنَّ الْحَقِیْقَةَ لَیْسَتْ بِمُرَادَةٍ اِتِّفَاقًا اِذْ نَفْسُ الصَّاعِ الَّذِیْ یَکُوْنُ مِنَ الْخَشَبِ یَجُوْزُ بَیْعُهُ بِالصَّاعَیْنِ فِی الشَّرِیْعَةِ فَلَا بُدَّ اَنْ یَکُوْنَ مَجَازًا عَمَّا یَحُلُّهُ فَالشَّافِعِیُّ یُقَدِّرُ لَفْظَ الطَّعَامِ فَقَطْ اَیْ لَا تَبِیْعُوا الطَّعَامَ الْحَالَّ فِی الصَّاعِ بِالطَّعَامِ الْحَالِّ فِی الصَّاعَیْنِ لِاَنَّ الْمَجَازَ لَا یَکُوْنُ اِلَّا خَاصًّا وَنَحْنُ نُقَدِّرُ کُلَّ مَا یَحِلُّ اَیْ لَا تَبِیْعُوا الشَّیْئَ الْمُقَدَّرَ بِالصَّاعِ بِالشَّیْئِ الْمُقَدَّرِ بِالصَّاعَیْنِ سَوَاءٌ کَانَ طَعَامًا اَوْ غَیْرَهُ هٰذَا مَا قَالُوْا وَقَدْ اُعْتُرِضَ عَلَیْهِ فِی التَّلْوِیْحِ بِاَنَّ عَدَمَ الْقَوْلِ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ افْتِرَاءٌ عَلَی الشَّافِعِیِّ لَمْ نَجِدْهُ فِیْ کُتُبِهٖ وَاَمَّا تَقْدِیْرُ الطَّعَامِ فِی الْحَدِیْثِ فَبِنَاءً عَلٰی اَنَّ الطُّعْمَ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ الرِّبٰوا عِنْدَهُ فَلَا یَحْرُمُ التَّفَاضُلُ فِی الْجَصِّ وَالنُّوْرَةِ لَا بِنَاءً عَلٰی اَنَّ الْمَجَازَ لَا یَعُمُّ

**ترجمہ:** او هم د دے وجے نه مونږ د ابن عمر رضی الله عنه حدیث کښے لفظ صاع په "ما یحله" کښے عام گرځولے دے۔ یعنی د دے وجے نه چه مجاز عام وی مونږ په دے حدیث کښے کوم چه ابن رضی الله عنه د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه روایت کړے دے۔ او هغه حدیث د رسول الله صلی الله علیه وسلم دا قول دے "یو درهم په بدله د دوه درهمه کښے مه خرڅوئ او مه یو صاع په بدله د دوه صاعو کښے خرڅوئے" په دے کښے لفظ د صاع هر یو څیز له عام گرځولے شوے دے۔ د کوم چه په دی کښے حلول کیږی۔ او د دے مجاوره وی. ځکه چه حقیقت بالاتفاق مراد نه دے۔ ولے چه نفس صاع چه د یو لرګی وی په شریعت کښے د دے بیع په بدله د دوه صاعو جائز ده۔ نو ضروری ده۔ چه مجازًا "ما یحله" مراد وی۔ حضرت امام شافعیؒ صرف لفظ د "طعام" له مقدر منی۔ یعنی هغه طعام چه په یو صاع کښے ئے حلول کړے وی د دے له د هغے طعام په عوض مه خرڅوئے کوم چه په دوه صاعو کښے حلول کړے وی۔ ځکه چه (د هغوئ په نزد) مجاز صرف خاص وی۔ او مونږ "کل ما یحل" له مقدر منو۔ یعنی هغه شی له چه د هغے اندازه یو صاع سره شوی وی په

عوض د هغه شی مه خرخوے چه اندازه نے دوه صاعو سره شوی وی. برابره خبره ده که طعام وی یا که غیر طعام. علماؤ کرامو هم دا خبره کړے ده لیکن په دی باندے په تلویح کښے اعتراض کړے شوے دے. چه د عموم مجاز نه قائل کیدو نسبت امام شافعیؒ طرفته کول دا په امام شافعیؒ باندے بهتان دے. مونږ دے لره د هغه په کتابو نو کښے نه دے بیا موندے. او په حدیث مذکوره کښے طعام مقدر منل په دے بناء باندے دی. چه د هغوی په نزد طعم د حرمت علت دے. نو په یو کم او چونا کښے تفاضل (زیاتوالے) حرام نوی دا په دے بناء باندے نه چه مجاز عام نوی.

**تشریح:** مطلب بیان شوی وو چه د احنافو په نزد مجاز عام وی. پدے باندے تفریع کولو سره مصنف او فرمائیل چه د ابن عمر رضی اللہ عنه حدیث "لا تبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین" کښے حقیقی معنی خو بالاتفاق مراد نده. ځکه چه د صاع حقیقی معنی د هغه ظرف او لوښی ده کوم چه د لرګی وی. او د هغه یو ظرف په عوض د دوه ظرفو خرخول شرعاً جائز دی. حالانکه په یو حدیث کښے یو صاع په عوض د دوه صاعو خرخول ناجائز کرځولے شوے دے. لهٰذا ددے نه دا خبره معلومه شوه چه په حدیث کښے د صاع نه مراد ظرف نه دے البته په حدیث کښے د صاع مجازی معنی مراد ده. او د صاع مجازی معنی مظروف یعنی د هغه شی ده کوم چه په صاع کښے داخلیږی. او د صاع په ذریعه اندازه کولے شی. دا مجازی معنیٰ خو د احنافو په نزد عامه ده. لیکن د امام شافعیؒ په نزد خاص ده. نو د امام شافعیؒ په نزد مجاز خو صرف خاص وی او عام نوی نو پدے وجه هغه دلته د صاع نه مراد صرف غله اخلی. یعنی هغه غله کومه چه په یو صاع کښے وی دے لره د هغے غلے په عوض مه خرخوے کومه چه په دوه صاعو کښے وی. او د احنافو په نزد خو مجاز عام هم کیدے شی. او دلته په حدیث کښے مجاز عام دے. دے وجے نه که احنافو په حدیث کښے د صاع نه مراد هر هغه څیز اغستے دے. چه په صاع کښے داخل وی. او د صاع په ذریعه د هغے اندازه کولے شی. برابره خبره ده که هغه غله وی یا د غلے نه علاوه چونا وغیره بل څیز وی. نو ددے حدیث په وجه د احنافو په نزد څرنګه چه پوره یو صاع د غلے په عوض د دوه صاعو خرخول ناجائز دی. همدا رنګه یو صاع چونا په بدله د دوه

صاعو چونے حزخول هم ناجائز دی.

شارح د نورالانوار ملاجیونؒ فرمائی چه د ماتن په بیان باندے په تلویح کښے یو اعتراض کړے شوے دے. چه امام شافعیؒ ته د عموم مجاز نه قائل کیدو نسبت کول په امام شافعیؒ باندے بهتان دے. ځکه چه د امام شافعیؒ په کتابونو کښے دا مذهب چه عموم مجاز جائز نه دے په یو ځائے کښے هم نه دے لیدل شوے. که چرته د امام شافعیؒ دا مذهب وے نو د هغه په کوم کتاب کښے به ضرور منقول وے. بهرحال د عموم مجاز نه قائل کیدو نسبت امام شافعیؒ طرف ته بالکل غلط دے. او هر کله چه دا غلط دے نو دا به صحیح شی چه امام شافعیؒ هم د عموم مجاز قائل دے. لیکن پدے به بیا دا سوال وی چه امام شافعیؒ د عموم مجاز قائل دے. نو په مذکوره حدیث کښے تے خاص طور باندے طعام وے مراد اغستے دے. بلکه "کل ما یحل فی الصاع" یعنی هر هغه څیز مراد اغستل پکار دی. چه په صاع کښی حلول کولے شی. په صاع کښے داخلیدے شی. او د صاع په ذریعه د هغے انداز کولے شی. برابره خبره ده که طعام وی یا غیر طعام وی.

ددے جواب دا دے چه په حدیث مذکوره کښے د صَاع نه خاص طور باندے طعام ددے وجے نه ندے اغستلے شوے چه د هغوی په نزد طعم علتِ ربوا دے نو په طعام کښے دا علت موجود دے. نو ځکه یو صاع په عوض د دوه صاعو طعام باندے خرخول منع کرځولے شوی دی. لیکن چرته چه دا علت موجود ندے مثلاً ګچ او چونا نو د امام شافعیؒ په نزد په هغے کښے به تفاضل حرام نوی بلکه یو صاع چونا په بدله د دوه صاعه چونا باندے خرخول به جائز وی. او دا چونا وغیره به حدیث "لا تبیعوا" د لاندے داخل نوی.

صاحب د تلویح د کلام حاصل دا شو چه د ماتن دا ویل چه امام شافعیؒ د عموم مجاز قائل ندے غلط دے. بقول محشی د ماتن د طرف دا عذر بیان کولے شی. چه په متن کښے "وقال الشافعی" نه محمد بن ادریس الشافعی مراد ندے بلکه اصحاب شافعی مراد دی. یعنی د عموم مجاز نه قائل کیدل د بعضے شوافعو مذهب دے. د امام شافعیؒ مذهب ندے نو دے عذر نه پس به د ماتن عبارت صفا شی او بیا یو اعتراض هم نه واقع کیږی. فائده: "جص" په معنی د ګچ د عمارت چونا یعنی هغه چونا په کوم چه عمارت جوړ وے شی. او "نوره" بفتح النون د قلائی چونا.

وَالْحَقِيقَةُ لَا تَسْقُطُ عَنِ الْمُسَمّٰى بِخِلَافِ الْمَجَازِ هٰذِهٖ عَلَامَةٌ لِمَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ اَنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ لَا يَسْقُطُ وَلَا يَنْتَفِي عَمَّا صَدَقَ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يُصَدَّقَ عَلَيْهِ وَيَصِحُّ اَنْ يُنْفٰى عَنْهُ يُقَالُ لِلْاَبِ اَبٌ وَلَا يَصِحُّ اَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَبٍ بِخِلَافِ الْجَدِّ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ اَبٌ وَيَصِحُّ اَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَبٍ وَكَذَا الْهَيْكَلُ الْمَعْلُومُ يَصِحُّ اَنْ يُقَالَ عَلَيْهِ اِنَّهٗ اَسَدٌ وَلَا يَنْتَفِي عَنْهُ بِاَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَسَدٍ بِخِلَافِ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ اَسَدٌ وَاَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَسَدٍ۔

**ترجمہ:** او حقیقت د مصداق نہ نشی ساقطیدے۔ پہ خلاف د مجاز۔ دا د حقیقت او مجاز پیژندلو د پارہ علامت دے۔ او مراد ترینہ دا دے چہ معنی حقیقی نہ ساقطیږی او نہ د خپل مصداق نہ جدا کیږی پہ خلاف د معنی مجازی۔ ولے چہ دا هم صحیح دہ چہ مجاز پہ خپل مصداق باندے صادق راشی۔ او دا هم صحیح دہ چہ د هغے نہ جُدا شی۔ ځکہ چہ پلار تہ پلار و ئیلے شی او دا وئیل صحیح ندی چہ هغہ پلار نہ دے۔ دا رنگے د یو معلوم هیکل (شکل) پہ بارہ کښے دا صحیح دہ چہ د هغہ پہ بارہ کښے دا و ئیلے شی۔ چہ دا زمرے شیر دے او پدے سرہ د دے خبرے نفی نشی کیدے چہ دا و ئیلے شی۔ چہ دا زمرے نہ دے۔ پہ خلاف د یو بهادر سړی کښے ځکہ چہ دا وئیل هم صحیح وی چہ دا زمرے دے۔ او دا وئیل هم صحیح دی چہ دا زمرے نہ دے۔

**تشریح:** مصنف فرمائی چہ د حقیقت او مجاز د پیژندلو علامت دا دے چہ معنی حقیقی د خپل مصداق او مسمّٰی نہ قطعًا نہ جدا کیږی یعنی دا سے نشی کیدے چہ د لفظ حقیقی نہ د هغہ معنی موضوع لہ نفی کول صحیح وی۔ د دے پہ خلاف مجاز نو هغہ د خپل مصداق نہ جدا کیدے هم شی۔ یعنی د هغے پہ خپل مصداق باندے صادق راتلل هم صحیح دی او د مصداق نہ جدا کیدل هم صحیح دی۔ نو د لفظ "اب" حقیقی معنی د پلار دہ او د دے مصداق هغہ سړے دے چہ چا طرف تہ نسب منسوب وی لهٰذا د هغہ سړی پہ بارہ کښے دا وئیل خو صحیح دی چہ دا سړے پلار دے۔ لیکن د دہ د پلار والی نفی کول دا وئیل صحیح ندی۔ چہ دا پلار ندے او د لفظ اب مجازی معنیٰ

دنیکه د یعنی په نیکه باندے د "اب" لفظ اطلاق هم کیږی. لهٰذا په نیکه باندے د پلار اطلاق کول هم صحیح دی. او د نیکه نه "اب" نفی کول هم صحیح دی. یعنی د نیکه په باره کښے داویل چه دا پلار دے او داویل هم صحیح دی چه دا پلار نه دے هم دارنګے لفظ د"اسد" حقیقی معنی د یو معلوم شکل یعنی د زمری ده. او مجازی معنی ئے یو بهادر سړے دے. لهٰذا د لفظ اسد زمرے په مصداق یعنی هیکل معلوم باندے به اطلاق صحیح وی. یعنی داویل به صحیح وی چه دا زمرے دے لیکن د دے نه به د اسد نفی کول صحیح نه وی. یعنی داویل به صحیح نه وی چه دا زمرے نه دے او په مجازی معنی یعنی بهادر سړی باندے هم د دے اطلاق کول صحیح دی او د دے نفی کول هم صحیح دی. یعنی د رجل شجاع په باره کښے داویل هم درست دی چه دا اسد دے. او داویل هم صحیح دی چه دا اسد نه دے.

وَمَتَى اَمْكَنَ الْعَمَلُ بِهَا سَقَطَ الْمَجَازُ هٰذَا اَصْلٌ كَبِيْرٌ لَنَا يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ كَثِيْرٌ مِنَ الْاَحْكَامِ اَیْ مَادَامَ اَمْكَنَ الْعَمَلُ بِالْمَعْنَى الْحَقِيْقِیِّ سَقَطَ الْمَعْنَى الْمَجَازِیُّ لِاَنَّهٗ مُسْتَعَارٌ وَالْمُسْتَعَارُ لَايُزَاحِمُ الْاَصْلَ فَيَكُوْنُ الْعَقْدُ لِمَا يَنْعَقِدُوْنَ الْعَزْمِ اَیْ يَكُوْنُ الْعَقْدُ الْمَذْكُوْرُ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی لٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ مَحْمُوْلًا عَلٰی مَا يَنْعَقِدُ وَهُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ لِاَنَّهٗ حَقِيْقَةُ هٰذَا اللَّفْظِ دُوْنَ مَعْنَى الْعَزْمِ حَتّٰی يَشْمَلَ الْغَمُوْسَ وَالْمُنْعَقِدَةَ جَمِيْعًا لِاَنَّهٗ مَجَازٌ وَالْمَجَازُ لَايُزَاحِمُ الْحَقِيْقَةَ وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ الْيَمِيْنَ ثَلٰثٌ لَغْوٌ وَغَمُوْسٌ وَمُنْعَقِدَةٌ فَاللَّغْوُ اَنْ يَّحْلِفَ عَلٰی فِعْلٍ مَاضٍ كَاذِبًا ظَانًّا اَنَّهٗ حَقٌّ وَلَا اِثْمَ فِيْهِ وَلَا كَفَّارَةَ وَالْغَمُوْسُ اَنْ يَّحْلِفَ عَلٰی فِعْلٍ مَاضٍ كَاذِبًا عَمْدًا وَفِيْهِ الْاِثْمُ دُوْنَ الْكَفَّارَةِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ فِيْهِ الْكَفَّارَةُ اَيْضًا وَالْمُنْعَقِدَةُ اَنْ يَّحْلِفَ عَلٰی فِعْلٍ اٰتٍ وَاِنْ حَنَثَ فِيْهِ يَجِبُ الْاِثْمُ وَالْكَفَّارَةُ جَمِيْعًا بِالْاِتِّفَاقِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی ذَكَرَ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةَ فِی الْمَوْضِعَيْنِ فَقَالَ فِیْ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ لَايُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِیْ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ وَقَالَ فِیْ سُوْرَةِ الْمَائِدَةِ عِوَضَهٗ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗ الْاٰيَةَ فَالشَّافِعِیُّ يَقُوْلُ بِاَنَّ قَوْلَهٗ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ مَعْنَاهُ وَمَعْنٰی بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ وَاحِدٌ فَيَشْمَلُ كِلَا الْاٰيَتَيْنِ الْغَمُوْسَ وَالْمُنْعَقِدَةَ جَمِيْعًا وَالْمُؤَاخَذَةُ فِی الْمَائِدَةِ مُقَيَّدَةٌ بِالْكَفَّارَةِ فَتُحْمَلُ عَلَيْهِمَا

لِلْمُوَاخَذَةِ الْمُطْلَقَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْبَقَرَةِ فَيَكُونُ الْإِثْمُ وَالْكَفَّارَةُ فِي كِلَيْهِمَا فَيُطَبَّقُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ بِهٰذَا النَّمَطِ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ مَعْنَى الْعَزْمِ وَالْكَسْبِ مَجَازٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ وَالْحَقِيقَةُ هُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ فَآيَةُ الْمَائِدَةِ تَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّ الْكَفَّارَةَ فِي الْمُنْعَقِدَةِ فَقَطْ بِخِلَافِ مَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ فِي الْبَقَرَةِ فَإِنَّهُ عَامٌّ لِلْغَمُوسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ جَمِيعًا وَالْمُؤَاخَذَةُ فِيهَا مُطْلَقَةٌ فَتَنْصَرِفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ وَهُوَ الْمُؤَاخَذَةُ الْأُخْرَوِيَّةُ فَيَكُونُ الْإِثْمُ فِي الْغَمُوسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ جَمِيعًا هٰذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْرِيرِ فِي هٰذَا الْمَقَامِ وَسَيَجِيءُ هٰذَا فِي بَحْثِ الْمُعَارَضَةِ أَيْضًا إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ۔

**ترجمه:** او ترڅو پورې چې په معنی حقیقي باندې عمل کول ممکن وي. نو مجاز به ساقطیږي دا حنفیانو یو شه اصول دې. چې پدې ډیرا حکام شرعیه متفرع دي یعنې ترڅو پورې چې په معنی حقیقي باندې عمل کول ممکن وي مجازي معنی به ساقطوي. ځکه چې مجازي معنی مستعار ده او مستعار د اصل مقابل (مزاحم) نوي نو د عقد معنی به "ماینعقد" وي نه د عزم. یعنې هغه عقد کوم چې د الله تعالیٰ په قول "یؤاخذکم بما عقدتم الایمان" کښې مذکور دې. هغه به په" ماینعقد" باندې محمول وي. او هغه صرف یمین منعقده دې. ځکه چې د دې لفظ حقیقت هم دا دې چې د عزم په معنی به نه وي لپاره د دې چې یمین غموس او منعقده دواړو ته شامل شي ځکه چې عزم مجازي معنی ده او مجاز د حقیقت مزاحم (مقابل) نوي. او تحقیق دا دې چې د یمین درې قسمه دي (۱) یمین لغوه (۲) یمین غموس (۳) یمین منعقده. یمین لغوه د یته وائي چې په فعل ماضي باندې په ګمان د حق سره په دروغ قسم اوخوري. پدې باندې نه ګناه شته او نه کفاره. او یمین غموس دا دې چې په فعل ماضي باندې عمدًا (قصدًا) په دروغه قسم او خوري پدې یمین باندې حنفیانو په نزد ګناه شته او کفاره پرې نشته دې. او د امام شافعیؒ په نزد کفاره پرې هم شته دې. او یمین منعقده د یته وائي چې په راتلونکي فعل باندې قسم او خوري لو که په دې کښې حانث شوې. نو بالاتفاق ګناه او کفاره پرې واجبیږي. ځکه چې دا مسئله الله په دوه ځایونو کښې ذکر فرمائیلې ده. په سورة بقره کښې فرمائیلي دي

"لا یؤاخذکم باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم" او په سورة مائده کښے دے په عوض کښے فرماتی "ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارته الایة" نو امام شافعیؒ فرماتی چه دالله تعالیٰ قول "بما عقدتم الایمان" معنی او "بما کسبت قلوبکم" معنی یوه ده ـ دواړه آیتونه یمین غموس او یمین منعقده دواړو ته شامل دی. او مواخذه په سورة مائده کښے کفارے سره مقید ده ـ نو هم پدے مواخذه مقیده باندے به مواخذه مطلقه حمل شی چه کومه په سورة بقره کښے ذکرده ـ لهذا په دواړو قسمونو کښے به گناه او کفاره دواړه وی. او دغه شان که په دواړو آیتونو کښے تطبیق وکړے شی. او مونږ وایو چه دباری تعالیٰ قول "بما عقدتم الایمان" کښے د عزم او کسب معنی مجازی ده ـ او معنی حقیقی صرف یمین منعقده ده ـ نو آیت پدے باندے دلالت کوی چه کفاره صرف په یمین منعقده کښے ده په خلاف د آیت بقرة "بما کسبت قلوبکم" نه چه هغه غموس او منعقده دواړو ته عام دے. او مواخذه پدے آیت کښے مطلق ده ـ لهذا دے لره به فرد کامل طرف ته وگرځولے شی. او دا اخروی مواخذه ده ـ نو غموس او منعقده دواړو کښے به گناه وی. پدے مقام کښے دا آخری تقریر دے. او ددے ځینو نورو تذکره به انشاءالله د معارضه په بحث کښے هم راځی.

**تشریح:** پدے عبارت کښے مصنفؒ یو داسے ضابطه بیان کړے ده چه ډیر احکام شرعیه پرے متفرع کیږی ـ ضابطه دا ده ـ چه ترڅو پورے په معنی حقیقی باندے عمل کول ممکن وی ـ تر هغے به په معنی مجازی عمل نشی کولے او دلیل پرے دا دے چه معنی مجازی مستعار (عاریةً اغستلے شوے) وی. او معنی حقیقی اصل وی ـ او شیٔ مستعار د اصل مزاحم (مقابل) نشی کیدے ـ یعنی د اصل په موجودگئ کښے په مستعار باندے عمل نشی کیدے او دا داسے هم وئیلے شی چه مجاز خلیفه وی او حقیقت اصل او خلیفه د اصل معارض او مزاحم نوی یعنی د اصل په موجودگئ کښے په خلیفه باندے عمل نشی کیدے ـ هم پدے ضابطه باندے تقریر کولو سره یوه مسئله بیان شوے ده ـ چه دالله تعالیٰ قول "ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان" کښے د عقد لفظ د یمین منعقده د پاره حقیقت دے ـ او عزم (زړه نه پخه اراده کول) د پاره مجاز دے ـ لهذا په آیت کښے به لفظ د عقد صرف په یمین منعقده باندے محمول وی.

او بیا عزم (کوم چہ یمین غموس و منعقدہ دواړو تہ شامل دے) باندے یہ محمول نوی۔ ځکہ چہ مجاز د حقیقت مزاحم نوی د دے تحقیق داد ے چہ دیمین درے قسمہ دی (۱) یمین لغوہ (۲) یمین غموس (۳) یمین منعقدہ۔ یمین لغوہ داد ے۔ چہ د یو فعل ماضی یہ حق کښ لوسرہ یہ دروغہ قسم اوخوری۔ مثلاً متکلم داوګنڼی چہ زبیر راغلے دے او قسم پرے اوخوری چہ پہ اللہ قسم زبیر راغلو حالانکہ پہ واقع کښے زبیر نوی راغلے۔ د دے قسم حکم داد ے چہ سړے پہ دے قسم سرہ نہ ګناه ګاریږی۔ او نہ پرے کفارہ د یمین واجبیږی۔ او یمین غموس دیتہ وائی۔ چہ پہ فعل ماضی باندے یہ دروغہ قسم اوخوری مثلاً یو یوسړی تہ معلومہ دہ چہ زبیر ندے راغلے مګرد دے باوجود اووائی چہ پہ اللہ قسم زبیر راغلے دے۔ نو پہ دے قسم باندے حونبن پہ نزد ګناه خو شتہ مګر کفارہ واجب ندہ۔ او د امام شافعیؒ پہ نزد کفارہ پرے هم واجب دہ۔ او یمین منعقدہ دیتہ وائی چہ پہ راتلونکی فعل باندے د کولو یا نہ کولو قسم اوخوری۔ مثلاً دا اووائی چہ قسم پہ اللہ ځہ بہ درس کښے شریکیږم یا قسم پہ اللہ ځہ بہ غیرحاضری نہ کوم۔ د دے حکم داد ے کہ چرتہ داکس حانث شو نو بالاتفاق داکس ګناه ګار هم شو او کفارہ پرے هم واجب وی۔ او وجہ ئے داده چہ اللہ تعالیٰ دامسئلہ دوه ځایہ ذکر فرمائیلے دہ۔ پہ سورہ بقرہ کښے ئے فرمائیلی دی۔ لایؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم۔" یعنی نہ نیسی تاسو اللہ تعالیٰ پہ بارہ ستاسو بیهودہ قسمونو کښے لیکن نیسی پہ هغہ قسمونو باندے د کوم چہ ستاسو زړونو کسب او عزم کړے دے۔ او پہ سورہ مائدہ کښے فرمائیلی دی۔ " ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ الایة" لکن نیسی پہ هغہ قسم باندے کوم چہ تاسو مضبوط تړلی وی نو د هغے کفارہ دہ۔ حضرت امام شافعیؒ د دے دواړو آیتونو ترمینځہ تطبیق پیدا کولو سرہ فرمائی۔ چہ د " بما عقدتم الایمان" او د " بما کسبت قلوبکم" دواړه معنی یوه دہ ځکہ چہ د کسبت معنی هم د " عزّمت وقصدت قلوبکم" دہ۔ او د عقد معنی هم د قصد او د عزم دہ۔ ځکہ چہ و ئیلے شی " عقدت علی قلبی بان اترك الهوی" یعنی ما د نفس خواهشات پریښودلو د پارہ د زړه نہ اراده کړے دہ بهرحال پہ دواړو آیتونو کښ د کسب او عقد معنی د عزم او اراده دہ۔ او عزم او اراده پہ یمین غموس کښے هم شتہ دے۔ او پہ یمین منعقدہ کښے هم شتہ دے۔ لهذا دا دواړه آیتونہ

یمین غموس او یمین منعقده دواړو وته شامل دے۔ لیکن په سورة مائده کښے مواخذه د کفارے سره مقیّد ده۔ او په سوره بقره کښے مواخذه مطلق ده۔ د کفارے قید سره مقیّد نده۔ او قائده داده که چرته په دوه آیتونو کښے یو حکم مذکور وی۔ لیکن په یو آیت کښے هغه حکم مطلق وی۔ او په یو کښے مقید وی۔ نو دے مطلق حکم لره په مقیّد باندے محمول کولے شی۔ لهٰذا هم د دے قائدے لاندے به دلته په سورة بقره کښے مذکوره مواخذه مطلقه به پدے مواخذه مقید بالکفاره باندے هم محمول کولے شی۔ کوم چه په سورة مائده کښے ذکر ده۔ یعنی څنګه چه په سورة مائده کښے یمین غموس او یمین منعقده باندے مرتب کیدلو والا مواخذه نه کفاره مراد ده۔ نو په دواړو قسمونو باندے به کفاره واجب وی۔ بهرحال د امام شافعیؒ مذهب چه یمین غموس باندے هم کفاره واجب وی ثابته شوه لیکن حمونږ د طرف نه د دے جواب او په یمین غموس باندے د کفارے نه واجب کیدو دلیل دادے چه آیت د سورة مائده "بما عقدتم الایمان" کښے د عزم او کسب مجازی معنی ده۔ او د منعقده معنی حقیقی ده۔ او مخکښے ثابت شوی دی۔ چه ترڅو پورے حقیقت مراد اخستے شی۔ نو د مجاز طرف ته به رجوع نشی کولے کیدے۔ او دلته د مائده په آیت کښے حقیقت یعنی منعقده اغستل ممکن دی۔ لهٰذا په آیت کښے به صرف یمین منعقده مراد وی۔ او په آیت مائده کښے بیان شوے کفاره به صرف په یمین منعقده کښے واجب وی۔ په نورو ایمانو (قسمونو) کښے به واجب نه وی۔ او پاتے شو آیت سورة بقره "بما کسبت قلوبکم" نو دا یمین غموس او یمین منعقده دواړو ته عام دے۔ ځکه چه کسب یعنی عزم او ارادے معنی په دواړو کښے موندے شی۔ او په آیت بقره کښے چه د کومے مواخذے ذکر دے۔ هغه مطلق ده۔ او د مطلق نه فرد کامل مراد وی۔ او د مواخذه فرد کامل اخروی مواخذه (ګناه) ده۔ لهٰذه د بقره په آیت کښے به اخروی مواخذه مراد وی۔ او آیت د بقره یمین غموس او منعقده دواړو ته شامل دے۔ نو د دے وجے نه په دواړو کښے به اخروی مواخذه او ګناه لازم وی۔ حاصل د خبرے دا چه د آیت مائده د وجے نه به کفاره صرف په یمین منعقده کښے واجب وی او په یمین غموس کښے به واجب نه وی۔ او پاتے شوه ګناه نو هغه به د آیت بقره د وجے نه په دواړو کښے لازم وی۔ شارحؒ وائی چه پدے ځائے کښے دا آخری

تحقیق دے۔ البتہ دد ے څیزونو تہ ذکرہ بہ پہ بحث د معارضہ کښے انشاء اللہ راشی۔

**فائدہ :** ځوینې د تیر شوی تقریر نہ واضحہ شوہ چہ "بما عقدتم الایمان" کښے د عقد حقیقی معنی د یمین منعقدہ دہ۔ او هم پدے بنیاد مونږ کفارہ صرف پہ یمین منعقدہ کښے واجب کړے دہ۔ لیکن ابن الملک دا خبرہ داسے کړے دہ۔ چہ د عقد حقیقی معنی د رسئ تړلو دہ۔ یعنی د یو شی د بل شی سرہ د تړلو دہ۔ بیا مجازاً د ے الفاظو د پارہ استعمال شوہ۔ چہ یکښے بعضے د بعضو سرہ د حکم ثابتولو د پارہ مربوط کړے شوے وہ۔ بیا د مجاز المجاز پہ طور باندے دا د ربط القلب یعنی عزم قلب د پارہ استعمال شوے وی پہ یمین منعقدہ کښے د الفاظو ربط وی۔ یعنی بعضے الفاظ د بعضو سرہ د قسم پورہ کولو د پارہ تړل شوی وی۔ مثلاً کہ چرتہ داسے وئیل شی۔ چہ پہ اللہ قسم دا کار بہ کوم نو دے کار کولو سرہ د اللہ قسم ځکہ مربوط شوے دے د پارہ د دے چہ مذکور کار وکړے شی۔ بهرحال یمین منعقدہ د "بما عقدتم" معنی حقیقی نہ دہ۔ بلکہ مجازی معنی دہ۔ او د عزم دا رل دے معنی مجاز المجاز دہ۔ او مجاز خود مجاز المجاز پہ مقابلہ کښے ډیر قریب وی۔ لهذا د یتہ مجاز سرہ د مجاز المجاز پہ مقابلہ کښے د حقیقت درجہ ورکړے شوہ۔ او داسے وئیل شوی دی۔ چہ یمین منعقدہ د عقد معنی حقیقی دہ او پہ آیت کښے صرف یمین منعقدہ مراد دے۔ د دے نہ علاوہ بل یمین نہ دے مراد۔

> وَالنِّكَاحُ لِلْوَطْءِ دُوْنَ الْعَقْدِ اَیْ یَکُوْنُ النِّکَاحُ الْمَذْکُوْرُ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَنْکِحُوْا مَا نَکَحَ اٰبَاؤُکُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَحْمُوْلًا عَلَی الْوَطْءِ دُوْنَ الْعَقْدِ فَیَشْمَلُ الْوَطْءَ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَالْوَطْءَ بِمِلْكِ الْیَمِیْنِ اَیْضًا لِاَنَّ النِّکَاحَ فِی الْاَصْلِ الضَّمُّ وَهُوَ اِنَّمَا یَکُوْنُ بِالْوَطْءِ وَالْعَقْدُ اِنَّمَا سُمِّیَ نِکَاحًا لِاَنَّهٗ سَبَبُ الضَّمِّ فَمِنْ حَیْثُ اللُّغَةِ حَقِیْقَةُ النِّکَاحِ اَلْوَطْءُ وَالْعَقْدُ مَجَازٌ وَمِنْ حَیْثُ الشَّرْعِ بِالْعَکْسِ فَالشَّافِعِیُّ حَمَلَ النِّکَاحَ هٰهُنَا عَلَی الْمَعْنَی الْمُتَعَارَفِ فَلَا یُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا وَنَحْنُ نَحْمِلُهٗ عَلٰی حَقِیْقَةِ اللُّغَوِیَّةِ فَنُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا۔

**ترجمہ :** او نکاح د وطی د پارہ دہ نہ د عقد د پارہ یعنی هغہ نکاح کوم چہ

د باری تعالیٰ په قول " ولا تنکحوا ما نکح آبائکم من النساء " کښې ذکر دہ ۔ هغه به په وطی باندے محمول وی نه په عقد باندے ۔ لهٰذا لفظ د نکاح ، وطی حلال ۔ وطی حرام او وطی بملک الیمین ټولو ته به شامل وی ۔ ځکه چه د نکاح لغوی معنیٰ ضم (ملا ویدل) دی او ضم صرف په وطی سره کیدے شی ۔ او د عقد نوم نکاح ځکه ایخودلے شوے ۔ چه د ضم سبب دے ۔ نو من حیث اللغت د نکاح حقیقت وطی دے او عقد مجاز دے ۔ او من حیث الشرع برعکس دے ۔ نو امام شافعیؒ د لته نکاح له د هغے متعارف معنیٰ (عقد) باندے محمول کړے دہ ۔ لهٰذا امام شافعیؒ د زنا نه حرمت مصاهرت نه ثابتوی ۔ او مونږ دا په حقیقت لغویه باندے محمول کړو دے وجے نه مونږ حرمت مصاهرت د زنا نه ثابتوو ۔

تشریح : مصنفؒ په دے عبارت کښې مذکوره ضابطه باندے دویم تفریعی مسئله پیش کړے دہ چه آیت " ولا تنکحوا ما نکح آبائکم " کښې د لفظ نکاح نه مراد وطی دہ ۔ او عقد نکاح مراد ندے ۔ او مطلب ئے دا دے چه هغه ښځه په نکاح مه اخلئ کومه سره چه ستاسو پلارانو وطی کړے دہ او وطی عام دہ حرام ، حلال ، او وطی بملک یمین ټولو ته شامل دہ ۔ دلیل پرے دا دے چه د نکاح لغوی معنیٰ ضم (ملاویدل) دی ۔ او ضم صرف د وطی په صورت کښې وی ۔ نو کویلے د نکاح لغوی او حقیقی معنیٰ د وطی شوه ۔ او عقد نکاح ته نکاح ځکه ویلے شی چه عقد نکاح د ضم (ملاویدل) سبب دے ۔ حاصل دا چه د لغت په اعتبار سره د نکاح حقیقی معنیٰ د وطی دہ ۔ او عقد نکاح د نکاح مجازی معنیٰ دہ ۔ او د شریعت په اعتبار سره د دے برعکس معنیٰ دہ ۔ یعنی عقد نکاح د نکاح حقیقت دے او وطی مجاز دے ۔ حضرت امام شافعیؒ د شریعت اعتبار کولو سره په آیتِ مذکوره کښې نکاح له د هغے په معنیٰ متعارف یعنی عقد باندے محمول کړے دے ۔ او په دے صورت کښې مطلب دا دے ۔ چه د کومو ښځو سره ستاسو پلارانو عقد نکاح کړے دے تاسو هغه په خپله نکاح کښې مه راوړئ ۔ یعنی امام شافعیؒ صرف په عقد نکاح یعنی وطی حلال سره حرمتِ مصاهرت ثابتوی ۔ او په زنا سره ئے نه ثابتوی ۔ او حنفیانو په نزد په آیت کښې لفظ د نکاح په حقیقت لغویه یعنی وطی باندے محمول دے ۔ لهٰذا مطلقاً به په وطی سره حرمت مصاهرت ثابت شی ۔

برابره خبره ده که وطی حلال وی یعنی د نکاح په صورت کښې وی. یا وطی حرام وی یعنی بصورت زناوی. او لفظ د نکاح په حقیقت لغویه باندے د محمول کیدو وجه مذکوره ضابطه ده. یعنی ترجیح ورکړے چه په حقیقت باندے عمل ممکن وی. نو د مجاز طرفته به رجوع نشی کیدے. لیکن دلته یو اعتراض دے هغه دا چه د مذکوره آیت تحت بیان شوی اصول سره ثابتیږی چه د حوئے د پاره صرف د پلار موطوءه سره نکاح کول حرام دی. او د پلار منکوحه غیر موطوءه سره نکاح کول حلال دی. حالانکه د احنافو په نزد پلار منکوحه غیر موطوءه سره هم نکاح حرام ده. ددے جواب دادے چه د پلار موطوءه سره د نکاح کولو حرمت خود آیت "ولا تنکحوا ما نکح آباءکم" نه ثابت دے. او د پلار منکوحه غیر موطوءه سره د نکاح حرمت د اجماع نه ثابت دے. (طحطاوی) فلا اشکال علیه

وَيَسْتَحِيْلُ اجْتِمَاعُهُمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ مِنْ تَتِمَّةِ السَّابِقِ اَىْ يَسْتَحِيْلُ اِجْتِمَاعُ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِىِّ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِىِّ حَالَ كَوْنِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بِاَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا مُتَعَلَّقَ الْحُكْمِ كَاَنْ تَقُوْلَ لَا تَقْتُلِ الْاَسَدَ وَتُرِيْدُ السَّبُعَ وَالرَّجُلَ الشُّجَاعَ مَعًا وَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ بِالنَّظْرِ اِلٰى هٰذَا الْاِسْتِعْمَالِ مَجَازًا وَقَدْ صَحَّحَهُ الشَّافِعِىُّ حَيْثُ يُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا كَمَا فِىْ هٰذَا الْمِثَالِ بِخِلَافِ مَا اِذَا لَمْ يُمْكِنْ كَالْوُجُوْبِ وَالْاِبَاحَةِ فِى الْاَمْرِ وَلَا نِزَاعَ فِىْ جَوَازِ اِسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِىْ مَعْنًى مَجَازِىٍّ تَكُوْنُ الْحَقِيْقَةُ مِنْ اَفْرَادِهِ عَلٰى سَبِيْلِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ كَمَا سَيَاْتِىْ وَلَا فِى امْتِنَاعِ اِسْتِعْمَالِهِ فِى الْمَعْنَى الْحَقِيْقِىِّ وَالْمَجَازِىِّ مَعًا بِحَيْثُ يَكُوْنُ اللَّفْظُ مُتَّصِفًا بِكَوْنِهِ حَقِيْقَةً وَمَجَازًا مَعًا وَكَذَا لَا نِزَاعَ فِىْ جَوَازِ اجْتِمَاعِهِمَا بِحَسْبِ احْتِمَالِ اللَّفْظِ اِيَّاهُمَا اَوْ بِحَسْبِ التَّنَاوُلِ الظَّاهِرِىِّ بِشُبْهَةٍ مِنْ غَيْرِ الْاِرَادَةِ كَمَا سَيَاْتِىْ وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِىْ اِرَادَتِهِمَا مَعًا بِاسْتِقْلَالٍ لَهُمَا فَعِنْدَهُ يَجُوْزُ وَعِنْدَنَا لَا يَجُوْزُ فَقِيْلَ لِلْاِسْتِحَالَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَقِيْلَ لِعَدَمِ الْعُرْفِ وَالْاِسْتِعْمَالِ.

**ترجمه**: او د حقیقت او مجاز د دواړو اجتماع په دے حال کښے محال ده چه دواړه د یو لفظ نه مراد وی. داد سابق تتمه ده. یعنی د معنی حقیقی او مجازی دواړو اجتماع محال دلا: په دے حال کښے چه دواړه معنے د یو لفظ نه مرادوی په دے طور چه په دے دواړو کښے هر یو حکم متعلق وی. لکه ته "لا تقتل الاسد" اولئے. او اراده د درنده او بهادر سړی په یو ځائے اوکړے. اګر چه د دے استعمال طرف ته نظر کولو سره لفظ مجاز دے. او امام شافعیؒ په دا سے مقام باندے صحیح وئیلی دی. چه چرته د دواړو اجتماع ممکن وی لکه په دے مثال کښے په خلاف د هغے چرته چه د دواړو اجتماع ممکن وی. لکه په امر کښے وجوب او اباحت. او په دے خبره کښے هیڅ نزاع نشته چه په معنی مجازی کښے د لفظ استعمال د عموم مجاز په طور باندے دا سے جائز دے چه حقیقت هم د هغے دافرادو نه وی. لکه د یر زر به راشی. او د دے خبرے په ممتنع کیدلو کښے هیڅ نزاع نشته چه د لفظ استعمال په معنی حقیقی او مجازی کښے په دا سے طور باندے وی. چه لفظ د حقیقت او مجاز دواړو سره یو ځائے متصف وی. او په دے خبره کښے هم څه نزاع نشته چه د دواړو اجتماع (په دے طور باندے) جائز ده چه لفظ د دواړو احتمال لری یا بلا اراده محض د شبهے د وجے نه وی. د هغے ظاهری تناول وی لکه زر به راشی. البته نزاع په دے خبره کښے ده چه حقیقت او مجاز مستقلاً یو ځائے دی. د امام شافعیؒ په نزد جائز ده او حنفیانو په نزد نا جائز وئیل شوی دی چه (دا) د استحاله عقلیه د وجے نه دے او وئیل شوی دی چه د عدم عرف او عدم استعمال د وجے نه دے.

**تشریح**: مخکښے د حقیقت او مجاز تعریفونه او د هغے احکامات ذکر کړے شو. په دے عبارت کښے د متن په طور باندے د حقیقت او مجاز متعلق یو مختلف فیه مسئله ذکر کړے شوے ده. په متن کښے د "یستحیل" لفظ د "لا یجوز" په معنی باندے دے. او مسئله داده چه د لفظ واحد معنیٔ حقیقی او معنیٔ مجازی دواړه یو ځائے مراداً غستل او دواړو کښے هر یو سره مستقل حکم متعلق وی او د دواړو مجموعے یا صرف یو سره حکم متعلق نوی نو دا جائز دے او که نه؟ نو په دے خبره صاحب د نور الانوار وئیلی دی چه د احنافو په نزد دا خبره نا جائز ده او د شوافعو په نزد

جائز دہ پدے شرط سرہ چہ دا دواړہ معنے جمع کول ممکن وی۔ او کہ چرتہ د دواړو معنے جمع کول ممکن نہ وی۔ نو د امام شافعیؒ پہ نزد هم دواړہ جمع کول نا جائز دی لکہ پہ امر کښے چہ وجوب او اباحت دواړہ جمع کول ممکن نہ وی۔ نو د امام شافعیؒ پہ نزد د صیغے د امر نہ وجوب او اباحت دواړہ پہ یو وخت کښے مراد اغستل جائز نہ دی۔ او کہ چرتہ دواړہ معنے جمع کیدے شی۔ نو د امام شافعیؒ پہ نزد دواړہ معنے پہ یو وخت کښے مراد اغستل جائز دی۔ او د احنافؒ پہ نزد نا جائز۔ مثلاً کہ چا او ئیل "لا تقتل الاسد" او د زمری او بهادر سړی دواړہ ئے اراده وکړه نو دا به د امام شافعیؒ پہ نزد جائز وی۔ ځکہ چہ بهادر سړے او زمرے دواړہ پہ عدم قتل کښے جمع کیدے شی۔ او د احنافو پہ نزد بہ جائز وی۔ ځکہ چہ د احنافو پہ نزد جمع د معنی حقیقی او معنی مجازی مطلقاً نا جائز دہ۔ کہ دواړہ جمع کول ممکن وی او کہ نا ممکن۔ شارحؒ "وان کان اللفظ بالنظر الخ" نہ پہ احنافو باندے د وارد شده اعتراض او د هغے جواب ذکر کړے دے۔ اعتراض دا دے۔ چہ هر کلہ یو لفظ پہ یو وخت کښے پہ دواړو معنو کښے استعمالیږی نو دا استعمال بہ مجاز وی دا حقیقت نشی یاتے کیدے۔ ځکہ چہ لفظ صرف د معنی حقیقی د پارہ موضوع وی۔ لهٰذا د لفظ پہ یو وخت کښے پہ دواړو معنو استعمال دا پہ غیر موضوع لہ کښے بہ استعمال وی۔ او پہ غیر موضوع لہ کښے د لفظ استعمال مجاز وی۔ نو هر کلہ چہ غیر موضوع لہ کښے د لفظ استعمال مجاز وی۔ نو د دواړو معنو مراد اغستلو پہ صورت کښے بہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ځرنګہ لازم شی صرف مجاز بہ وی۔ د دے جواب ورکولو سره فرمائی۔ چہ د دے استعمال طرف تہ نظر کولو سره اګرچہ مجاز دے۔ لیکن د دے باوجود حکمونو پہ نزد د لفظ واحد نہ معنی حقیقی او معنی مجازی دواړہ پہ یو وخت مراد اغستل نا جائز دی۔ شارحؒ وائی چہ د عموم مجاز پہ طور باندے کہ چرتہ لفظ لره پہ داسے معنی مجازی کښے استعمال کړے شوے وی۔ چہ د هغے یو فرد معنی حقیقی هم وی۔ نو دا بالاتفاق جائز دے۔ حکمونو او د شوافعو پدے کښے هیڅ اختلاف نشتہ دے۔ اګرچہ پہ دے صورت کښے هم د حقیقت او مجاز دواړو جمع کیږی۔ د دے مثال پہ آئندہ متن کښے راځی۔ د دغہ شان دا خبره هم متفق علیہ دہ کہ چرتہ لفظ لره پہ معنی حقیقی او معنی مجازی دواړو کښے یو ځائے

داسے استعمال کړے شوے وی۔ چه د حقیقت او مجاز دواړه وسره یوځا ئے متصف وی۔ یعنی "لفظ" حقیقی هم وی او مجازی هم وی۔ نو دا ممتنع ده۔ یعنی بالاتفاق هرګز داسے نشی کیدے۔ ځکه چه لفظ کله صرف د معنی حقیقی دپاره موضوع وی۔ نو په هر دواړه و معنو کښے ددے لفظ استعمال ته په غیر موضوع له کښے مجاز وئیلے شی۔ لهٰذا دا استعمال به صرف مجاز وی۔ او چه کله دا صرف مجاز دے۔ نو پدے صورت کښے به لفظ لره حقیقت او مجاز دواړه وسره څنګه موصوف کیدے شی۔ یعنی داخبره بالکل ممکن نده۔ چه لفظ په معنی حقیقی او معنی مجازی کښے په یو وخت کښے مستعمل وی۔ او حقیقت او مجاز دواړه سره متصف وی۔ او همدارنګے پدے خبره کښے هم اتفاق دے چه حقیقت او مجاز دواړه پدے اعتبار سره جمع کیدے شی چه لفظ دواړه وسره احتمال لری۔ یعنی لفظ په یو وخت کښے د حقیقت احتمال هم لری او د مجاز احتمال هم لری۔ لهٰذا په نفس احتمال کښے دواړه جمع کول جائز دی۔ او دواړه په دے اعتبار سره جمع کول هم جائز دی چه لفظ بغیر د اراده نه محض د شبهے دوجے نه ظاهری طور باندے دواړه وته شامل دی۔ یعنی داسے کیدے شی چه متکلم د لفظ نه حقیقت او مجاز دواړه اراده نوی کړی مګر د یوے شبهے دوجے نه ظاهری لفظ دواړه وته شامل دی۔ لکه چه دے به راشی۔ البته حنفیانو او د شوافعو اختلاف پدے صورت کښے دے۔ چه کله دواړه و معنے مستقل طور یوځائے مراد وی۔ یعنی حقیقت سره مستقل حکم متعلق وی او مجاز سره مستقل حکم متعلق وی۔ نو د امام شافعیؒ په نزد دا صورت جائز دے او حنفیانو په نزد دا صورت ناجائز دے۔ شارح د نورالانوار ملاجیونؒ وئیلی دی۔ چه بعضو حضراتو فرمائیلی دی چه ددے اجتماع د نا جائز کیدو علت استحاله عقلیه ده یعنی داخبره عقلاً محال ده۔ او عقلاً محال ځکه ده چه معنی حقیقی او معنی مجازی چه کله دواړه مستقلاً مراد وی۔ نو لفظ به صرف حقیقت وی یا مجاز یا به نه حقیقت وی نه به مجاز وی او یا به حقیقت او مجاز دواړه وی۔ او دا خلور واړه احتمالات باطل دی۔ ړومبی دوه احتمالات خو دے وجے نه باطل دی۔ چه پدے دواړه وا حتمالاتو کښے ترجیح بلا مرجح ده۔ او ترجیح بلا مرجح دے وجے نه ده چه لفظ په موضوع له او غیر موضوع له دواړه و

کښې هر یو کښې مستعمل دے. لهٰذا که چرته لفظ لره حقیقت وګرځولے شی. نو په معنی موضوع له کښې استعمال ته به ترجیح ورکړے شی. د معنی غیر موضوع له په استعمال باندې اوکه چرته لفظ لره مجاز وګرځولے شی. نو معنی غیر موضوع له ته به ترجیح ورکړے شی د معنی موضوع له په استعمال باندے. لهٰذا په دے دواړه احتمالاتو کښې ترجیح بلا مرجح ده او ترجیح بلا مرجح باطل ده. اوکوم شی چه باطل لره مستلزم وی نو هغه په خپله باطل وی. لهٰذا اول ومبی د واړه احتمالات باطل دی. اودریم احتمال دے وجے نه باطل دے چه لفظ مستعمل په حقیقت او مجاز کښې منحصر وی. یعنی د لفظ مستعمل صرف دا دوه قسمه دی. د دے نه علاوه بل دریم قسم نشته دے. او د دے دواړو نه علاوه چه کوم دریم قسم نشته نو دا څنګه کیدے شی. چه لفظ به نه حقیقت وی او نه مجاز نو ثابته شوه چه داهم باطل دی. چه لفظ به نه حقیقت وی او نه مجاز او څلورم احتمال ځکه باطل دے چه لفظ واحد په حالت واحده کښې په خپل معنی موضوع له کښې هم مستعمل وی او په غیر موضوع له کښې هم مستعمل وی. دا خبره بالکل محال او ناممکن ده. بهرحال دا څلور احتمالات وتل او دا څلور واړه باطل دی. لهٰذا چه د دے نه دا څلور احتمالات جوړیدلو یعنی د معنی حقیقی او مجازی مستقلاً مراد اغستل دا هم باطل او محال وی. او بعضے حضراتو ویلی دی. چه د معنی حقیقی او مجازی مستقل مراد اغستل د عدم عرف او عدم استعمال د وجے نه ناجائز دی ځکه چه د عرف او د اهل زبان استعمال په دے خبره شاهد دے. کله چه لفظ بغیر د قرینے نه استعمال کړے شی. نو د هغے نه صرف معنی موضوع له طرف ته ذهن منتقل کیږی. او که چرته قرینه پرے وی.. نو معنی غیر موضوع له طرف ته ذهن منتقل کیږی. حاصل دا چه د عرف نه دا خبره ثابته شوه. چه د لفظ نه په یو وخت کښې صرف یو معنی مراد کیدے شی. که چرته حقیقی معنی مراد وی نو مجازی به مراد نوی. او که چرته مجازی مراد وی نو حقیقی به مراد نوی. او چه هرکله دا سے ده نو په یو وخت کښې دواړه مراد اغستل ناجائز دی.

وَالْمُصَنِّفُ اَوْرَدَ فِیْ ذٰلِكَ تَمْثِیْلًا تَشْبِیْهًا لِلْمَعْقُوْلِ بِالْمَحْسُوْسِ فَقَالَ كَمَا اِسْتِحَالَ اَنْ یَّكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِیَةً فِیْ زَمَانٍ وَاحِدٍ یَعْنِیْ اَنَّ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰی بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ لِلشَّخْصِ وَالْمَجَازَ كَالثَّوْبِ الْمُسْتَعَارِ وَالْحَقِیْقَةَ كَالثَّوْبِ الْمَمْلُوْكِ فَكَمَا اَنَّ اِسْتِعْمَالَ الثَّوْبِ الْوَاحِدَةِ بِطَرِیْقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِیَةِ جَمِیْعًا مُحَالٌ كَذٰلِكَ اِسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ بِطَرِیْقِ الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ مُحَالٌ وَالْاَوْضَحُ فِی الْمِثَالِ اَنْ یَّقُوْلَ كَمَا اِسْتِحَالَ اَنْ یَّلْبَسَ الثَّوْبَ الْوَاحِدَ اللَّابِسَانِ اَحَدُهُمَا بِطَرِیْقِ الْمِلْكِ وَالْاٰخَرُ بِطَرِیْقِ الْعَارِیَةِ لِیَكُوْنَ اللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ وَالْمَعْنَیَانِ بِمَنْزِلَةِ اللَّابِسَیْنِ وَالْحَقِیْقَةُ وَالْمَجَازُ بِمَنْزِلَةِ الْمِلْكِ وَالْعَارِیَةِ وَلَا یُقَالُ اِنَّ الرَّاهِنَ اِذَا اِسْتَعَارَ الثَّوْبَ الْمَرْهُوْنَ مِنَ الْمُرْتَهِنِ وَلَبِسَهٗ یَصْدُقُ عَلَیْهِ اَنَّهٗ لَبِسَهٗ بِطَرِیْقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِیَةِ جَمِیْعًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ لُبْسَهٗ هٰذَا لَیْسَ بِطَرِیْقِ الْعَارِیَةِ لِاَنَّ الْمُرْتَهِنَ لَمْ یَتَمَلَّكِ الثَّوْبَ حَتّٰی یُعِیْرَهُ الرَّاهِنَ وَلٰكِنَّهٗ بِطَرِیْقِ الْمِلْكِ لِاَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ كَانَ مَانِعًا فَاِذَا اَزَالَهٗ عَادَ حَقُّ الْمَالِكِ اِلٰی اَصْلِهٖ وَیُمْكِنُ اَنْ یَّكُوْنَ بِطَرِیْقِ الْعَارِیَةِ فَقَطْ لِاَنَّهٗ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْمِلْكِ فِیْهِ مِنَ الْبَیْعِ وَالْهِبَةِ وَغَیْرِهٖ -

**ترجمه:** او مصنف پہ دے بارہ کښے د معقول محسوس سره د تشبیه ورکولو سره یو مثال راوړے دے۔ نو فرمائیلی دی۔ چه څرنګه په زمان واحد کښے په لابس واحد باندے د ثوب واحد ملكًا و عارية اطلاق کول محال دے۔ یعنی لفظ د معنی د پاره داسے دے لکه لباس د سړی د پاره. او مجاز د هغه کپړے پشان دے۔ کومه چه مستعار اغستلے شوے وی. او حقیقت د ثوب مملوک پشان دے۔ نو څرنګه چه په حالت واحده کښے د ثوب واحده استعمال په طریقه د ملک او عاریة یو ځائے کیدل محال دی. هم دارنګے د لفظ واحد استعمال په طریقه د حقیقت او مجاز محال دے۔ او په مثال کښے به دلته وئیل واضح وو۔ چه څرنګه دا محال دے چه ثوب واحد د دوه کسان واچوی او په دے کښے یو په طریقه د ملک او دویم په طریقه د عاریة وی۔ دے د پاره چه (لفظ) د لباس په درجه کښے وی او دواړه معنے دا چولو والا په درجه کښے وی۔ او حقیقت او مجاز د ملک او عاریه په مرتبه کښے وی۔ او دا اعتراض دِ و نکړے شی۔ چه کله راهن ثوب مرهونه د مرتهن نه

مستعار واغستہ او وائے چہ لہ نو پہ دے بہ دا خبرہ صادقہ شی. چہ هغہ پہ طریقہ د ملک او عاریہ دواړو سرہ واغوستہ دے وجے نہ مونږ بہ جواب ورکړو چہ دا دے دا اغوستل بطور عاریت ندی. ځکہ چہ مرتهن د ثوب مرهونہ مالک شوے ندے. تر دے چہ دا کپړہ راهن تہ عاریۃ ورکړے. بلکہ دا پہ طریقہ د ملک دہ ځکہ چہ د مرتهن حق مانع دے. نو هرکلہ چہ مرتهن خپل حق زائل کړو. نو د مالک حق خپل اصل طرف تہ راغلو. او دا هم ممکن دہ. چہ صرف بطریقہ عاریت وی. ځکہ چہ پہ دے کښے د ملک ثمرہ بیع، هبہ وغیرہ نہ ظاهریږی.

**تشریح:** مصنفؒ مخکښے وئیلی وو. چہ دیو لفظ نہ معنی حقیقی او مجازی دواړہ مراد اغستل محال وی. او دا یو معقول او غیر محسوس شے دے. او معقول د ذهن نشین کولو د پارہ د محسوس سرہ تشبیہ ورکولے شی. ځکہ چہ مصنفؒ ذ امر معقول د محسوس سرہ تشبیہ ورکولو سرہ یو مثال بیان کړے دے نو فرمائی چہ دیو لفظ معنی حقیقی او معنی مجازی دواړہ یو ځائے مراد اغستل داسے محال او ناجائز دی. څرنګہ چہ پہ یو وہ زمانہ کښے یو وہ کپړہ د یو کس د پارہ ملکًا او عاریۃ د واړو حیثیت نہ اچول محال وی. شارحؒ وائی چہ "لفظ" دلباس پہ درجہ کښے دے. او معنی د (لابس) (سړی) پہ درجہ کښے دے. او مجاز د ثوب مستعار (عاریۃ اغستلے شوے کپړے) پہ درجہ کښے دے. او حقیقت د ثوب مملوک (مملوکہ کپړہ) پہ درجہ کښے دے. نو څرنګہ چہ دا خبرہ محال دہ. چہ یو سړے پہ یو وخت کښے یو وہ کپړہ د مالک کیدو پہ حیثیت هم استعمال کړی. او د مستعیر کیدو پہ حیثیت ئے هم استعمال کړی یعنی دا کپړہ مملوکہ هم وی او مستعارہ هم وی. همدارنګے دا هم محال دہ چہ پہ یو وخت کښے یو لفظ پہ طریقہ د حقیقت هم مستعمل وی. او پہ طریقہ د مجاز هم مستعمل وی. شارح وائی چہ د ماتن ذکر شوے مثال ډیر واضح ندے. ځکہ چہ لفظ دلباس پہ مرتبہ کښے دے. او معنی لابس (اغوستونکی) پہ مرتبہ کښے دہ. او معنی دوہ دی. (۱) حقیقی (۲) مجازی نو چہ معنے دوہ شوے. نو اچونکی (لابس) هم دوہ شو او مطلب ئے دا شو. چہ څرنګہ پہ یو وخت کښے یو کپړہ د دوہ لابسو (اچونکو) اچول چہ دیو عاریہ او دیو ملکًا وی محال وی. هم دغہ شان د لفظ

واحد په طریقه د حقیقت او په طریقه د مجاز استعمالول هم محال وی. بهرحال چه کله د مشبّه په طرف کښې دوه شو. نو د مشبهٌ به طرف کښې دوه لا بس ذکر کیدل پکار وو. حالانکه د مشبه به په طرف کښې یو لا بس ذکر دے. نو هغه تشبیه کوم چه په متن کښې ذکر ده هغه صحیح نده. د دے دا جواب ور کړے شوے. چه دا تشبیه په ټولو اشیاء کښې نده. بلکه فقط په نفس استعمال کښې ده. یعنی څرنګه چه یو لا بس د پارچ یوه کپړه په یو وخت کښې ملکًا او عاریةً دواړو وجو سره استعمالول محال دی. هم دا رنګه د یو لفظ په یو وخت کښې حقیقت او مجاز په دواړو وجو سره استعمالول محال دے.

قطع نظر د دینه چه لا بس یو دے یا دوه دی. د شارح د بیان مطابق ډیر واضح مثال دا دے. چه مصنف دا سے وئیلی وے. چه څرنګه ثوب واحد د دوو لا بسو یو بطریقه ملک او یو بطریقه عاریت اغوستل محال دی همدغه شان د لفظ واحد په طریقه د حقیقت او هم په طریقه د مجاز استعمالول هم محال دی د پاره د دے چه لفظ د لباس په مرتبه کښې وی. او دوه معنے یعنی حقیقی او مجازی د دوه لابسو په مرتبو کښې شی. او حقیقت و مجاز د ملک و عاریة په مرتبه کښې شی. یعنی معنی حقیقی لفظ د لباس لره بطریقه ملک اغوستونکے وی. او معنی مجازی د لفظ لباس لره بطریق عاریه اغوستونکے وی.

ولا یقال ان الراهن الخ عبارت نه دیوا عتراض جواب دے. اعتراض دا دے. چه ستا داوینا چه یو کس په یو وخت کښې یوه کپړه د ملک او عاریةً په طور بانده نشی اغوستلے. غلط ده ځکه چه راهن دا کپړه بطریق ملک او بطریق عاریه په دواړو طریقو سره اغوستے ده. بطریق ملک دا سے اغوستے ده. چه شیئ مرهون هم د راهن ملک وی د مرتهن ملک نه وی. نو د مالک بطریق ملک اغوستل ثابت شو. او بطریق عاریهٔ ځکه اغوستے ده چه راهن په شئ مرهون کښې د تصرف مجاز نه وی. لیکن په مستعار اخستلو سره د تصرف اجازت وی. نو دلته هم راهن مستعار اغستلو سره ثوب مرهون اچولے ده. نو دے وجے نه عاریه اچول هم ثابت شو. او هر کله چه ثوب واحد ملکًا وعاریةً یو ځائے دواړه اغوستل ممکن دی. نو د لفظ واحد نه معنی حقیقی او معنی مجازی چه دواړه وطریقو سره مراد اغستل او لفظ لره بطریق حقیقت و مجاز استعمالول به هم

ممکن و صحیح وی۔

د دے جواب دا دے چہ د راهن خپله ثوب مرهون اچول بطریق عاریة اچول ندے بلکه بطریقِ ملک اچول دی۔ بطریق عاریة اچول حٔکه نشی کیدے چه مرتهن د شی مرهون مالک نوی۔ او کله چه مرتهن شی مرهون لره عاریة نشی ورکولے کیدے۔ نو راهن ثوب مرهون لره عاریة اغوستو تکے به هم نوی۔ او راهن به ثوب مرهون لره بطریق ملک اغوستو تکے د دے وجے نه وی۔ چه کله مرتهن د ثوب مرهون مالک نوی۔ نو راهن به د دے مالک وی۔ حٔکه که راهن هم د دے مالک نشی نو شی مرهون به بغیر د مالک نه لازم شی۔ او دا باطل دے۔ بهرحال دا ثابته شوه چه راهن د مرهون شی مالک وی۔ البته دومره خبره ضروری ده چه د مرهون شی سره د مرتهن حق متعلق کیږی۔ او هم دا د مرتهن حق د دے خبرے نه مانع دے چه راهن مرهون شی استعمال کړی۔ لیکن کله چه د استعمال کولو اجازت ورکړی۔ نو مرتهن خپل حق زائل کړو۔ او چه کله مرتهن خپل حق زائل کړو۔ نو مالک یعنی د راهن حق خپل اصل طرف ته به واپس شی نو د راهن ثوب مرهونه اچول به صرف بطریق ملک وی۔ او بطریق عاریة به نوی۔ او چه دا سے ده نو د ملک او عاریة جمع کیدلو اعتراض به هم واقع نشی۔

صاحب د نورالانوار دویم جواب فرمائی۔ چه دا هم ممکن ده چه د راهن ثوب مرهون لره اغوستل صرف بطریق عاریة وی او بطریق ملک به نوی۔ حٔکه چه په مرهون شی کښے د ملک ثمره ظاهره نوی۔ پدے طور باندے چه مالک لره د خپل مملوکه خیز خرخولو هبه کولو او صدقه ورکولو پوره پوره اختیار وی۔ لیکن د مرهون شی سره د مرتهن حق متعلق وی۔ د دے وجے نه راهن لره د خپل مرهونه شی خرخولو هبه کولو او صدقه کولو اختیار نوی۔ او د دے تصرفاتو اختیار نه کیدل پدے خبرے باند دلیل دے چه راهن د مرهون شی مالک پاتے نشو۔ او چه کله راهن د شی مرهونه او ثوب مرهون مالک پاتے نشو۔ نو دده د مرتهن نه ثوب مرهون اغستلو سره اچول صرف بطریق عاریة به وی او بطریق ملک به نوی۔ او چه هرکله د ثوب مرهون اچول صرف بطریق عاریة دے نو د ملک او عاریة د جمع کیدلو اعتراض به نه واقع کیږی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِيْ تَفْرِيْعَاتِ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ فَقَالَ حَتّٰى قُلْنَا اِنَّ الْوَصِيَّةَ لِلْمَوَالِيْ لَا تَتَنَاوَلُ مَوَالِيَ الْمَوَالِيْ وَاِذَا كَانَ لَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ النِّصْفَ وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ لَفْظَ الْمَوْلٰى مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْمُعْتِقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَالْمُعْتَقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَقَدْ يُطْلَقُ عَلٰى مُعْتِقِ الْمُعْتِقِ وَكَذَا مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ مَجَازًا فَاِذَا اَوْصٰى رَجُلٌ لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مُعْتِقٌ وَمُعْتَقٌ جَمِيْعًا تَبْطُلُ الْوَصِيَّةُ مَا لَمْ يُبَيِّنْ اَحَدَهُمَا دَفْعًا لِلْاِشْتِرَاكِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ لَهٗ مُعْتِقٌ بِكَسْرِ التَّاءِ بَلْ مُعْتَقٌ وَمُعْتَقُ الْمُعْتَقِ عَلٰى مَا هُوَ وَضْعُ مَسْئَلَةِ الْمَتْنِ يَسْتَحِقُّ الْمُعْتَقُ وَلَا يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ لِاَنَّ الْمَوَالِيَ حَقِيْقَةٌ فِي الْمُعْتَقِ وَمَجَازٌ فِيْ مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ فَلَا يَجْتَمِعُ الْمَجَازُ مَعَ الْحَقِيْقَةِ فَاِنْ كَانَ لَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ نِصْفَ الثُّلُثِ لِاَنَّ الْوَصِيَّةَ اِنَّمَا تَنْفُذُ فِي الثُّلُثِ وَاَقَلُّ الْجَمْعِ فِي الْوَصِيَّةِ اِثْنَانِ فَيَكُوْنُ النِّصْفُ الْبَاقِيْ مِنَ الثُّلُثِ مَرْدُوْدًا اِلٰى وَرَثَةِ الْمُوْصِيْ وَلَا يَكُوْنُ لِمُعْتَقِ الْمُعْتَقِ شَيْءٌ اِلَّا اِذَا لَمْ يَكُنِ الْمُعْتَقُ بِلَا وَاسِطَةٍ فَحِيْنَئِذٍ يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ مَا اَوْصٰى بِهٖ -

**ترجمه:** بیا مصنفؒ د دے مسئلے تفریعات شروع کړل. نو وائی چه تر دے پورې اوئیل چه موالی د پاره وصیت د موالی موالی ته نه دے شامل او چه کله د هغه یو آزاد کړده غلام وی. نو هغه به د نیمے حصے مستحق وی. او تحقیق ئے دا دے. چه لفظ د مولیٰ د معتق بلاواسطه او معتق بلاواسطه تر مینځه مشترک دے. او کله د دے اطلاق مجازًا د معتق په معتق باندے او همدا شان د معتق په معتق باندے کیږی. نو که چا خپلو موالیو د پاره وصیت وکړو. او د هغه د پاره معتق او معتق دواړه وی. نو وصیت به باطل شی. تر څو پورے چه ئے د دفع اشتراک د پاره په هغے د یو بیان ونکړی او که چرته ورله معتق (بکسرالتاء) نوی بلکه معتق او د معتق معتق وی. لکه څرنګه چه متن مسئله ده. نو معتق به حقدار وی. او د معتق معتق به حقدار نوی ځکه چه موالی په معتق کښے حقیقت دے. او په معتق المعتق کښے مجاز دے. نو مجاز به د حقیقت سره نه جمع کیږی. نو او س که د موصی (وصیت کونکی) یو معتق وی نو د یو دریمه حصه

د نیمے به حقدار وی۔ ځکه چه وصیت په ثلث مال کښے نافذ کیږی۔ او په وصیت کښے اقل جمع دوه دی۔ نو د ثلث نصف باقی به د موصی د ورثاء طرف ته واپس کیږی او د معتق معتق د پاره به هیڅ هم نوی مګر کله چه معتق بلاواسطه نوی۔ نو په دغه وخت کښے به د معتق معتق د مال وصیت حقدار به وی۔

**تشریح** ځکه مصنف تحکښے دا اصول بیان کړے دے۔ چه د یو لفظ نه په یو وخت کښے معنی حقیقی او معنی مجازی دواړه مراد اغستل جائز ندی۔ نو اوس هم په دے اصول باندے ځلور تفریعی مسئلے ذکر کوی۔ د دے مبنی مسئلے حاصل دا دے که چرته یو سړے د خپلو موالیو د پاره د تنهائی مال وصیت وکړی۔ نو دا وصیت به صرف موالی لسره شامل وی۔ او د موالی موالی ته به نوی شامل او که چرته موصی (وصیت کولو والا) د پاره صرف یو معتق بفتح التاء وی۔ نو دغه به په مال د وصیت یعنی د دریم حصے د نیمے به مستحق وی۔ د دے مسئلے تحقیق دا دے چه لفظ د مولیٰ معتق بکسرالتاء بلاواسطه او معتق بفتح التاء بلاواسطه ترمینځه مشترک دے۔ یعنی مولیٰ هغے ته هم ویلے شی چه څوک براه راست آزادولو والا وی او هغه ته هم ویلے شی۔ چه څوک براه راست آزاد شوے وی۔ او که مجازاً د معتق معتق (بکسرالتاء) او د معتق (بفتح التاء) باندے هم اطلاق کیږی۔ یعنی د آزادولو والا چه څوک آزاد نکے دے۔ مجازاً هغه ته هم مولیٰ ویلے شی۔ او که چرته آزاد کرده غلام چالره آزاد کړے وی۔ نو مجازاً هغه ته هم مولیٰ ویلے شی۔ بهرحال که د چا د خپلو موالیو د پاره وصیت وکړو او موصی د پاره معتق (بکسرالتاء) او معتق (بفتح التاء) دواړه وی۔ نو وصیت به باطل شی۔ تر دے وخته پورے چه په دے دواړو کښے د یو بیان وکړی۔ نو هرکله چه موصی په دے کښے د یو بیان وکړی نو وصیت به نافذ شی ځکه بغیر د بیانولو نه وصیت به نشی نافذ کیدے۔ او وجه دا ده چه حمونږ په نزد په مشترک کښے عموم مجاز جائز ندے۔ یعنی د لفظ مشترک نه په یو وخت کښے د هغے ټولے معنی مراد اغستل جائز ندی۔ او چه د دواړو اغستل جائز ندی۔ نو په موصی باندے به د یو تعین کول واجب وی۔ او د عدم تعین په صورت کښے به وصیت باطلیږی۔ او که چرته د موصی د پاره معتق (بکسرالتاء) بالکل نوی۔

بلکه معتق او معتق المعتق ( بفتح التاء ) دواړه ورلره وی. لکه څنګه چه په متن کښ ذکر شو په دے صورت کښے به معتق بلاواسطه د مال وصیت مستحق وی. لکه د معتق معتق به مستحق نوی. ځکه چه لفظ د مولیٰ د معتق بلاواسطه دپاره حقیقت او معتق المعتق دپاره مجاز دے. او دا خبره تیره شوے دے چه حنفیانو په نزد حقیقت او مجاز دواړه نشی جمع کیدے. او دا هم تیره شوے ده چه ترڅو پورے د حقیقت مراد اغستل ممکن وی. نو د مجاز طرف ته به رجوع نشی کیدے. لهٰذا دلته چونکه حقیقت یعنی معتق بلاواسطه مراد اغستل ممکن دی نو دے وجے نه به دلته صرف معتق بلاواسطه مراد وی. او هم دا به د وصیت مستحق وی. او د معتق معتق به د یو څیز هم مستحق نوی.

او س که چرته د موصی صرف یو معتق بفتح التاء وی. نو هغه به مال وصیت یعنی د دریمے حصے مال د نیمے به مستحق وی د پوره مال به مستحق نوی. ځکه چه وصیت د موالی دپاره شوے دے. او موالی جمع ده او عام بحث به آخره کښے تیر شوی دی چه باب وصیت کښے اقل د جمع دوه وی. نو په مذکوره مسئله کښے وصیت د موالی جمع دپاره شوے دے. د دے وجے نه په موصی کم از کم دوه وی. او دواړه به برابر شریک وی. یعنی په دے دواړو کښے به هر یو د مال وصیت ( ثلث مال ) د نیمے حقدار وی. لیکن کله چه یو معتق وی. نو هغه به د خپل نصف مستحق وی. او دویم نصف به د موصی وارثانو ته ورکول کیږی. او که چرته د موصی دپاره معتق بلاواسطه نوی نو معتق المعتق به د مال وصیت مستحق وی. ځکه چه کله په حقیقت باندے عمل کول ممکن نوی نو په مجاز باندے به عمل کول جائز وی.

وَلَا يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ بِالْخَمْرِ تَفْرِيعٌ ثَانٍ وَعَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ إِنَّ الْوَصِيَّةَ يَعْنِي لَا يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ مِنْ أَخَوَاتِهَا وَهِيَ الطِّلَاءُ وَنَقِيعُ التَّمْرِ وَنَقِيعُ الزَّبِيبِ وَنَحْوُهَا مِنْ سَائِرِ الْمُسْكِرَاتِ بِالْخَمْرِ مِنْ حَيْثُ الْحُرْمَةِ وَإِيجَابِ الْحَدِّ فَإِنَّ فِي الْخَمْرِ يَجِبُ الْحَدُّ بِشُرْبِ قَطْرَةٍ مِنْهَا وَتَحْرُمُ قَطْرَةٌ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَّصِلَ إِلٰى حَدِّ السُّكْرِ وَغَيْرُهَا لَا يَحْرُمُ وَلَا يَسْتَوْجِبُ الْحَدَّ مَا لَمْ يُسْكِرْ وَالْخَمْرُ هُوَ النِّيُّ مِنْ مَاءِ الْعِنَبِ إِذَا غَلٰى وَاشْتَدَّ

وَقَذَفَ بِالزَّبَدِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ نِيًّا بَلْ كَانَ مَطْبُوخًا أَوْ كَانَ مِنْ غَيْرِ الْعِنَبِ كَالتَّمْرِ وَالْحِنْطَةِ وَالْعَسَلِ وَالزَّبِيبِ الْمُنْقَعِ فِي الْمَاءِ لَا يُسَمَّى خَمْرًا وَلَا يَأْخُذُ حُكْمَهَا وَالشَّافِعِيُّ يُسَمِّي كُلَّهَا خَمْرًا بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ مُخَامَرَةِ الْعَقْلِ وَهُوَ يَعُمُّ الْكُلَّ.

**ترجمہ:** او غیر خمر د خمر سرہ لواحق نوی. داد ونمہ تفریع دہ. او د دے عطف د مصنف پہ قول "ان الوصیۃ" باندے وے. یعنی د خمر نہ علاوہ نور نشے والا څیزونہ طلاء، نقیع تمر، نقیع زبیب او د دے نہ علاوہ د حرمت او حد واجب کولو پہ اعتبار سرہ د خمر سرہ نہ لاحق کیږی. ځکہ چہ پہ خمر کښے د هغے یوہ قطرہ څکلو سرہ واجبیږی. او یوہ قطرہ هم حرامہ دہ بغیر د حد د سکر نہ او خمر نہ علاوہ څیزونہ ترڅو چہ نشہ نہ راولی هغے پورے تہ حرام وی او نہ موجب د حد وی. او خمر د انګورو هغہ کچہ اوبہ دی. چہ سښہ جوش او هی او شدت پکښے پیدا شی. او ځګ شروع کړی. نو کہ چرتہ او بہ کچہ نوی بلکہ پخے وی یا اوبہ د انګورو نہ علاوہ د چهوهاره، غنم، شهد و یا د اوچو انګورو وی کوم چہ پہ اوبو کښے ترکړے شوے وی. نو پہ دے کښے دیو نوم هم خمر نشی ایخودے. او نہ پہ څوک د دے حکم لګوی. او امام شافعیؒ دا ټول د خمر سرہ موسوم کوی پہ دے اعتبار سرہ چہ خمر د مخامرۃ العقل نہ مشتق دے. او دا معنی ټولو تہ شاملہ دہ.

**تشریح:** طلاء د انګورو هغہ شیرہ دہ کومہ چہ د ومرہ پخہ کړے شوے وی چہ هغہ د دوہ تہائی نہ کمہ ختمہ شی. او دیو دے تہائی نہ زیاتہ پاتے شی. او نشہ راوستونکی وی. د دے طلاء نوم ځکہ ایخودلے شوے. چہ د دے پہ بارہ کښے حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرمائیلی وو "ما اشبہ هذا بطلاء البعیر" یعنی دا د طلاء بعیر څومرہ مشابہ دہ. او طلاء بعیر د تار کولو پہ شان یوہ دوائی وی. چہ د ونو نہ جوړیږی او خارښتی اوښانو باندے مږلے شی. نو حضرت عمر رضی اللہ عنہ د دے انګورو شیرہ د پارہ د طلاء بعیر لفظ استعمال کړے وو. نو د دے وجے نہ د مخصوص شیرے نوم طلاء کیښودل شو. نقیع تمر هغہ نشے والا اوبہ پکښے چهوهارے تر شوے وی.

نقیع زبیب هغه نشے والا او به چه پکښے اوچ انګور تر شوی وی۔ یعنی که چرته به او بو کښے چهوهارے یا اوچ انګور اچولو سره پریخودلے شی۔ او هغه جوش سره ځګوته پرېښودی۔ نو په هغے کښے نشه پیدا کیږی۔ هم دے ته نقیع تمر او نقیع زبیب ویلے شی۔ خمر دیته وائی چه په او بو کښے تازه انګور واچولے شی او هغه پکښے پریخودلے شی۔ او په اور باندے نوی پخے شوے۔ بلکه هم دا سے ایخودلے شوی وی۔ او ځګ کړے وی۔ ځګ کول د حضرت امام صاحبؒ په نزد باندے شرط دے۔ لیکن د صاحبینؒ په نزد ځګ کول شرط ندے۔ بلکه د شدت جوش نه خمر کیږی۔ حاصل د خبرے داچه د خمر د پاره اولاً دا ضروری ده۔ چه هغه د تازه انګور و نه وی۔ دویمه خبره ضروری ده چه په کوم او بو کښے انګور اچول شوی وی هغه او به کچه وی۔ انګور اچولو سره هغه په اور باندے نوی پخے شوی۔ دریمه خبره دا ضروری ده چه په دے او بو کښے جوش پیدا شی۔ او د امام صاحب په نزد باندے ځګ کول هم ضروری وی۔ نو که چرته په او بو کښے تازه انګور نه شی بلکه خشک انګور تر کړے شی۔ یا د انګورو نه علاوه چهوهارے یا غنم یا شهد وغیره بل کوم څیز تر کړے شوے وی۔ نو هغے ته به خمر نشی ویل کیدے۔ داشان که چرته تازه انګور او بو کښے اچولو سره پوخ کړے شوی وی۔ نو هغے ته هم خمر نشی ویل کیدے۔ بهرحال د خمر حقیقت دا دے چه د انګورو هغه کچه او به په کوم کښے چه جوش کولو سره نشه پیدا شی نو هغه بیا ځګ کوی۔ د دے نه علاوه ټولو د نشے څیزونو ته مجازاً خمر ویلے شی حقیقة ورته خمر نشی ویل کیدے۔

د دے تفصیل نه پس تفریعی مسئله دا ده۔ چه د احنافو په نزد که چرته چا د خمر یوه قطره هم وڅکله نو دا به د حرامو مرتکب وی۔ او د خمر نه علاوه نور مسکر څیزونه په دومره مقدار باندے څکل به حرام وی۔ او په دے مقدار څکلو باندے به حد واجب وی کوم مقدار څکلو سره چه نشه راځی۔ نو که چرته دومره کم مقدار ئے څکلی وی۔ چه په هغے سره نشه نه راځی نو دومره مقدار څکل نه حرام دی او نه د هغے په څښکلو حد واجبیږی۔ لیکن امام شافعیؒ فرمائی چه د تمام مسکراتو حکم هغه دے۔ کوم حکم چه د خمر دے۔ یعنی څرنګه چه

په خمر کښې مقدار د قلیل و کثیر حرام دے او د هغې په څښلو باندے حد واجبیږی هم دا رنګه په نورو مسکراتو کښې مقدار د قلیل و کثیر د دوایی و څښل حرام دی. او د دوایی و په څښلو باندے حد واجبیږی. برابره خبره ده که نشه پیدا شوی وی او که نوی دا امام شافعیؒ دلیل دا دے چه خمر مشتق د مخامرۃ عقل نه دے. او معنیٰ ئے ده دَ عقل پټول. او دا معنیٰ په نورو مسکراتو کښې موجود ده. لهٰذا نورو مسکراتو ته به خمر ویلے شی. او د نورو مسکراتو حکم به یو وی. لیکن دا احنافو طرف نه دلیل او د امام شافعیؒ د دلیل جواب دا دے. چه د خمر لفظ دا انګورو کچا اوبه (یه کومو کښې چه جوش او ځګ پیدا شوے وے) باندے حقیقۃ ویل کیږی. او په نورو مسکر څیزونو باندے مجازًا ویلے شی. او ضابطه تیره شوی ده. چه دا احنافو په نزد جمع بین الحقیقۃ و المجاز ناجائز ده. لهٰذا آیت "انما الخمر والمیسر الآیۃ" کوم چه په حرمت خمر باندے دلالت کوی. او حدیث "من شرب الخمر فاجلدوه" کوم چه په وجوب د حد باندے دلالت کوی. په دے دواړو کښې حقیقی خمر مراد دے. یعنی د حقیقی خمر څښل مطلقًا حرام دی. که د هغې په څښلو سره نشه پیدا کیږی یا نشه نه پیدا کیږی. او د دے په څښلو باندے حد واجبیږی. او که چرته غیر خمر یعنی مُسکر څیزونو سره که چرته خمر لاحق کړے شو. او غیر خمر یعنی د مُسکر څیزونو حکم هم دغه وګرځولے شی. کوم حکم چه د خمر دی. نو په دے صورت کښې به جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم راشی. حالانکه دا دا احنافو په نزد قطعًا صحیح نه ده. او مخکښې دا ضابطه تیره شوے ده. چه تر څو پورے په حقیقت باندے کول ممکن وی. نو د مجاز طرف ته به رجوع نشی کیدے. لهٰذا دلته هم حقیقت (خمر) باندے عمل کول هم ممکن دی. نو د دے وجې نه به مجاز یعنی نورو څیزونو طرف ته رجوع نشی کیدے. یعنی مسکر څیزونه د خمر سره لاحق کول سره به په مسکر څیزونو هغه حکم نه لګی کوم حکم چه دَ خمر دے.

وَلَا يُرَادُ بَنُوْ بَنِيْهِ فِي الْوَصِيَّةِ لِأَبْنَائِهِ عَطْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَتَفْرِيْعٌ ثَالِثٌ اَيْ اِذَا اَوْصٰى اَحَدٌ لِأَبْنَاءِ زَيْدٍ وَلَهُ بَنُوْنَ وَبَنُوْ بَنِيْنَ يَدْخُلُ فِي الْوَصِيَّةِ الْاَبْنَاءُ وَلَا يَدْخُلُ فِيْهِ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ لِاَنَّ لَفْظَ الْاِبْنِ حَقِيْقَةٌ فِي الْاِبْنِ وَمَجَازٌ فِي ابْنِ الْاِبْنِ فَلَا يَجْتَمِعُ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَقَالَا يَدْخُلُ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ اَيْضًا لِاَنَّ اللَّفْظَ يُطْلَقُ عَلَيْهِمْ فِيْنَا وَلَهُمْ بِاعْتِبَارِ الظَّاهِرِ۔

**ترجمہ**: او خامنوله وصيت كولوسره به نمسى مراد نوى. دا عبارت هم په سابق باندے معطوف دے۔ او دريمه تفريع ده۔ يعنى كله چرې كس د زيد خامنو د پاره وصيت اوكړى او زيد خامن او د خامنو خامن دواړه موجود وى۔ نو پدے وصيت كښے خامن به مراد وى او د خامنو خامن به داخل نوى۔ ځكه چه لفظ د ابن د حوئے په معنى كښے حقيقت دے. او د حوئے د حوئے په معنى كښے مجاز دے۔ نو مجاز د حقيقت سره نشى جمع كيدے۔ او امام ابو يوسف؄ او امام محمد؄ فرمائى چه پدے وصيت كښے نمسى به هم داخل وى۔ ولے چه لفظ د ابن په هغوئى باندے هم ويلے شى۔ لهٰذا د ظاهر په اعتبار سره دے ټولو ته به شامل وى۔

**تشريح**: دا عبارت هم په سابق باندے عطف دے۔ او په مذكوره ضابطه دريمه تفريع ده۔ حاصل د دے داد ے۔ كه چرته چا ابنائے زيد "د زيد خامن" د پاره څه وصيت وكړو۔ او د زيد خامن او نمسے دواړه موجود دى۔ نو پدے وصيت كښے صرف د زيد خامن به داخل وى او نمسى به داخل نوى۔ ځكه چه لفظ د ابن د حوئے د پاره حقيقت دے۔ او د نمسى د پاره مجاز دے۔ او دا خبره مخكښے تيره شوے ده۔ چه حقيقت او مجاز دواړه نشى جمع كيدے او دا هم قاعده ده۔ چه ترڅو پورے حقيقت باندے عمل كول ممكن وى۔ نو د مجاز طرف ته به رجوع نشى كيدے۔ نو دلته هم په حقيقت باندے عمل كول ممكن دے۔ د دے وجے نه به مجاز طرفته رجوع نشى كيدے۔ يعنى د ابنائے زيد نه به صرف د هغه خامن مراد وى۔ او نمسى به ترے نوى مراد۔ د صاحبينؒ رائے داده

چه لفظ د ابن د حرے او نمسی دواړو د پاره وېلے شي. لهٰذا لفظ د "ابن" د عموم مجاز په طور به ټولو ته شامل وی. او په وصیت کښے به د زید ځامن او نمسی دواړه داخل وی.

وَلَا يُرَادُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فِي قَوْلِهٖ تَعَ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَتَفْرِيعٌ رَابِعٌ وَذٰلِكَ لِاَنَّ لَامَسْتُمْ حَقِيْقَةٌ فِي اللَّمْسِ بِالْيَدِ وَمَجَازٌ فِي الْجِمَاعِ فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَقُوْلُ اِنَّ كِلَيْهِمَا مُرَادٌ هٰهُنَا لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَالَ اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَاِنْ كَانَ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فَالتَّيَمُّمُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْحَدَثِ فَيَكُوْنُ لَمْسُ النِّسَاءِ نَاقِضًا لِلْوُضُوْءِ وَاِنْ كَانَ اللَّمْسُ بِالْجِمَاعِ فَالتَّيَمُّمُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْجَنَابَةِ فَيَحِلُّ تَيَمُّمُ الْجُنُبِ بِهٰذِهِ الْاٰيَةِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْمَجَازَ هٰهُنَا مُرَادٌ بِالْاِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ تُرَادَ الْحَقِيْقَةُ اَيْضًا لِاِسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فَلَا يَكُوْنُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ نَاقِضًا لِلْوُضُوْءِ حَتّٰى يَكُوْنَ التَّيَمُّمُ خَلَفًا عَنْهُ بَلْ اِنَّمَا هُوَ خَلَفٌ عَنِ الْجَنَابَةِ فَقَطْ.

**ترجمه:** او د الله تعالیٰ قول "اولامستم النساء" کښے لمس بالید به مراد نۀ وی. دا په ماقبل باندے عطف دے او څلورمه تفریع ده. او دا د دے وجے نه چه لامستم په لمس بالید کښے حقیقت دے. او په جماع کښے مجاز دے. نو امام شافعیؒ فرمائی چه دلته دواړه مراد دی. ځکه چه الله تعالیٰ فرمائی اولا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدًا طیبًا" نو که چرته لمس بالید مراد وی. نو په دے صورت کښے به تیمم د حدث د وجے نه وی. او لمس د نساء به ناقض د وضو وی او که چرته لمس بالجماع وی نو په دے صورت کښے به تیمم د جنابت د وجے نه وی. نو که چرته د دے آیت نه د جنبی تیمم جائز شی او مونږ وایو چه دلته زمونږ او ستاسو ترمینځه بالاجماع مجاز مراد دے. لهٰذا د حقیقت مرادا غستل به جائز نۀ وی. ځکه چه د دواړو اجتماع محال ده. نو لمس بالید به ناقض وضو نۀ وی. تر دے پورے چه تیمم به د هغے خلیفه وی بلکه تیمم به صرف د جنابت خلیفه وی.

**تشریح:** په دے عبارت کښے په سابقه ضابطه (د حقیقت او مجاز جمع

کیدل ناجائز کیدل » باندے غلو بہ تفریع ذکرده. ددے حاصل دا دے. چہ پدے باره کښے اختلاف دے. چہ ښځو سره لاس لګول ناقض د وضو دی او که نه؟ حضرت امام شافعیؒ فرمائی چہ لمس د نساء بالید ناقض وضو دی. او احناف وائی چہ لمس نساء ناقض وضو نه دے. د دواړو حضراتو مستدل دا آیت دے "اولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا" لامستم یعنی ملامسۃ د ښځو د لاس لګولو په معنی کښے حقیقت دے. او جماع او وطی په معنی کښے مجاز دے. د حضرت امام شافعیؒ په نزد حقیقت او مجاز دواړه په یو وخت مراد اغستل جائز دی. نو دے وجے نه دلته دواړه مراد دی. یعنی د لمس بالید په صورت کښے به د حدث اصغر د وجے تیمم واجب وی. او د لمس بالید ناقض وضو کیدل به ثابت شی. او د جماع په صورت کښے د حدث اکبر (جنابت) د وجے نه به تیمم واجب شی. او پدے آیت سره د جنبی د پاره تیمم جائز کیدل ثابت شی. نو روایت دے چہ عبدالله ابن مسعود رضی الله عنہ به د جنبی د پاره د تیمم اجازت نه ورکولو. لیکن کله چہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی الله عنہ دے آیت سره د جنبی د پاره تیمم به جواز باندے استدلال وکړو. نو حضرت ابن مسعود رضی الله عنہ دا استدلال قبول کړه. او دواړه حضرات د جنبی د پاره د تیمم په جواز باندے دے آیت په ذریعہ متفق شو. او د احنافو په نزد د حقیقت او مجاز په یو وخت کښے مراد اغستل حو ناجائز دی. نو دے وجے نه به دواړه معنے مراد نه وی. بلکه صرف یو معنی به مراد وی. نو هر کله چہ جماع یعنی مجازی معنی بالاتفاق مراد ده نو د احنافو په نزد جمع بین الحقیقت والمجاز نه د جائز کیدلو د پاره حقیقی معنی یعنی لمس بالید به مراد نه وی. او هر کله چہ په آیت کښے لمس بالید مراد نه دے نو لمس بالید به ناقض وضو نه وی. او کله چہ لمس بالید ناقض وضو نه دے نو تیمم به د دے خلیفہ او قائمقام هم نه وی بلکه تیمم به صرف د جنابت خلیفہ او قائمقام وی.

فَالْاَمْثِلَةُ الثَّلٰثَةُ الْاُوَلُ الْحَقِيْقَةُ فِيْهَا مُتَعَيِّنَةٌ فَلَا يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ وَالْمِثَالُ الْاٰخِيْرُ الْمَجَازُ فِيْهِ مُتَعَيِّنٌ فَلَا يُصَارُ اِلَى الْحَقِيْقَةِ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهٖ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ فِيْمَا سِوَى الْاَخِيْرِ وَالْمَجَازَ فِيْهِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْاٰخَرُ مُرَادًا اَىْ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِىُّ فِى الْاَمْثِلَةِ الثَّلٰثَةِ الْاُوَلِ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِىُّ فِى الْمِثَالِ الْاٰخِيْرِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْمَعْنَى الْاٰخَرُ اَعْنِى الْمَجَازَ فِى الْاُوَلِ وَالْحَقِيْقَةَ فِى الْاٰخِيْرِ مُرَادٌ عَلٰى مَا حَرَّرْنَاهُ ۔

**ترجمہ:** نو پہ درومبی دری مثالونو کښې حقیقت متعین دے۔ لهٰذا مجاز طرف ته به رجوع نشی کیدے۔ او په آخری مثال کښې مجاز متعین دے لهٰذا حقیقت طرف ته به رجوع نشی کیدے۔ هم دا معنیٰ ده د مصنفؒ د قول ځکه چه د آخری نه علاوه ټول مثالونو کښې حقیقت متعین دے۔ او آخر کښې مجاز مراد دے۔ لهٰذا دویمه معنیٰ مراد اعستلو باره باقی پاتے نشوه۔ یعنی معنی حقیقی په درومبی درے مثالونو کښې او معنی مجازی په آخری مثال کښې مراد دے لهٰذا نورے معنی باقی پاتے نشوے۔ یعنی په درومبی مثالونو کښې مجاز او په آخری مثال کښې حقیقت مراد دے لکه څرنګه چه مونږ تحریر کړے ده۔

**تشریح:** د ټولو وړاندې مسئلو خلاصه کولو سره مصنفؒ وفرمائیل چه جمع بین الحقیقة والمجاز ناجائز دے۔ دے وجه نه درومبی په درے مثالونو کښې به معنی حقیقی مراد وی۔ او معنی مجازی به مراد نوی۔ او څلورم مثال کښې به صرف مجازی معنی وی۔ او حقیقی معنی به نوی۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنِ التَّفْرِيْعَاتِ شَرَعَ فِىْ رَدِّ اِعْتِرَاضَاتٍ تَرِدُ عَلٰى هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ فَقَالَ وَفِى الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِىْ تَدْخُلُ الْفُرُوْعُ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهُ اَنْ يُقَالَ اِذَا اسْتَاْمَنَ الْحَرْبِىُّ مِنَ الْاِمَامِ وَقَالَ آمِنُوْنَا عَلٰى اَبْنَائِنَا وَمَوَالِيْنَا يَدْخُلُ فِى الْاَبْنَاءِ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ وَفِى الْمَوَالِىْ مَوَالِى الْمَوَالِىْ مَعَ اَنَّ اَبْنَاءَ الْاَبْنَاءِ مَجَازٌ فِىْ لَفْظِ الْاِبْنِ وَمَوَالِى الْمَوَالِىْ مَجَازٌ فِى الْمَوَالِىْ فَيَلْزَمُ اِجْتِمَاعُ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ فَاَجَابَ بِاَنَّهٗ اِنَّمَا تَدْخُلُ الْفُرُوْعُ فِىْ هٰذَا الْاِسْتِيْمَانِ لِاَنَّ ظَاهِرَ الْاِسْمِ صَارَ شُبْهَةً فِىْ حَقْنِ الدَّمِ لَا اَنَّهٗ يَدْخُلُ فِى الْاِرَادَةِ بِالذَّاتِ اِنَّمَا

هُوَ لِلْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِيْ بِلَاوَاسِطَةٍ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ لَفْظُ الْاَبْنَاءِ يَتَنَاوَلُ ظَاهِرًا الْاَبْنَاءَ
الْاَبْنَاءِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى يَا بَنِيْ آدَمَ وَكَذَا لَفْظُ الْمَوَالِيْ يُطْلَقُ عُرْفًا عَلٰى مَوَالِي الْمَوَالِيْ
فَلِاَجْلِ الْاِحْتِيَاطِ فِيْ حِفْظِ الدَّمِ يَدْخُلُوْنَ بِلَا اِرَادَةٍ -

**ترجمه**: اوهر كله چه مصنفؒ د تفريعاتو نه فارغ شو. نو د هغه اعتراضاتو جوابونه ورکول ئې شروع کړه. کوم چه پدے قاعدے وارديږي. نو فرمائي چه په ابناء او موالیو باندے دامن طلب کولو په صورت کښے فروع داخليږي. دجواب د سوال مقدر شو. د دے تقرير دادے چه دا اوئيلے شي. چه کله د امام نه يو حربي امن طلب کړي اودا اوائي چه تاسو څونږ ابناء او موالیو لره امن راکړئ. نو په ابناء کښے ابناء الابناء او په موالیو کښے موالی الموالی داخليږي. باوجود د دے نه چه ابناء الابناء په لفظ د ابن کښے مجاز دے. او موالی الموالی په لفظ د موالی کښے مجاز دے. نو د حقيقت او مجاز اجتماع لازمه شوه. مصنف دا جواب ورکړے دے. چه پدے امن طلب کولو کښے فروع داخل وی ځکه چه ظاهر د اسم په حفاظت د دم کښے شبهه شوه. نه دا چه هغه په اراده کښے داخل وے. نو بالذات اراده خو بلاواسطه ابناء او بلاواسطه موالیو دپاره دے. ليکن لفظ د ابناء دالله تعالیٰ په قول. يا بني آدم کښے په ظاهره د ابناء ابناء ته هم شامل دے. او دغه شان په عرف کښے لفظ د موالی په موالی باندے وئيلے شي. ځکه به احتياطًا په ضبط دم کښے د ابناء ابناء او د موالی موالی بلااراده داخل پاتے شي.

**تشريح**: شارح فرمائي چه مصنفؒ پدے قائده باندے چه د حقيقت او مجاز اجتماع ناجائز ده باندے يو څو اعتراضات او د هغے جوابات ذکر کړي دي.

رد ميے اعتراض دادے. که چرته کوم حربي د امام المسلمين نه خپلو ابناء باندے امن طلب کړو. او داتے او ئيل «آمنونا على ابنائنا» مونږ ته په خپلو ابناء باندے امن راکړه. يا د خپلو موالیو دپاره ئے امن طلب کړو. او داتے او ئيل «آمنونا على موالينا» څونږ موالیو ته امن راکړئ. نو پدے امان کښے ابناء او ابناء الابناء دواړه داخليږي هم د غه رنګے موالی او د موالی موالی دواړه داخليږي. يعني دا امان دواړو ته حاصليږي. حالانکه لفظ د ابناء د ابناء (ځامن) دپاره حقيقت دے. او د ابناء الابناء دپاره مجاز دے

هم داشان لفظ د موالی د موالی (معتق بفتح التاء) د پاره حقیقت دے۔ او د موالی موالی (معتق المعتق بفتح التاء) د پاره مجاز دے۔ نو په دے سره د حقیقت او مجاز اجتماع لازم میږی۔ حالانکه د احنافو په نزد د دے دواړو اجتماع منع او ناجائز ده۔ د دے دوه جوابه دی۔ یو جواب دا دے۔ چه حربی کله په خپلو ابناء باندے باندے امان طلب کړی نو ګویا هغه د خپل نسل باقی ساتلو د پاره امن طلب کړو او د نسل بقا په دے صورت کښے ده۔ کله چه ابناء او ابناء الابناء دواړو ته امان ورکړے شی۔ نو د لته د بقائے نسل د قرینے د وجے نه د عموم مجاز په طریقے سره ابناء نه مطلقًا فروع به مراد وی۔ او د امان طلب کولو والا به مقصد دا وی۔ چه ځما فروع ته دا امان ورکړے شی او د فروع لفظ ځامنو او نمسو دواړو ته به شامل وی۔ لهٰذا په دے امان کښے به ځامن او نمسی دواړه داخل وی۔ مګر د دواړو په امان کښے داخلیدل به د جمع بین الحقیقة والمجاز په طریقه نه وی بلکه د عموم مجاز په طریقه به وی۔ د عموم مجاز مطلب دا دے۔ چه د لفظ نه داسے یو عام معنی مراد کړے شی۔ چه یو فرد ئے د حقیقی معنی هم وی او مجازی معنی ئے هم یو فرد وی۔ لکه دلته د یو لفظ ابناء نه فروع مراد اخستلے شوے دے۔ او د فروعو یو فرد ابناء (ځامن) هم دے۔ او ابناء الابناء (نمسی) هم دے۔ د غه شان چه کله په موالیو باندے امان طلب کړے شو۔ نو د دے مقصد هم د موالیو نسل باقی ساتل دی۔ او دا مقصد هغه وخت کښے پوره کیږی کله چه موالی او د موالی موالی دواړو ته امان ملاؤ شی۔ نو د بقائے نسل د قرینے د وجے نه د عموم مجاز په طریقه دلته به هم دواړه په امان کښے داخل وی۔ او امان به دواړو ته حاصل وی۔ دویم جواب کوم چه مصنف په خپله بیان نوی هغه دا دے۔ چه مذکوره امان ابناء (ځامن) او موالی (معتق المعتق بفتح التاء غلامان) ته به بالذات او بالاراده شامل وی۔ مګر لفظ د ابناء په ظاهره سره ابناء الابناء (نمسو) ته هم شامل دے۔ لکه په "یا بنی آدم" کښے د آدم نمسی هم شامل دی۔ او د موالی لفظ د موالی موالیو باندے هم ویلے شی۔ نو ځکه د ابناء الابناء او د موالی موالی په دے امان کښے داخلیدل به شبهةً ثابت شی۔ یعنی د دے خبرے شبهه به شی چه شاید ابناء الابناء او د موالی موالی هم په دے امان کښے داخل وی۔

او امان چه څوک ورنکه بالاراده ثابتیږی هم دارنکه د شبهې د وجې نه بلاارادوه هم ثابتیږی. ولې چه د امان په ذریعه د سړی د وینې حفاظت مقصود وی. او اصل هم داخبره ده چه وینه محفوظه وی. بیا په ذکر شوي مسئله کښې ابناء او موالی خو په امان کښې بالاراده شامل دی. او ابناء الابناء او د موالیو موالی بلاارادوه محض د شبهې د وجې نه احتیاطًا داخل وی. او مخکښې تیر شوی دی. چه د حقیقت او مجاز جمع په هغه وخت کښې ناجائز ده چه کله د دواړو اراده کړې شوې وی. او دلته خو د دواړو اراده نده شوې. بلکه صرف د حقیقت یعنی د ځامنو اراده کړې شوې ده. او مجاز یعنی نمسی بغیر داراد ې نه داخل دی ځکه دا صورت یعنی په امان کښې ابناء او ابناء الابناء او موالی او د موالی موالی د دواړو داخلیدل ناجائز نه دی. بلکه جائز دی.

وَيَرِدُ عَلٰى هٰذَا الْجَوَابِ اِعْتِرَاضٌ وَهُوَ اَنَّهُ يَنْبَغِىْ اَنْ يُّعْتَبَرَ مِثْلُ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لِاَجْلِ الْاِحْتِيَاطِ فِىْ حِفْظِ الدَّمِ فِيْمَا اِذَا اسْتَامَنَ عَلَى الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ فَيَدْخُلُ فِيْهِ الْاَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِاَنَّ لَفْظَ الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ اَيْضًا يَتَنَاوَلُ بِظَاهِرِ الْاِسْمِ لِلْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ بِخِلَافِ الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ حَيْثُ لَا يَدْخُلُ الْاَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِاَنَّ ذَا بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ فَيَلِيْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ يَعْنِىْ اَنَّ هٰذَا التَّنَاوُلَ الظَّاهِرِيَّ اِنَّمَا هُوَ بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ لِلْمَذْكُوْرِ فَيَلِيْقُ هٰذَا بِاَبْنَاءِ الْاَبْنَاءِ وَمَوَالِى الْمَوَالِىْ لِاَنَّهُمْ فُرُوْعٌ فِى الْاِطْلَاقِ وَالْخِلْقَةِ جَمِيْعًا دُوْنَ الْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِاَنَّهُمْ وَاِنْ كَانُوْا فُرُوْعًا لِلْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ فِىْ اِطْلَاقِ اللَّفْظِ وَلٰكِنَّهُمْ اُصُوْلٌ فِى الْخِلْقَةِ فَكَيْفَ يَتْبَعُوْنَهُمْ فِى اللَّفْظِ وَاِنَّمَا تَسْرِى الْكِتَابَةُ اِلٰى اَبِيْهِ فِيْمَا اِذَا اشْتَرَى الْمُكَاتَبُ اَبَاهُ لَا لِاَنَّهُ دُخُوْلٌ بِالتَّبَعِيَّةِ لِاَنَّهُ لَيْسَ هٰهُنَا لَفْظٌ يَدْخُلُ فِيْهِ تَبَعًا بَلْ تَحْقِيْقًا لِلصِّلَةِ وَالْاِحْسَانِ فَاِنَّ الْحُرَّ اِذَا اشْتَرٰى اَبَاهُ يَكُوْنُ حُرًّا عَلَيْهِ بِحَقِّ الْاَبَرِّ فَاِذَا اشْتَرَى الْمُكَاتَبُ اَبَاهُ يَصِيْرُ مُكَاتَبًا عَلَيْهِ لِيَتَحَقَّقَ صِلَةُ كُلِّ وَاحِدٍ عَلٰى حَسْبِ حَالِهٖ وَاَمَّا حُرْمَةُ نِكَاحِ الْجَدَّاتِ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ فَبِالْاِجْمَاعِ اَوْ دَلَالَةِ النَّصِّ اَوْ جُعِلَ الْاُمَّهَاتُ بِمَعْنَى الْاُصُوْلِ ثَمَّهٗ لِلْاِحْتِيَاطِ۔

ترجمه: او پدے جواب یو اعتراض وارد یږی. او هغه دا دے چه په حفاظت د دم کښے د احتیاط د وجے نه د غه رنګے شبهه ډ پدے صورت کښے هم معتبر کړے شی. کله چه په آباء او امهات باندے امان طلب کړے شی. نو پدے کښے ډ هم اجداد او جدّات داخل کړے شی. ځکه چه لفظ د آباء او امهات هم په ظاهره اجداد و جدّات ته شامل دے. نو مصنف خپله پدے قول سره جواب ورکړے دے. چه په خلاف د آباء او امهات باندے د امان طلب کولو چه اجداد او جدات نه داخلیږی ځکه چه داد تبعیت په طریقه سره دے. لهذا دا به د فروعو مناسب وی. نه د اصولو. یعنی دا تناول ظاهری د شئ مذکور دپاره د تابع کیدلو په طور باندے وی. لهٰذا دا ابناء الابناء او د موالیو موالی دپاره مناسب دے. ځکه چه دا په اطلاق او خلقت دواړو کښے فروع دی نه په اجداد او جدّات کښے. ځکه چه هغه اګر چه په اطلاق لفظ کښے په آباء او امهات کښے فروع وی لیکن په خلقت کښے اصول دی. نو په لفظ کښے به داخرنګه د هغے تابع شی. او کتابت به د هغه د پلار طرف ته سرایت وکړی پدے صورت کښے چه کله مکاتب خپل پلار اغستے وی. نه دے دپاره چه دا د خول باالتبع دے. ځکه چه دلته دا سے یو لفظ هم نشته دے چه په کښے هغه تبعًا داخل وی. بلکه دا خود صلے او احسان ثابتولو دپاره دے. ځکه چه هر کله حر خپل پلار وا غستو نو هغه به پده باندے د پلار والی په حق سره آزاد شی. هر کله چه مکاتب خپل پلار وا غستو نو د هغه پلار به پده باندے مکاتب شی. لپاره ددے چه د هر یو صله حسب حال متحقق وی. او د باری تعالیٰ قول «حرمت علیکم امهاتکم» کښے د جدات د نکاح حرمت په اجماع یا دلالة النص سره ثابت دے. یا دلته احتیاطًا امهات لره د اصولو په معنیٰ کړے شوے دے.

تشریح: شارح د نور الانوار ملاجیون وائی چه مخکښے ذکر شوی جواب باندے یو اعتراض وارد یږی. اعتراض دا دے. چه تا ابناء الابناء لره په امان او موالی الموالی لره د موالیو په امان کښے د شبهه د وجے نه احتیاطًا داخل کړی دی. نو د غه رنګے کچرته د آباء دپاره امان طلب کړے شی نو پدے امان کښے به احتیاط د ذکر شوی شبهے اعتبار کولو سره اجداد (نیکونه) لره هم داخلول پکار دی. او د امهات دپاره د امن طلب کولو په صورت کښے به جدّات (نیا ګانے) لره هم داخلول پکار دی. ځکه چه لفظ د

آباء په ظاهره کښې اجداد لره او لفظ دامهات په ظاهره کښې جدّات لره شاملیږی حالانکه ستاسو په نزد اجداد د آباء د پاره په طلب شوی امان کښې داخل نوی۔ او جدّات وامهات د پاره په طلب شوی امان کښې داخل نوی۔ فاضل مصنف د دے اعتراض جواب ورکوی او فرمائی چه په طلب شوی امان کښې د اجداد نه داخلیدل او دامهات د پاره په طلب شوی امان کښې د جدّات نه داخلیدل ځکه دی۔ چه د آباء ظاهری تناول په اجداد باندے او دامهات ظاهری تناول په جدّات باندے د تابع کیدو په صورت کښې دے۔ لهٰذا د آباء د پاره په طلب شوی آمان کښ د اجداد داخلیدل او دامهات د پاره په طلب شوی امان کښې د جدّات داخلیدل به په طریقه د تبعیت سره وی۔ یعنی په دے دخول کښې به اجداد د آباء تابع وی۔ او جدّات به دامهات تابع وی۔ حالانکه اجداد وجدّات اگرچه په اطلاق لفظ (دلفظ مطلب ولے) کښې د آباء او امهات فروع او تابع دی۔ لیکن په خلقت او پیدائش کښې اصول دی۔ او آباء اوامهات د هغے تابع دی۔ نو هرکله چه اجداد د جدّات په خلقت کښې اصول دی۔ نو هغه به څرنګه په لفظ کښې د آباء وامهات تابع شی۔ یعنی اجداد او جدّات لره د آباء او امهات تابع کولو سره به د تابع لره اصل او اصل لره تابع کول به لازم شی۔ او دا خبره بالکل غیر معقول ده۔ بهرحال د دے خبرے نه د. یخ کید لو د پاره وئیل شوی دی۔ چه د آباء د پاره په طلب شوی امان کښې به اجداد نوی داخل۔ او د امهات د پاره په طلب شوی امان کښې به جدّات داخل نوی۔ او پاتے شو ابناء الابناء او موالی الموالی نو هغه دابناء او موالیو په اطلاق لفظ او خلقت دواړو کښې فروع او تابع دی۔ لهٰذا بطریقه تبعیت دابناء د پاره په طلب کړے شوی امان کښې دابناء الابناء په داخلیدو کښې او د موالی د پاره په طلب کړے شوی امان کښې د موالی الموالی په داخلیدو کښې هیڅ خرابی نشته دے۔ بهرحال هرکله چه په دے دواړو مسئلو کښې دومره اندازه فرق دے۔ نو یو لره په بل باندے قیاس کول درست نه دی۔ "وانما تسری الکتابة الخ" عبارت نه د یو سوال مقدره جواب دے۔ سوال دادے چه کله مکاتب خپل پلار لره اخلی نو خپل مکاتب حوّے باندے مکاتب کیږی۔ یعنی پلار د خپل حوّے مکاتب شی نو پدے صورت کښې کوم چه اصل دے۔ هغه د خپل مکاتب حوّے تابع کیږی۔

او پدے کښے هم د اصل تابع کیدل او د تابع اصل کیدل لازم شو حالانکه تا وئیلی وو۔ چه دا غیر معقول خبره ده۔ د دے جواب دا دے۔ چه انسان د دے خبرے مکلف دے چه هغه په خپلو والدینو باندے احسان او صله رحمی اوکړی۔ او خپلو والدینو له د خراب حالت نه ویستل او صحیح حالت ته راوستل داهم حسن سلوک او صله رحمی کول دی۔ نو دلته دا سے لفظ نشته دے۔ چه د هغې د اطلاق د وجے نه پلار د حوئے تابع کیدلو سره مکاتب شی۔ بلکه د پلار سره احسان او صله رحمی ثابتولو د پاره حکماً د پلار طرفته کتابت سرایت کړے دے۔ یعنی پلار مکاتب شو او هرکله چه داسے ده نو په کتابت کښې پلار د حوئی تابع کیدل نه لازمیږی۔ هم د دے صله رحمئ ثابتولو د پاره وئیل شوی دی۔ که چرته یو آزاد سړی خپل پلار واغستو نو دا پلار به په خپل حوئے باندے آزاد شی۔ لکه په حدیث کښے دی "من ملك ذارحم محرم عتق علیه" نو دغه شان که چرے مکاتب خپل پلار واخلی نو هغه به هم خپل حوئے باندے مکاتب شی۔ یعنی د هریو سړی د طرفنه د هغه د حال مطابق صله او احسان ثابتیږی۔ " واما حرمة نکاح الجدات الخ" عبارت نه هم د یو سوال مقدره جواب دے۔ سوال دا دے چه په آیت " حرمت علیکم امهاتکم " کښے جدات په امهات کښے داخل دی۔ یعنی پدے آیت کښے څرنګه چه په انسان باندے د خپلو امهاتو نکاح کول حرام دی۔ هم دا شان خپلو جداتو سره هم نکاح کول حرام دی۔ نو دلته هم اصول (جدّات) د فروع (امهات) تابع شو۔ حالانکه تا سو وئیلی وو۔ چه د اصول تابع کیدل غیر معقول خبره ده۔ د دے جواب دا دے چه د جدات د نکاح حرمت د دے آیت نه ثابت ندے۔ بلکه د اجماع نه ثابته ده یا دلالة النص نه ثابت ده۔ او هرکله چه د جدات د نکاح حرمت د دے آیت نه ثابت ندی نو د نکاح په حرمت کښے به جدّات (اصول) د فروع (امهات) تابع کیدل لازم نشو۔ دویم جواب ئے دا دے چه په آیت کښے د عموم مجاز په طور باندے د امهاتؒ اصول مراد دی۔ یعنی په انسان باندے د هغه اصول سره نکاح کول حرام کړے شوی دی۔ او د هغه په اصولو کښے امهات او جدّات دواړه دی۔ نو ځکه د جدات د امهات تابع کیدل نه لازمیږی۔ او هرکله چه د جدات د امهات له تابع کیدل لازم نشو نو هیڅ اشکال هم نه واقع کیږی۔

وَاِنَّمَا يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْاِجَارَةِ وَالدُّخُوْلُ حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فِيْمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ جَوَابُ سُوَالٍ آخَرَ تَقْرِيْرُهُ اَنَّهُ اِذَا حَلَفَ شَخْصٌ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ فَاِنَّ حَقِيْقَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ اَنْ يَّكُوْنَ حَافِيًا وَّ مَجَازُهُ اَنْ يَّكُوْنَ مُتَنَعِّلًا وَقَدْ قُلْتُمْ اِنَّهُ يَحْنَثُ بِكِلَا الْاَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَاَيْضًا اَنَّ حَقِيْقَةَ دَارِ فُلَانٍ اَنْ تَكُوْنَ بِطَرِيْقِ الْمِلْكِ لَهُ وَمَجَازُهُ اَنْ يَّكُوْنَ بِطَرِيْقِ الْاِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ لَهُ وَقَدْ قُلْتُمْ اَنَّهُ يَحْنَثُ بِكِلَا الْاَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَ الْمَجَازِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ۔

**ترجمہ:** او د حلف اطلاق به په ملك او اجارے باندے کیږی. **دخول** ته کور کښے پرېنډو کښے او پیزار اچولو سره داخلیدو باندے کیږی. په دے صورت کښے چه کله یو سړے قسم اوخوری چه د فلانی په کور کښے به خپه قدم نه ایږدم دا دویم سوال مقدر نه جواب دے. د دے تقریر دا دے چه کله چا قسم او خوړو چه د فلانی په کور کښے به خپه قدم نه ایږدم نو په کور کښے د وضع قدم حقیقت دا دے چه هغه پرېنډو خپه وے. او مجاز تے دا دے چه پیزار تے اچولی وی او تاسو وئیل چه دا سړے به په دواړو صورتونو کښے حانث کیږی. لهٰذا جمع بین الحقیقت والمجاز به لازم شی. او د دار فلان حقیقت دا دے چه بطریق ملک وی او مجاز تے دا دے چه بطریق اجاره او بطریق عاریه وی. حالانکه تاسو وئیلی دی. چه په دواړو صورتونو کښے به حانث شی نو په دے دویم وجے سره به جمع بین الحقیقت والمجاز لازم راشی.

**تشریح:** په دے عبارت کښے په ذکر شوے قاعدے (جمع بین الحقیقت و المجاز ناجائز دے) باندے دویم اعتراض شوے دے. چه حاصل تے دا دے که چرته چا قسم اوخوړو او دا تے اووئیل۔" والله لااضع قدمی فی دار خالد " قسم په الله چه خپل قدم د خالد په کور کښے نه ایږدم. بیا دا سړے که چرته د خالد په کور کښے خپے ابله داخل شو نو بیا هم حانث کیږی. او که چرته پیزار اچولو سره داخل شو نو بیا هم حانث شو. حالانکه په دے صورت کښے جمع بین الحقیقة والمجاز لازم راځی. په دے طور سره چه په کور کښے د قدم ایښودلو کښے حقیقت دا دے. چه خپے ابله به داخل وی

ځکه چه د وضع الشئ فی الشئ مطلب دا دے چه دویم شے دریومبی شی دپاره به بلاواسطه ظرف وی. او دا به هغه وخت وی. چه کله دار لره د قدم دپاره بلا واسطه ظرف جوړ کړے شی. او بلا واسطه ظرف جوړ ول به هغه وخت متحقق وی. چه کله خپے ابله په کوړ کښے داخلیدل ومونډے شی. بهرحال دا خبره مسلمه ده. چه بربنډ ے خپے په کوړ کښے داخلیدل د وضع قدم فی دار خالد کښے حقیقت دے. او پیزار اچولو سره داخلید ل دا وضع قدم فی دار خالد کښے مجازی معنی ده. ځکه چه پیزار والا داخلید لو والا سړی نه که چرته ددا خلید و نفی وکړے شی. او دا سے اوئیل شی. چه دا سړے په دار خالد کښے ندے داخل شوے. او هغه په دار خالد کښے قدم نوی ایخودے نو صحیح ده. او دیوے معنی نه د لفظ نفی صحیح کیدل دا ددے معنے د مجازی کیدلو علامت دے. لکه څرنګه د مجاز په شروع بحث کښے تیر شوے دے. بهرحال پیزار اچولو سره داخلیدل د وضع قدم فی دار خالد مجازی معنیٰ ده. نو ستاسو په نزد دا سړے خپے ابلے او پیزار اچولو دواړو سره په داخلیدو باندے حانث کیږی. ځکه چه ستاسو په نزد هم جمع بین الحقیقة و المجاز راغیٰ حالانکه ستاسو په نز جمع بین الحقیقة والمجاز ناجائز ده. یدے مثال کښے دویمه وجه د سوال داده چه د دار خالد حقیقی معنی داده. چه هغه کوړ به د خالد ملک وی. او خالد به د هغے مالک وی او مجازی معنی داده چه هغه کوړ به خالد سره دکرایه وی. یا به عاریة اغستلے شوی وی. ځکه چه د خالد مملوکه کوړ باره کښے دا وئیل خو درست دی چه دا د خالد کوړ دے. مګر دا وئیل صحیح ندی چه دا کوړ د خالد ندے هم دا د حقیقت علامت دے نو ثابته شوه چه د خالد مملوکه کوړ د دار خالد حقیقت دے. او دکرایه او د عاریة کوړ په باره کښے دا وئیل هم صحیح دی. چه دا کوړ د خالد دے. او دا وئیل هم درست دی چه دا کوړ د خالد نه دے او دا د مجاز کیدلو علامت دے. نو ثابته شوه چه دکرایه او دعاریة مکان به د دار خالد مجازی معنیٰ وی او تا دا خبره کړے ده چه قسم کونکے که د خالد مملوکه کوړ ته داخل شی نو بیا به هم حانث شی. او که دکرایه او عاریة مکان ته داخل شی نو بیا به هم حانث کیږی. او دا جمع بین الحقیقة والمجاز ده. حالانکه ستاسو په

نزد جمع بين الحقيقة والمجاز ناجائز دے۔

فَاَجَابَ بِاَنَّهٗ اِنَّمَا يَقَعُ هٰذَا الْحَلْفُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْاِجَارَةِ جَمِيْعًا وَكَذَا عَلَى الدُّخُوْلِ حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فِيْ قَوْلِهٖ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِ فُلَانٍ بِاعْتِبَارِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ وَهُوَ الدُّخُوْلُ وَنِسْبَةُ السُّكْنٰى فَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهٖ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ لَا يَدْخُلُ وَهُوَ مَعْنًى مَجَازِيٌّ شَامِلٌ الدُّخُوْلَ حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فَيَحْنَثُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ هٰذَا اِذَا لَمْ تَكُنْ لَهٗ نِيَّةٌ فَاِنْ كَانَتْ لَهٗ نِيَّةٌ فَعَلٰى مَا نَوٰى حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا مَاشِيًا اَوْ رَاكِبًا وَاِنْ وَضَعَ الْقَدَمَ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ دُخُوْلٍ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّهٗ حَقِيْقَةٌ مَهْجُوْرَةٌ لَا تُعْمَلُ وَ يُرَادُ مِنْ قَوْلِهٖ فِيْ دَارِ فُلَانٍ فِيْ سُكْنٰى فُلَانٍ وَهُوَ مَعْنًى مَجَازِيٌّ شَامِلٌ لِلْمِلْكِ وَ الْاِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ فَيَحْنَثُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِيِّ لٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ ذُكِرَ فِي الْفَتَاوٰى اَنَّهٗ اِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الدَّارُ سُكْنٰى لِفُلَانٍ بَلْ كَانَتْ مِلْكًا عَاطِلَةً عَنِ السُّكُوْنَةِ يَحْنَثُ اَيْضًا اِلَّا اَنْ يُقَالَ اَنَّ السُّكْنٰى اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ تَحْقِيْقًا اَوْ تَقْدِيْرًا۔

**ترجمه**: نو مصنفؒ دا جواب ورکړو چه دا قسم په دے قول "لا يضع قدمه فی دار فلان" کښے په ملک او اجاره دواړو باندے به واقع وی۔ او دغه شان د دخول باندے به واقع وی۔ برابره خبره ده که دخول بربنډو خپو سره وی او که يا پيزار اچولو سره وی په اعتبار د عموم مجاز او هغه په دخول او د رهائش په نسبت سره وی۔ نو د هغه قول "لا يضع قدمه" نه به "لا يدخل" مراد وی۔ او دا مجازی معنی مطلقًا دخول ته شامله ده۔ که بربنډے خپے وی يا پيزار ے اچولے وی۔ نو هغه د عموم مجاز له وجے نه حانث وی۔ نه د جمع بين الحقيقة والمجاز د وجے نه او دا حکم هغه وخت دے چه کله د متکلم هيڅ نيت نه وی۔ که چرته د متکلم نيت وی۔ نو د نيت مطابق به حکم وی که د بربنډو خپو سره د داخليدو نيت وی يا پيزار اچولو سره پيدل نه داخليدو نيت وی يا د سوريدو په حالت کښے۔ که چرته د فقط

قدم کیخودو بغیر د داخلید و نه لوحانث نشو ځکه چه دا حقیقت متروکه دے. بلکه پدے باندے عمل نشی کیدے. او دغه قول "فی دار فلان نه مراد په" فی سکنی فلان"وی او دا مجازی معنیٰ ملک اجاره و عاریه ټولو ته شامله ده. نو هغه به د عموم مجاز د وجے نه حانث وی. نه د جمع بین الحقیقة والمجاز د وجے نه. لیکن پدے باندے یو اعتراض وارد یږی. چه په فتاوی کښے ذکر شوی دی. که چرته دا د دار فلان سکنیٰ نوی بلکه دا ملک وی. چه د سکونت نه خالی وی. نو بیا به هم حانث کیږی. مگر د دے جواب به داوس کولے شی. چه سکنیٰ عام دے. تحقیقی وی او که تقدیری.

**تشریح:** پدے عبارت کښے د مخکښی اعتراض جواب ذکر شوے دے. د جواب حاصل دا دے چه "والله لا اضع قدمی فی دارِ خالد" و ئیلو په صورت کښے په بربنډو خپو یا پیزار اچولو سره په دا خلید و باندے د حانث کید و وجه عموم مجاز ده نه جمع بین الحقیقة والمجاز یعنی قسم کونکی قول "لا اضع قدمی" نه "لا ادخل" (ځه به د فلانی په کور کښے نه داخلیږم) مراد دے. او "لا ادخلُ" داسے مجازی معنیٰ ده. چه هغه بربنډے خپے او پیزار اچولو دواړو ته شامله ده. نو کله چه "لا اضع قدمی" نه (لا ادخل) مراد دے. او "لا ادخل" دواړو معنو ته شامل دے. نو دا سرے به په دواړو طریقو سره داخلید و سره د عموم مجاز د وجے نه حانث وی نه د جمع بین الحقیقة والمجاز د وجے نه. او چه کله په دواړو قسمه د داخلید و سره حانث کیدل د عموم مجاز د وجے نه دی. او جمع بین الحقیقت والمجاز د وجے نه ندی. نو موږ اختلافو باندے د جمع بین الحقیقت والمجاز اعتراض کول صحیح ندی.

صاحب د نور الانوار وائی چه سابقه حکم په هغه وخت کښے دے. چه کله د قسم کونکی هیڅ نیت نه وی. او که چرته نیت وی لو د نیت مطابق به حکم کیږی. نو که چرته هغه د بربنډو خپو سره د نه داخلید و نیت وی. نو پیزار اچولو سره په داخلید و باندے به نه حانث کیږی. او که چرته پیزار اچولو سره د نه داخلید و نیت وی. نو په بربنډو خپو سره داخلید و باندے به حانث نوی. د غه شان که چرته بیا دل د نه داخلید و نیت وی. نو د سوری په حالت

په داخلیدو به حانث نوی. اوکه چرته په سوارۍ کښے د ننه داخلید و نیت وی نو په پیدل داخلیدو باندے به حانث وی. اوکه چرته دا سے قسم کونکی صرف خپل قدمونه د ننه کیخوده. اوخپله د ننه داخل نشو پیدے طریقه سره چه د دروازے نه بهر سملاسمتو سره ئے قدمونه کورته د ننه داخل کړه او باقی بدن ئے د کور نه بهر کیخوده نو پدے صورت کښے دا سړے حانث نوی. ځکه چه صرف قدمونه د ننه کیخودل او باقی بدن بهر ساتل دا د وضع قدم حقیقت دے لیکن دا حقیقت مهجوره دے. او په حقیقت مهجوره (متروکه) باندے عمل نشی کیدے. لهٰذا پدے باندے به هم عمل نشی کول کیدے. او دا سے کولو سره به قسم کونکے سړے حانث نوی او دا حقیقت مهجوره ځکه دے. چه عرفًا د وضع قدم نه مراد صرف د حول کتړلے شی او د قدم د ننه کول او د بدن بهرته کول نشی کنټرل کیدے. دلته دا اشکال کیدے شی. چه د عموم مجاز د پاره دا شرط دے. چه "حقیقت" به د معنی مجازی د افرادو نه یو فرد وی او چه کله حقیقت د معنی مجازی یو فرد وی. نو د عموم مجاز مراد اغستلو د وجے نه پدے صورت کښے یعنی د قدم د ننه او د بدن بهر ساتلو په صورت کښے هم حانث کیدل پکار دی. حالانکه دا اوئیل چه حالف به پدے صورت کښے حانث نوی. د دے جواب داد ے چه په متن کښے د عموم مجاز نه اصطلاحی عموم مجاز مراد ندے. بلکه د مجاز مطلق کیدل مراد وی. یعنی مجاز مطلق وی کوم یو قید سره مقید نوی او هرکله چه داسے ده نو هیڅ اشکال به نه واقع کیږی. د سوال دویم شق جواب داد ے. چه دارِ مملوکه او دارِ مستاجره او مستعاره کښے د داخلیدو په وجه حانث کیدل هم د عموم مجاز د وجے نه وی. نه د جمع بین الحقیقة والمجاز د وجے نه وکے چه "فی دارِ خالد" نه "فی سکنی خالد" مراد دے. یعنی د خالد په دار مسکونه کښے به نه داخلیږم. او دا معنی مجازی ده. دار مملوکه، دار مستاجره، دار مستعاره ټولو ته شامل ده. یعنی خالد چه به کوم کور کښے اوسی هغه کور د هغه مملوک وی د کرایه وی یا عاریة د چا نه اغستے وی. دا کلام ټولو ته شامل دے. او وجه ئے داده چه د دې سره لذاتها عداوت نشی کیدے. بلکه په هغے کښے دا اوسیدلو والا سره عداوت کیدے شی. ځکه چه "دارِ خالد"

نہ مراد "سکنیٰ خالد" دے۔ او "مسکنی خالد" د خالد هر یو مسکونہ کور تہ شامل دے۔ لهٰذا حالف بہ پہ دے کښے پہ هر یو کور تہ د دا خلید و سرہ بہ حانث کیږی. مګر دا بہ د عموم مجاز د وجے نہ وی نہ د جمع بین الحقیقۃ والمجاز د وجے نہ. او هر کلہ چہ دار مملوکہ و دار مستاجرہ او مستعارہ کښے دا خلید و سرہ حانث کیدل د عموم مجاز د وجے نہ دی او د جمع بین الحقیقۃ والمجاز د وجے نہ ندی. نو مونږ باندے بہ د جمع بین الحقیقۃ والمجاز والے اعتراض نہ واقع کیږی.

شارح فرمائی چہ پہ دے جواب یو اعتراض واردیدے شی هغہ دا چہ پہ فتاویٰ قاضی خان کښے ذکر دی. چہ هغہ کور کوم کښے چہ قسم کونکے داخل شوے وی. کہ چرتہ هغہ د خالد مسکونہ او رهائشی کور نوی بلکہ د خالد مملوکہ کور وی مګر خالد پکښے رهائش نکوی. بلکہ خالی پروت وی. نو حالف بہ پہ دے کښے دا خلید و حانث کیږی. حالانکہ پہ دے کښے پہ دا خلید و سرہ حانث کیدل نہ دی پکار. ځکہ چہ دا کور د "سکنیٰ خالد" د قبیل نہ ندے. د دے جواب دا دے چہ "سکنیٰ" عام دے. تحقیقی وی یعنی بالفعل پہ دے کښے وی یا پہ کښے تقدیری وی یعنی فی الحال اګر چہ پہ پکښے نوی. لیکن پہ پکښے د اوسیدو پورہ قدرت ورتہ وی. نو د خالد اګر چہ پہ چپل مذکورہ کور کښے فی الحال رهائش نشتہ لیکن پہ پکښے د رهائش کولو پورہ قدرت خالد تہ حاصل دے. حاصل د خبرے دا چہ دلتہ سکنیٰ تقدیری موجود دہ. لهٰذا پہ دے کور کښے بہ هم حالف دا خلید و سرہ حانث شی. دا خیال وساتلے شی چہ دا اعتراض صرف د قاضی خان پہ بیان باندے واردیږی. ګنی د شمس الائمہ پہ نزد د غہ شان کور کښے پہ دا خلید و بہ حالف نہ حانث کیږی. ځکہ دے کور نہ د خالد د سکنیٰ نسبت منقطع دے. حالانکہ حالف سکنیٰ لرہ د خالد طرف تہ منسوب کړے دہ.

وَاِنَّمَا یَحْنَثُ اِذَا قَدِمَ لَیْلًا اَوْ نَهَارًا فِیْ قَوْلِهٖ عَبْدُهٗ حُرٌّ یَوْمَ یَقْدَمُ فُلَانٌ جَوَابُ سُؤَالٍ اٰخَرَ تَقْرِیْرُهٗ اَنَّهٗ اِذَا حَلَفَ اَحَدٌ فَقَالَ عَبْدِیْ حُرٌّ یَوْمَ یَقْدَمُ فُلَانٌ فَالْیَوْمُ حَقِیْقَۃٌ فِی النَّهَارِ وَمَجَازٌ فِی اللَّیْلِ وَاَنْتُمْ جَمَعْتُمْ بَیْنَهُمَا وَقُلْتُمْ بِاَنَّهٗ اِنْ قَدِمَ فُلَانٌ لَیْلًا اَوْنَهَارًا یَعْتِقُ الْعَبْدُ۔

**ترجمه:** او حالف به پخپل قول "عبدی حر یوم یقدم فلان" کښې حانث شي چه کله فلانے کس چه شپه کښې یا په ورځ کښې راشي - دا د دریم سوال مقدر جواب دے. دد ے تقریر داد ے. چه کله چا قسم اوکړو او دا ئے او ئیل "عبدی حر یوم یقدم فلان" نو "یوم" د ورځ په معنیٰ کښې حقیقت دے او د شپې په معنیٰ کښې مجاز دے. او تاسو دواړه جمع کړه او دا مو او ئیل که چرته فلانے په شپه کښې یا په ورځ کښې راشي نو غلام به آزاد شي.

**تشریح:** په دے عبارت کښې په مذکوره قاعده باندے دریم اعتراض ذکر شوے دے. د اعتراض حاصل دا دے که چرته یو سړي او ئیل چه فلانے که چرته نن راشي نو ځما غلام دِ آزاد وي. نوکه غلام په نن ورځ کښې راغلے نو بیا به هم غلام آزاد شي. اوکه د ورځ په تیریدو سره په شپه کښې راغلے نو بیا به هم غلام آزاد شي. حالانکه لفظ د یوم د ورځ په معنیٰ کښې حقیقت دے. د شپې په معنیٰ کښې مجاز دے. نو دا احناف په نزد د ورځ او شپې دواړو وختونو کښې د فلاني راتګ سره د غلام آزادیدل جمع بین الحقیقت والمجاز ارتکاب کول دي. حالانکه دا ستاسو احنافو په نزد ناجائز دي.

**فوائد:** یمین. شرعًا د هغه مضبوط عقد نوم دے چه د چا په ذریعه دکوم کار کولو یا نه کولو عزم وکړی یمین کښې تعلیق هم داخل دے ځکه چه تعلیق وال د یو بے جملے د مضمون حصول د بلے جملے د مضمون حصول سره مربوط کول او په تعلیق کښې حانث کیدل دادي. چه کوم شے معلق کړے شوے وي هغه واقع شي. لکه ځرنګه چه چا و ئیلي دي "ان جاء خالد فعبدی حرٌ" که چرته خالد راغلے نو ځما غلام به آزاد وي. نو د خالد په راتګ سره به د غلام آزادي واقع شي بهرحال تعلیق هم شرعًا یمین دی.

فَاَجَابَ بِاَنَّهٗ اِنَّمَا يَحْنَثُ فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ بِالْقُدُوْمِ لَيْلًا اَوْ نَهَارًا لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْيَوْمِ الْوَقْتُ وَهُوَ عَامٌّ اَيِ الْوَقْتُ مَعْنًى مَجَازِيٌّ شَامِلٌ لِلنَّهَارِ وَاللَّيْلِ فَيَحْنَثُ بِاعْتِبَارِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِاعْتِبَارِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَقِيْلَ هُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ النَّهَارِ وَبَيْنَ مُطْلَقِ الْوَقْتِ

نَارِيْدُ هٰهُنَا مَعْنَى الْوَقْتِ وَبِالْجُمْلَةِ لَابُدَّ هٰهُنَا مِنْ بَيَانِ ضَابِطَةٍ يُعْرَفُ بِهَا اَنَّهُ فِي اَيِّ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ وَفِي اَيِّ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ فَقِيْلَ اِذَا كَانَ الْفِعْلُ مُمْتَدًّا يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ لِاَنَّهُ زَمَانٌ مُمْتَدٌّ يَصْلَحُ اَنْ يَكُوْنَ مِعْيَارًا لِلْفِعْلِ وَاِنْ كَانَ غَيْرَ مُمْتَدٍّ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ الْمُطْلَقُ لِاَنَّهُ يَكْفِي لِذَالِكَ الْفِعْلِ جُزْءٌ مِنَ الْوَقْتِ وَلٰكِنَّهُمْ اِخْتَلَفُوْا فِي اَنَّهُ اَيُّ فِعْلٍ يُعْتَبَرُ فِي هٰذَا الْبَابِ الْمُضَافِ اِلَيْهِ اَوِ الْعَامِلِ فَالضَّابِطَةُ اَنَّهُ اِذَا كَانَا مُمْتَدَّيْنِ مِثْلُ اَمْرُكِ بِيَدِكِ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدٌ يُرَادُ بِالْيَوْمِ النَّهَارُ وَاِنْ كَانَا غَيْرَ مُمْتَدَّيْنِ مِثْلُ عَبْدِيْ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ يُرَادُ بِالْيَوْمِ الْوَقْتُ وَاِنْ كَانَ اَحَدُهُمَا مُمْتَدًّا دُوْنَ الْاٰخَرِ مِثْلُ اَمْرُكِ بِيَدِكِ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ اَوْ اَنْتِ طَالِقٌ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدٌ فَالْمُعْتَبَرُ هُوَ الْعَامِلُ دُوْنَ الْمُضَافِ اِلَيْهِ بِالْاِتِّفَاقِ۔

**ترجمه:** مصنف د دے جواب ورکہے دے. چه فلانے سرے په دے مثال کښے د شپے یا دورځے په رانګ سره حانث شی ځکه چه د یوم نه وخت مراد دے. او هغه عام دے ۔ یعنی وخت مجازی معنی ده. شپے او ورځے دواړو ته شامل دے نو حالف به د عموم مجاز په اعتبار سره حانث شی. نه د جمع بین الحقیقة والمجاز په اعتبار سره او وئیل شوی دی. چه داد ورځے او مطلق وخت تر مینځه مشترک دے. نو دلته د وخت معنی مراد ده. الحاصل دلته د یو داسے ضابطے بیان کول ضروری دی. چه د هغے نه دا معلومه شی چه د یوم نه په کوم ځائے کښے ورځ مراد ده او په کوم ځائے کښے وخت مراد وی. نو وئیل شوی دی. چه کله فعل ممتد وی. نو د یوم نه ورځ مراد وی. ځکه چه ورځ هم زمانه ممتد ده، د فعل د پاره د معیار جوړیدو صلاحیت لری. او که چرته فعل غیر ممتد وی. نو د یوم نه به مطلق وقت مراد وی. ځکه چه د دے فعل د پاره به د وخت یوه ځقصه هم کافی وی. لیکن په دے باره کښے اختلاف شوے دے. چه په دے باب کښے کوم یو فعل معتبر دے. مضاف الیه یا عامل نو ضابطه داده چه کله دواړه فعل ممتد وی لکه "امرک بیدک یوم یرکب زید" نو د یوم نه مراد به ورځ وی. او که چرته دواړه فعل غیر ممتد وی. لکه "عبدی حر یوم یقدم فلان" نو د یوم نه به وخت مراد وی. او که چرته په دے دواړو کښے یو

ممتد او دویم غیر ممتد وی. لکه "امرک بیدک یوم یقدم فلان" یا "انت طالق یوم یرکب زید" نو پدے صورت کښے به بالاتفاق عامل معتبر وی نه مضاف الیه
تشریح ؛ ددے اعتراض جواب دادے چه مذکوره مثال "عبدی حر یوم یقدم فلان کښے دیوم نه وخت مراد دے. او وخت داسے مجازی معنیٰ ده. چه شپے او ورځے دواړو ته شامل دے. لهٰذا د شپے یا دورځے په کوم وخت کښے د فلانی راتلو سره د غلام آزادیدل به د جمع بین الحقیقة والمجاز دوجے نه نوی. بلکه د عموم مجاز دوجے نه به وی. او هرکله چه د حالف حانث کیدل. یعنی د غلام په شپه او ورځ دواړو وختو نو کښے د قدوم فلان دوجے نه آزادیدل د عموم مجاز په اعتبار سره دے. د جمع بین الحقیقة والمجاز په اعتبار سره نه دے. نو مخکینی اعتراض به هم نه واقع کیږی.
بعض حضراتو جواب ورکړے دے فرمائی چه لفظ د یوم دورځے او مطلق وخت تر مینځه مشترک دے. او دلته د وخت معنیٰ مراد ده. ای وقت یقدم فلان یعنی فلانے سړے چه په کوم وخت کښے راغلے نو غلام به آزادوی. او دوخت اطلاق په ورځ او شپې دواړو باندے کیږی. لهٰذا فلانے سړے که په شپه کښے یا ورځ کښے په کوم وخت کښے راشی آزاد به شی. دے جواب نه بعد کلام د جمع بین الحقیقة والمجاز اعتراض نه واقع کیږی. دلته اوس داسے ضابطه بیانول ضروری دی. چه په هغے سره دا معلومه شی. چه د یوم نه بذدورځ معنیٰ کله مراد وی. او د مطلق وخت معنیٰ کله مراد وی. نو پدے باره کښے بعض حضراتو فرمائیلی دی. چه فعل که چرته ممتد وی (یعنی فعل که داسے وی کوم دپاره چه مدت بیان کیدے شی لکه رکوب نو دا ویلے شی چه "رکبت هٰذه الدابة یومًا" نو پدے صورت به دیوم نه ورځ معنیٰ مراد وی. ځکه چه ورځ یوه داسے زمانه ممتد ده چه هغه فعل دپاره معیار جوړیدے شی. نو فعل ممتد دپاره به د معیار جوړیدو ضروری ده چه یوم نه د ورځ مراد کړے شی. او که چرته فعل غیر ممتد وی. (یعنی فعل داسے وی چا دپاره نه څه مدت نشی بیانید ے. لکه قدوم، وقوع طلاق، وقوع عتق) نو پدے صورت کښے به د یوم نه وخت مراد

وی۔ ځکه چه فعل غیر ممتد د پاره د وخت یو جز کافی وی۔ د دے د پاره طویل وخت
پکار نه وی۔ البته دلته دا اختلاف دے چه یوم سره دوه فعل ذکر وی۔ یو دیوم
مضاف الیه دویم دیوم عامل۔ لهٰذا پدے دواړو کښے به د کوم فعل اعتبار
کیدے شی۔ د دے باره کښے ضابطه دا ده چه عامل او مضاف چه کله دواړه فعل
ممتد وی۔ نو دیوم نه مراد به ورځ وی۔ لکه یو سړے خپلے ښځے ته "امرک بیدک
یوم یرکب زید" اووئیل یعنی په کومه ورځ چه زید په خر سور شی په هغه ورځ
به ستا معامله ستا په لاس کښے وی۔ پدے مثال کښے "امر بالید" او "رکوب زید"
دواړه فعل ممتد دی۔ اوکه چرته دواړه فعل غیر ممتد وی۔ نو دیوم نه وخت مراد
وی۔ لکه عبدی حر یوم یقدم فلان" کښے حریت عبد او قدوم فلان دواړه غیر ممتد
فعل دی۔ اوکه چرته پدے دواړو کښے یو ممتد وی او دویم غیر ممتد وی۔ نو
پدے صورت کښے به بالاتفاق د فعل عامل معتبر وی۔ او مضاف الیه به معتبر
نوی۔ یعنی د فعل عامل که چرته ممتد شو۔ نو دیوم نه به ورځ مراد وی۔ اوکه چرته
فعل عامل وغیر ممتد وی۔ نو دیوم نه به وخت مراد وی۔ برابره خبره ده که
مضاف ممتد وی اوکه غیر ممتد۔ لکه خاوند خپلے ښځے ته اووئیل "امرک بیدک
یوم یقدم فلان" نو پدے مثال کښے عامل یعنی امر بالید ممتد دے۔ د دے
وجے نه پدے مثال کښے به دیوم نه ورځ مراد وی۔ او په "انت طالق یوم یرکب
زید" کښے عامل یعنی طلاق فعل غیر ممتد دے۔ د دے وجے نه په دے مثال
کښے به یوم یقدم نه مطلق وخت وی۔ نو په اعتراض کښے پیش شوے مثال "عبدی
حر یوم یقدم فلان" کښے عامل یعنی حریت عبد فعل غیر ممتد دے۔ د دے وجے
نه دلته یوم نه وخت مراد وی۔ او د وخت اطلاق خو په ورځ او شپه دواړو
باندے کیږی۔ نو د دے وجے نه که فلانے په ورځ کښے راشی یا په شپه کښے
راشی۔ په هر صورت کښے غلام آزاد شی۔ او د جمع بین الحقیقة والمجاز اعتراض
به هم واقع نشی۔ بقول محشیؒ دلته یو اعتراض دے۔ هغه دا چه شارحؒ په ځکینی
سطرونو کښے فرمائیلی دی چه پدے باره کښے اختلاف دے۔ چه پدے باب کښے
کوم یو فعل معتبر دے۔ مضاف الیه که عامل؟ نو هر کله چه دا اختلاف

موجود دے۔ نو د شارح بالاتفاق وئیل بہ څرنګه صحیح شي؟ د دے جواب دا دے چه د بعض خلقو خیال دے۔ چه په یو صورت کښے به هم د مضاف الیه اعتبار نه کیږي. بلکه صرف د عامل اعتبار به کیږي۔ او د اکثرو خیال دا دے چه کله دواړه فعل غیر ممتد وي۔ نو د مضاف الیه اعتبار به کیږي۔ نو د دے اختلاف اعتبار کولو سره شارح محقق "لکنهم اختلفوا فی انه الخ" فرمائیلي دي۔ لیکن کله چه دواړه فعل مختلف وي۔ یعنی یو ممتد او دویم غیر ممتد وي نو بیا لو حضراتو صرف د عامل اعتبار کړے دے او د مضاف الیه اعتبار ئے نه دے کړے۔ د دے وجه نه شارح په آخر کښے د بالاتفاق لفظ ذکر کړے دے۔

وَاِنَّمَا اُرِيْدَ النَّذْرُ وَالْيَمِيْنُ فِيْمَا اِذَا قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ جَوَابُ سُوَالٍ آخَرَ تَقْرِيْرُهٗ اَنْ يُّقَالَ اِذَا قَالَ شَخْصٌ لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ وَنَوٰى بِهِ النَّذْرَ وَالْيَمِيْنَ اَوْ نَوَى الْيَمِيْنَ فَقَطْ وَلَمْ يَخْطُرْ بِبَالِهِ النَّذْرُ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ نَذْرًا وَيَمِيْنًا مَعًا وَالنَّذْرُ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِيُّ وَالْيَمِيْنُ مَعْنَاهُ الْمَجَازِيُّ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ مَعًا حَتّٰى قِيْلَ يَلْزَمُ بِفَوَاتِهِ الْقَضَاءُ لِلنَّذْرِ وَالْكَفَّارَةُ لِلْيَمِيْنِ وَلِهٰذَا قِيْلَ اِنَّهٗ يَنْبَغِيْ اَنْ يُّقْرَأَ رَجَبُ غَيْرَ مُنَوَّنٍ لِيَكُوْنَ الْمُرَادُ رَجَبَ هٰذِهِ السَّنَةِ لِتَظْهَرَ ثَمْرَتُهٗ فِي الْفَوَاتِ بِخِلَافِ مَا اِذَا كَانَ رَجَبًا مِّنَ الْعُمُرِ فَاِنَّهٗ لَا تَظْهَرُ ثَمْرَتُهٗ اِلَّا عِنْدَ الْمَوْتِ بِالْاِيْصَاءِ بِالْفِدْيَةِ وَهٰذَا اِنَّمَا يَرِدُ عَلٰى اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٍ بِخِلَافِ اَبِيْ يُوْسُفَ فَاِنَّهٗ عِنْدَهٗ نَذْرٌ فِي الْاَوَّلِ وَيَمِيْنٌ فِي الثَّانِيْ وَاِنْ لَّمْ يَنْوِ شَيْئًا اَوْ نَوَى النَّذْرَ مَعَ نَفْيِ الْيَمِيْنِ اَوْ بِلَا نَفْيِهٖ يَكُوْنُ نَذْرًا بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ نَوَى الْيَمِيْنَ مَعَ نَفْيِ النَّذْرِ يَكُوْنُ يَمِيْنًا بِالْاِتِّفَاقِ وَالْاِيْرَادُ اِنَّمَا هُوَ عَلَى الْوَجْهَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ عَلٰى مَذْهَبِهِمَا۔

**ترجمه:** او نذر او یمین دواړه به پدے صورت کښے مراد وي. نو کله چه څوک او وائي "لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ" دا هم د یو دویم سوال جواب دے د دے تقریر دا دے چه کله یو سړے او وائي "لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ" او پدے سره د نذر او د یمین دواړو نیت ئے او کړو یا صرف د یمین نیت ئے او کړو او زړه کښے ئے د نذر خیال هم پیدا نشو۔ نو نذر او یمین دواړه به مراد وي.

نذر تہ حقیقی معنیٰ دہ او یمین تہ مجازی معنیٰ دہ۔ نو د حقیقت او مجاز جمع کیدل لازم شو ترد دے چہ و ئیل شوی چہ مناسب دادہ چہ رجب لرہ بغیر د تنوین نہ او لوستلے شی چہ د دے کال رجب تر ینہ مراد شی۔ او د دے ثمرہ د فوت کیدو پہ صورت کښے ظاہروی پہ خلاف د ھغہ صورت کښے چہ پہ عمر کښے ہر یو رجب وی۔ نو د ھغے ثمرہ بہ ظاہر نوی مگر د مرگ پہ وخت کښے د فدیے وصیت کولو پہ صورت کښے۔ او دا سوال پہ امام محمدؒ او امام ابو حنیفہؒ باندے وارد یږی۔ پہ خلاف د امام ابو یوسفؒ ځکہ چہ د ھغہ پہ نزد پہ رومبی صورت کښے نذر او پہ دویم صورت کښے یمین دے۔ اوکہ چرتہ ہیڅ نیت تہ و نکړو یا د یمین نفی سرہ یا بغیر د نفی نہ د نذر نیت تہ وکړو نو دا بہ بالاتفاق نذر وی۔ اوکہ چرتہ د نذر نفی سرہ د یمین نیت وکړی نو دا بہ بالاتفاق یمین وی۔ او اعتراض پہ رومبی دوہ صورتونو پہ بناء باندے د طرفینو پہ مذھب دے۔

**تشریح**: پدے عبارت کښے پہ مخکینی قاعدہ باندے ځلورم اعتراض کړے شوے دے۔ چہ حاصل تہ دادے۔ کہ چرتہ چا او وئیل "للہ علیّ صوم رجب" او پدے کلام سرہ تہ د نذر او یمین دواړو نیت وکړی یا صرف د یمین نیت او کړی۔ او د نذر اثباتاً یا نفیاً خیال ہم ئے نۀ لرلے نو دا کلام بہ نذر او یمین دواړہ وی۔ یعنی کہ چرتہ پہ رجب کښے روژے و نہ ساتی نو د نذر د وجے بہ پہ پدے سړی باندے د روژی قضا وی۔ او د یمین د وجے بہ پرے کفارہ د یمین واجب وی۔ بہرحال پہ دواړو صورتونو کښے دا کلام نذر او یمین دواړہ دے او نذر د دے کلام حقیقی معنیٰ دہ ځکہ چہ دا کلام د نذر دپارہ موضوع دے۔ او د دے کلام نہ د نذر معنیٰ مراد کیدل پہ نیت باندے ہم موقوف ندے۔ بلکہ د دے کلام نہ د نذر معنیٰ بغیر قرینہ مفہوم کیږی۔ او دا تولے خبرے د حقیقت کیدو علامت دے۔ نو ثابتہ شوہ چہ نذر د دے کلام حقیقت دے۔ او یمین د دے کلام مجازی معنیٰ دہ۔ ځکہ چہ د دے کلام نہ د یمین ثبوت پہ قرینہ باندے موقوف دے۔ او د کوم معنے د قرینے نہ مفہوم کیدل د ھغے د مجاز کیدو علامت دے۔ نو ثابتہ شوہ چہ یمین د دے کلام مجازی معنیٰ دہ۔ بہرحال د دے کلام متکلم چہ ہر کلہ

د نذر او یمین دواړو نیت وکړو یا صرف د یمین نیت وکړو نو د دے کلام نه نذر او یمین دواړه مراد شو۔ او د دواړو مراد کیدلو په صورت کښے به جمع بین الحقیقة والمجاز راشی۔ حالانکه تاسو احناف جمع بین الحقیقة والمجاز له ناجائز کړځولے دے۔ هم دد ے و جے نه وئیل شوی دی۔ چه لفظ د رجب بلاتنوین غیر منصرف وئیل مناسب دی ځکه چه کله رجب غیر منصرف وی۔ نو د علم د وجے نه به هم دد ے کال رجب به مراد وی۔ او د د ے کال رجب متعین د ے او که چرته دد ے متعینه رجب روژے نشی نیولے نو د د ے ثمره به داظاهره شی۔ چه دا کلام نذر دے۔ د ے و جے نه پد ے باند ے به دیو ے میاشتے روژی قضاء واجب وی۔ ځکه چه نذر فوت کیدو سره قضاء واجبیږی۔ او دا کلام یمین هم د ے۔ نو د ے و جے نه په هغه باندے به کفاره د یمین هم واجب شی۔ ځکه چه د یمین خلاف کولو سره به کفاره د یمین واجبیږی۔ دد ے برعکس که چرته رجب له د تنوین سره اوئیلے شی۔ نو دا به منصرف وی۔ او د علم نه کیدلو د و جے نه به غیر معین وی یعنی په ژوند کښے به د هر یو رجب روژه نیول ضروری وی۔ او دد ے ثمره به صرف د مرګ په وخت ظاهریږی پد ے طور باند ے که چرته په ژوند کښے د یو رجب روژے هم نشی نیولے نو په هغه باند ے به د فدیے او کفار ے وصیت کول واجب وی۔ یعنی د نذر د و جے نه به دیو ے میاشتے د روژو فدیه ورکولو وصیت کول به ضروری وی۔ او د یمین د وجے نه به د کفاره یمین اداکولو وصیت ضروری وی۔

صاحب د نورالانوار وائی چه د جمع بین الحقیقة والمجاز اعتراض صرف د طرفینو په مذهب باند ے واردیږی د امام ابویوسف په مذهب باند ے به نه واقع کیږی ځکه چه حضرت امام ابویوسف په نزد دا کلام په ډرمې صورت کښے یعنی کله چه نذر او یمین د دواړو نیت شو ے وی۔ نو صرف نذر به وی۔ یعنی دد ے کلام حقیقی معنی به مراد وی۔ او په دویم صورت کښے یعنی کله چه صرف د یمین نیت کړ ے نو دا کلام به صرف یمین وی یعنی د د ے کلام معنی مجازی به مراد وی۔ او هر کله چه داسے ده۔ نو د امام ابویوسف په نزد به د جمع بین الحقیقة والمجاز سوال نشی پیدا کیدے۔ شارح وائی که چرته متکلم خپل په دے

کلام سره هیڅ نیت نوی کړے یاد نذر نیت ئے کړے وی۔ او د یمین نه کید و نیت ئے کړے وی۔ یا د نذر نیت ئے کړے وی او اثباتًا یا نفیًا ئے د یمین هیڅ نیت نوی کړے۔ نو په دے درے واړو صورتونو کښے دا کلام بالاتفاق به نذر وی او یمین به نوی۔ نو د رجب د روژی نه ساتلو په صورت کښے په چه هغه باندے قضاء واجب وی۔ او کفاره اویمین به پرے واجب نوی۔ او که چرته په دے کلام سره ئے د یمین نیت کړے وی۔ او د نذر نه کید و نیت ئے کړے وی۔ نو دا کلام به بالاتفاق یمین وی۔ نو د رجب روژو نه ساتلو په صورت کښے به په هغه باندے کفاره د یمین واجب وی او د روژو قضا به واجب نوی۔

شارح بیا هم هغه خبره وکړه چه پړومبی دوه صورتونه ( کله چه د نذر او یمین دواړو نیت شوے وی یا صرف د یمین نیت شوے وی۔ او د نذر اثباتًا یا نفیًا خیال هم نوی شوے ) کښے د جمع بین الحقیقة والمجاز اعتراض به صرف د طرفینو په مذهب باندے واقع کیږی دامام ابو یوسف په مذهب باندے به نه واقع کیږی۔

فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ بِاَنَّهُ اِنَّمَا اُرِيْدَ النَّذْرُ وَالْيَمِيْنُ جَمِيْعًا فِيْ هٰذِهِ الصُّوْرَةِ لِاَنَّهُ نَذْرٌ بِصِيْغَتِهٖ يَمِيْنٌ بِمُوْجِبِهٖ وَتَحْرِيْرُهُ اَنَّ قَوْلَهُ لِلّٰهِ عَلَيَّ صِيْغَةُ نَذْرٍ وَهُوَ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهُ وَكَانَ صَوْمُ رَجَبَ مَثَلًا قَبْلَ النَّذْرِ مُبَاحَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ وَبَعْدَ النَّذْرِ صَارَ الْفِعْلُ وَاجِبًا وَالتَّرْكُ حَرَامًا فَيَلْزَمُ مِنْ مُوْجِبِ هٰذَا النَّذْرِ تَحْرِيْمُ الْمُبَاحِ الَّذِيْ هُوَ التَّرْكُ وَتَحْرِيْمُ الْحَلَالِ يَمِيْنٌ لِاَنَّ الرَّسُوْلَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ حَرَّمَ مَارِيَةَ اَوِ الْعَسَلَ عَلٰى نَفْسِهٖ فَسَمَّى اللّٰهُ ذٰلِكَ يَمِيْنًا وَقَالَ لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ ثُمَّ قَالَ قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ اَيْمَانِكُمْ فَعُلِمَ اَنَّ تَحْرِيْمَ الْحَلَالِ يَمِيْنٌ فَيَكُوْنُ الْيَمِيْنُ مُوْجِبًا لِلْكَلَامِ لَا مُرَادًا بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ وَلٰكِنَّهُ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهُ اِذَا كَانَ مُوْجِبًا يَنْبَغِيْ اَنْ يَثْبُتَ بِدُوْنِ النِّيَّةِ لِاَنَّ مُوْجِبَ الشَّيْءِ لَا يَحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ اِلَّا اَنْ يُقَالَ اِنَّهَا كَالْحَقِيْقَةِ الْمَهْجُوْرَةِ فَلِذَا يَحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ وَقِيْلَ اِنَّ الْيَمِيْنَ هِيَ الْمُرَادَةُ مِنَ اللَّفْظِ وَالنَّذْرُ لَيْسَ بِمُرَادٍ بَلْ حَاصِلٌ بِصِيْغَةِ اللَّفْظِ وَلٰكِنَّ هٰذَا اِنَّمَا يَصِحُّ اِذَا نَوَى الْيَمِيْنَ فَقَطْ وَلَمَّا اِذَا نَوَاهُمَا فَقَدْ دَخَلَ النَّذْرُ تَحْتَ الْاِرَادَةِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا اِلَيْهِ وَقِيْلَ اِنَّ قَوْلَهُ لِلّٰهِ بِمَعْنٰى وَاللّٰهِ صِيْغَةُ يَمِيْنٍ وَقَوْلُهُ عَلَيَّ صِيْغَةُ نَذْرٍ فَلَا يَجْتَمِعَانِ فِيْ لَفْظٍ وَاحِدٍ۔

**ترجمه:** نو مصنفؒ جواب ورکړو چه پدے صورت کښے نذر او یمین دواړه مراد دی. او توضیح ئے دا رسے ده. چه دده قول "لله علی" د نذر صیغه ده. او نذر دوے معنی موضوع له ده او مثلاً د نذر نه مخکښے د رجب روژه مباح الفعل او مباح الترک دواړه وه. او د نذر نه پس فعل واجب او ترک حرام شو. نو ددے نذر د موجب نه ددے مباح یعنی د ترک فعل حراموول لازم شو. او حلال له حراموول یمین دے. ځکه چه رسول اکرم صلی الله علیه وسلم ماریه قبطیه رضی الله عنها له یا شهد له خپل ذات بانددے حرام کړی وو. نو الله تعالیٰ دے له د یمین سره موسوم کړه. او وے فرمائیل چه ته دالله تعالیٰ حلال کړے شوی څیز ولے حراموے؟ بیائے او فرمائیل چه مقرر کړی دی الله تعالیٰ ستاسو د پاره کهلاول د ستاسو قسمونو. نو معلومه شوه چه حلال له حراموول یمین دے. نو یمین د کلام موجب دے. د مجاز په طور بانددے مراد نه دے. لیکن پدے بانده دا اعتراض وارد یږی. چه کله یمین موجب دے. نو مناسب ده چه یمین بلانیت ثابت شی. ځکه چه د شئ موجب د نیت محتاج نوی. مګر داکه جواب ورکړے شی. چه یمین د حقیقتِ متروکه پشان دے. لهٰذا یمین به د نیت محتاج وی. او وئیل شوی دی چه د لفظ نه مراد یمین دے. او نذر ترینه مراد ندے. بلکه دا صیغه د لفظ نه راغلے ده. لیکن دا به هغه وخت صحیح وی کله چه ئے صرف د یمین نیت کړے وی. او کله چه ئے د دواړو نیت کړے وی. نو نذر به د ارادے لانددے داخل وی. اګرچه دا د ارادے محتاج ندے. او وئیل شوی دی. چه د هغه قول "لله" او "ولله" په معنی کښے د یمین صیغه ده او د هغه قول "علیّ" د نذر صیغه ده. لهٰذا د دواړه په لفظ واحد کښے نه جمع کیږی.

**تشریح:** مصنفؒ د ذکر شوی اعتراض په جواب کښے فرمائی چه مذکوره کلام لله علی صوم رجب نه نذر او یمین دواړه مراد وی لیکن د جمع بین الحقیقة والمجاز په طور ندی. بلکه ددے وجه نه چه دا کلام د خپلے صیغے په اعتبار سره نذر دے او د خپل موجب په اعتبار سره یمین دے. او د صیغے په اعتبار سره نذر دے وجه نه دے چه پدے کلام کښے د علیّ لفظ ذکر دے. او د "علیّ" لفظ د ایجاب (ثم شی

لره واجب کولو د پاره) د پاره راځی۔ او خپل ذات باندے د څه شی واجب کولو لزوم نذر دے۔ نو ثابته شوه چه دا کلام د خپلے صیغے په اعتبار سره نذر دے۔ او نذر د دے کلام معنی موضوع له دے۔ او دا کلام د خپل موجب په اعتبار سره یمین ځکه دے۔ چه د رجب د میاشتے روژه ځکښے مباح وه یعنی روژه نیول او نه نیول دواړه برابر وو۔ لیکن د نذر نه پس روژه نیول واجب شو۔ او روژے لره ترک کول حرام شو۔ یعنی په دے نذر سره یو مباح یعنی ترک صوم لره حرام کول لازم شو۔ او مباح و حلال لره د حرامولو لزوم یمین دے۔ او دلیل پرے دا دے۔ چه نبی اکرم صلی الله علیه وسلم خپل ځان باندے حضرت ماریه قبطیه یا شهد حرام کړی وو۔ نو الله تعالیٰ دے مباح فعل او حلال فعل لره حرامولو لزوم یمین کیخودو۔ او دا سے ئے او فرمایل چه ته هغه څیزونه حراموی کوم شے چه ستا د پاره الله تعالیٰ حلال کړے دے۔ او بیا ئے فرمایلی دی چه الله تعالیٰ ستاسو د پاره دا مقرر کړی دی چه تاسو کفاره ورکړئ او خپل قسمونه کهلاؤ کړئ۔ یعنی د قسم خلاف عمل وکړئ۔ او کفاره ادا کړئ۔ د دے نه هم معلومه شوه چه حلال لره حرامولو لزوم یمین دے۔ یعنی مذکوره نذر نه تحریم حلال لازمیږی۔ او د تحریم حلال لزوم یمین دے۔ لهذا په مذکوره کلام کښے یمین د نذر د پاره لازم شو۔ او د لازم دویم لزوم موجب دے۔ نو ثابته شوه چه دا کلام د خپل موجب او لازم په اعتبار سره یمین دے۔ یعنی یمین د هغه کلام موجب دے نه دا چه بطریقه مجاز مراد دے۔ یعنی په دے کلام سره د یمین اراده د موجب کیدو په وجه باندے شوے ده۔ نه د مجاز معنی کیدو په وجه باندے بهرحال دا کلام چه کله د خپلے صیغے په اعتبار سره نذر او د موجب په اعتبار سره یمین دے۔ نو نذر او یمین دواړه لره مراد اغستلو په صورت کښے په دے اعتبار سره د دے دواړو جمع کیدل لازم راځی۔ او د جمع بین الحقیقة والمجاز په طور باندے د دواړو جمع کیدل نه لازمیږی۔ او کله چه دا سے ده نو د جمع بین الحقیقة والمجاز اعتراض هم نه واقع کیږی۔ البته په دے باندے به اعتراض واردیږی۔ چه یمین کله د دے کلام موجب دے۔ نو یمین بغیر د نیت نه ثابت کیدل پکار دی۔ ځکه چه د شی موجب د نیت محتاج نه وی۔ حالانکه د یمین ثبوت بغیر د نیت نه نه وی۔

دا دے جواب دادے چہ د دے کلام د پارہ یمین د حقیقت مهجورہ پشان دے.
ځکه چہ مباح څیز حراموَل اګرچہ دَ کلام منذوربه د پارہ لازم دے. یعنی په
مذکورہ نذر سره اګرچہ تحریم مباح لازم راځی. لیکن د دینه عادة د یمین معنی
سلب کړے شوے ده. څرنګه چہ د امام شافعیؒ په نزد د یمین لغو نه د یمین معنی
سلب کړے شوے ده. یعنی څنګه چہ د امام شافعیؒ په نزد په یمین لغو باندے
د یمین اطلاق نشی کیدے هم دا سے عادة په مذکورہ تحریم مباح باندے هم د یمین
اطلاق نه کیږی. او کله چہ په مذکورہ تحریم مباح باندے عادة د یمین اطلاق نشی
کیدے. نو دا یمین د حقیقت مهجورہ پشان شو. یعنی څرنګه چہ حقیقت مهجورہ لسره
عادةً او عرفًا پریخودے شی. دا سے یمین له هم پریخودے شوے دے. او
په حقیقت مهجورہ باندے د عمل کولو د پارہ خو دنیّت ضرورت وی. دے وجے نه یمین
باندے د عمل کولو د پارہ هم د نیت کولو ضرورت بہ وی. لیکن دا جواب هم د اعتراض
نه خالی نه دے. ځکه چہ کله د یمین اراده وکړے شوه. او یمین معنی مجازی ده
او نذر کوم چہ د مذکورہ کلام معنی حقیقی ده. هغه هم مراد دے. نو بیا
د حقیقت او مجاز د دواړو یو ځائے اراده کول لازم راغلل حالانکه دا د مذکورہ قاعدے
خلاف دے. نو د جواب په ذریعه چہ د کوم اعتراض نه فرار اختیار شوے دے
هم په هغے قرار لازم شو. شاید چہ شارحؒ "الا ان یقال" په ذریعه د جواب
هم د دے ضعف طرف ته اشاره کړے وی بعضے حضراتو مثلاً صاحب د توضیح
د اصل اعتراض جواب دا ورکړے دے. چہ مذکورہ کلام "لله علیّ صوم رجب"
نه مراد یمین دے. یعنی په دے کلام سره صرف د یمین اراده کړے شوے ده.
او پاتے شو نذر نو هغه د دے کلام نه مراد نه دے بلکه د لفظ یعنی د نفس
کلام نه ثابت شوے دے. نو هر کله چہ په دے کلام سره صرف یمین مراد دے
او نذر مراد نه دے. بلکه نذر د صیغه لفظ سره راغلے دے. نو په اراده کښے
د دواړو جمع کیدل نه لازمیږی. او هر کله چہ په اراده کښے د دواړو جمع کیدل لازم
نشول نو دا اجتماع ناجائز هم نشوه. ځکه چہ په اراده کښے د حقیقت او مجاز د دواړو جمع
کیدل لازم نشوه. نو دا اجتماع نا جائز هم نشوه. ځکه چہ په اراده کښے د حقیقت

او مجاز دواړو جمع کیدل ناجائز دی۔ دد ے نه علاوه ناجائز ندی۔ مګر دا جواب هم جامع ندے۔ ځکه چه دا جواب به هله صحیح وی۔ چه کله متکلم په ذکر شوی کلام کښے صرف د یمین نیت کړے وی۔ او د نذر په باره کښے زړه کښے خیال هم نه وی راغلے۔ لیکن که چرته متکلم د نذر او یمین دواړو نیت کړے وی۔ نو په هغه وخت کښے به د یمین پشان نذر په هم د اراد ے لاند ے داخل وی۔ اګر چه نذر به د اراد ے محتاج نه وی۔ او هرکله چه نذر او یمین دواړه د اراد ے لاند ے داخل وی۔ نو بیا هم هغرا وحقیقت او مجاز په اراده کښے جمع کول لازم شو۔ لهٰذا دا جواب به هم جامع او حاوی نه وی. بعضے حضراتو مثلاً شمس الائمہؒ د اصل اعتراض جواب دا ورکړے دے۔ چه د متکلم کلام "لِلّٰهِ" او "واللّٰه" په معنی کښے د یمین صیغه ده۔ او "علیَّ" د نذر صیغه ده۔ نو د نذر اراده په یو لفظ سره شوے ده۔ او د یمین اراده به بل لفظ سره شوے ده۔ او هرکله چه داسے ده نو د یو لفظ نه د دواړو اراده کول لازم رانغله بلکه د دوه لفظونو سره اراده کول لازم شو۔ حالانکه په یو لفظ سره د حقیقت او مجاز د دواړو یو ځائے اراده کول ناجائز دی۔ په دوه لفظونو سره ناجائز ندی نو د د ے جواب نه پس به هم جمع بین الحقیقة والمجاز والا اعتراض نه واقع کیږی۔

فَهُوَ كَشِرَاءِ الْقَرِيبِ فَإِنَّهُ تَمَلُّكٌ بِصِيغَتِهِ تَحْرِيرٌ بِمُوجَبِهِ تَشْبِيهٌ لِمَسْأَلَةِ النَّذْرِ بِهِ تَوْضِيحًا وَتَأْيِيدًا فَإِنَّ مَنْ شَرَى الْقَرِيبَ يَكُونُ تَمَلُّكًا بِاعْتِبَارِ صِيغَتِهِ لِأَنَّ صِيغَتَهُ مَوْضُوعَةٌ لِلْمِلْكِ وَلٰكِنْ يَكُونُ تَحْرِيرًا وَإِعْتَاقًا بِمُوجَبِهِ لِأَنَّ مُوجَبَ الْمِلْكِ مَعَ الْقَرَابَةِ هُوَ الْعِتْقُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ وَإِلَّا فَبَيْنَ الشِّرَاءِ وَالتَّحْرِيرِ مُنَافَاةٌ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ۔

**ترجمه:** نو دا کلام د قریبی رشته دار اغستلو پشان دے۔ ځکه چه شراء د خپلے صیغے په اعتبار سره تملک دے۔ او خپل موجب په اعتبار سره اعتاق دے۔ مسئله د نذر له شراء قریب سره تشبیهه ورکول دے له واضح او قوی کولو د پاره دے۔ ځکه چه یو سړی خپل قرابتدار له واغسته نو دا به د خپلے

صیغے په اعتبار سره تملک وی۔ ځکه چه لفظ شراء د مالک کیدلو دپاره موضوع دے۔ لیکن دا دخپل موجب په اعتبار سره تحریر واعتاق به وی۔ ځکه چه ملک مع القرابت مقتضیٰ عتق دے۔ نبی علیه السلام فرمائیلی دی که چرته یوکس د خپل ذی رحم محرم مالک شی نو هغه مملوک به چه هغه باندے آزاد شی۔ گنی د شراء او اعتاق تر مینځه بظاهر منافات دے۔

**تشریح:** مصنفؒ د جمع بین الحقیقة والمجاز اعتراض ختمولو دپاره فرمائیلی وو۔ چه "لِلّٰهِ علیّ صوم رجب" د خپلے صیغے په اعتبار سره نذر دے۔ او د خپل موجب په اعتبار سره یمین دے۔ هم د دے مثال کښے فرمائیلی دی که چرته چا خپل ذی رحم محرم واغستلو نو دا اغستل به د صیغے په اعتبار سره مالک کیدل به وی ځکه چه لفظ شراء (اغستل) د مالک کیدلو دپاره وضع کړے شوے دے۔ او دا صیغه د خپل موجب په اعتبار سره به اعتاق (آزادول) وی۔ ځکه چه مالک مع القرابت یعنی د ذی رحم محرم مالک کیدلو موجب او مقتضی عتق (آزادول) دے۔ یعنی که چرته یوکس د خپل ذی رحم محرم مالک شی۔ نو په هغه باندے د هغه ذی رحم محرم آزادول ضروری او لازم دی۔ لکه څنګه چه رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمائیلی دی "من ملک ذا رحم محرم منه عتق علیه" حاصل دا چه شراء د ملک علت دے۔ او ملک قریب د عتق علت دے۔ نو د ملک قریب په واسطے سره عتق له د شراء طرف ته منسوب کړے شوے ده۔ او دا ویل شوی دی۔ چه شراء قریب سره قریبی رشته دار آزادیږی۔ گنی په شراء او عتق کښے په ظاهره منافات دے۔ ځکه چه شراء ملک له ثابتوی۔ او عتق مالک له زائل کوی۔ او د مثبت او مزیل تر مینځه منافات ظاهر دے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنِ التَّفْرِيْعَاتِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ فَقَالَ وَطَرِيْقُ الْاِسْتِعَارَةِ الْاِتِّصَالُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ صُوْرَةً اَوْ مَعْنًى وَالْاِسْتِعَارَةُ فِيْ عُرْفِ الْاُصُوْلِيِّيْنَ يُرَادِفُ الْمَجَازَ وَعِنْدَ اَهْلِ الْبَيَانِ قِسْمٌ مِنَ الْمَجَازِ فَاِنَّ الْمَجَازَ عِنْدَهُمْ اِنْ كَانَتْ فِيْهِ عَلَاقَةُ التَّشْبِيْهِ يُسَمّٰى اِسْتِعَارَةً بِاَقْسَامِهَا وَاِنْ كَانَتْ فِيْهِ عَلَاقَةٌ غَيْرُ التَّشْبِيْهِ مِنْ عَلَاقَاتِ الْخَمْسِ وَالْعِشْرِيْنَ مِثْلُ السَّبَبِيَّةِ وَالْمُسَبَّبِيَّةِ

وَالْحَالِ وَالْمَحَلِ وَاللَّازِمِ وَالْمَلْزُوْمِ وَ غَيْرِهَا يُسَمّٰى مَجَازًا مُرْسَلًا وَالْمُصَ" عَبَّرَ عَنْ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ كُلِّهَا بِقَوْلِهٖ صُوْرَةً وَعَنْ عَلَاقَةِ الْاِسْتِعَارَةِ الْمُسَمَّاةِ بِالتَّشْبِيْهِ بِقَوْلِهٖ مَعْنًى فَكَاَنَّهٗ قَالَ وَطَرِيْقُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ الْعَلَاقَةِ بَيْنَ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيْ وَالْمَجَازِيْ بِعَلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ اَوْ بِعَلَاقَةِ الْاِسْتِعَارَةِ اَلْاَوَّلُ هُوَ الصُّوْرِيْ وَالثَّانِيْ هُوَ الْمَعْنَوِيْ وَاَرَادَ بِالصُّوْرِيْ اَنْ تَكُوْنَ صُوْرَةُ الْمَعْنَى الْمَجَازِيْ مُتَّصِلًا بِصُوْرَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيْ بِنَوْعِ مُجَاوَرَةٍ بِاَنْ يَكُوْنَ سَبَبًا لَهٗ اَوْ عِلَّةً اَوْ شَرْطًا اَوْ حَالًا اَوْ عَكْسَهَا وَ بِالْمَعْنَوِيْ اَنْ يَكُوْنَا مُتَشَارِكَيْنِ فِيْ مَعْنًى وَاحِدٍ خَاصٍّ مَشْهُوْرٍ بِهٖ فِي الْعُرْفِ۔

**ترجمه:** بيا مصنف" د تفريعاتو د بيان نه فارغيدو سره د مجاز د علاقو بيان شروع کړو لو وے فرمايئيل چه د استعارے طريقه داده چه د دوه څيزونو تر مينځه اتصال وی۔ صوری وی اوکه معنوی۔ د اصوليينو په اصطلاح کښے استعاره او مجاز مترادف دی۔ او د اهل بيان په نزد استعاره د مجاز قسم ده۔ ولے چه د هغوی په نزد که چرته په مجاز کښے د تشبيه علاقه وی۔ نو هغه به خپل ټول قسمونو سره موسوم کولے شی۔ اوپه يکښے به د تشبيه نه علاوه نورګيشت علاقو مثلاً د سببيت مسببيت، حال او محل، لازم او ملزوم وغيره نه کومه علاقه وی۔ نو دا د مجاز مرسل په نوم سره موسوم کولے شی۔ او مصنف" د مجاز مرسل ټولے علاقے پخپل دے قول صورةً سره تعبير کړے دے۔ کويا چه هغه داوئيل چه د مجاز طريقه داده۔ چه د معنی حقيقی او معنی مجازی تر مينځه دِ علاقه موجود وی۔ برابره خبره ده که د مجاز مرسل د علاقو نه وی يا د استعارے علاقه وی۔ په وړمبے صوری ده او دويم معنوی۔ او د صوری نه مراد داد ے۔ چه د معنیٰ مجازی صورت د معنیٰ حقيقی صورت سره په څه وجه د مجاورت د وجے نه متصل وی په دے طور سره چه معنی مجازی د معنی حقيقی سبب وی۔ يا علت وی يا شرط وی يا حال وی يا دد ے برعکس وی۔ او د معنوی نه مراد داد ے چه دا دواړه معانی يو داسے خاص معنیٰ کښے شريک وی۔ چه په عرف کښے مشبه به سره مشهور وی۔

**تشریح :** شارح فرمائی چہ کله مصنف په قاعده مذکوره (جمع بین الحقیقة والمجاز په عدم جواز) باندے ځلور تفریعات او پدے قاعدے وارد شوی دځلور و اعتراضونو جوابونه بیان کړل نو اوس دلته نه د مجاز د علاقو بیان شروع کوی. نو مصنفؒ فرمائی چه د استعارے طریقه داده چه د دوؤ څیزونو ترمینځه به صورةً اتصال وی یا معنیً اتصال وی. او داهل اصولو په اصطلاح کښے استعاره او مجاز دواړه نه یو څیز مراد دے یعنی د دواړو تعریف یو دے. او داهل بلاغت په نزد استعاره د مجاز یو قسم دے ځکه چه داهل بلاغت په نزد که چرته په مجاز کښے د تشبیه علاقه موجود وی. نو هغه د استعارے د نوم سره موسوم وی. که د استعارے هر قسم وی او که چرته د تشبیه نه علاوه کومه علاقه وی نو هغه به د مجاز مرسل سره موسوم وی.

شارحؒ فرمائی. چه مصنفؒ د مجاز مرسل ټولے علاقے د لفظ صورة سره تعبیر کړے. او د استعارے علاقه تشبیه له ئے لفظ معنیً سره تعبیر کړے گویا مصنفؒ داسے وئیلی دی. چه د مجاز طریقه داده. چه معنی حقیقی او د معنی مجازی ترمینځه د مجاز مرسل پنځویشت علاقو کښے به یوه علاقه موجود وی. یا د استعارے علاقه یعنی علاقه تشبیه به موجود وی. اول ته صوری او ثانی ته معنوی وئیلے شی. صاحب د نور الانوار وائی. چه د صوری نه د مصنف مراد دادے. چه د معنی مجازی صورت د معنی حقیقی صورت سره په څه طریقے سره د مجاورت د وجه نه به متصل وی. پدے اعتبار سره چه معنی مجازی به د معنی حقیقی سبب وی. یا به علت وی. یا شرط یا به حال وی. او د معنوی نه مراد دادے. چه معنی حقیقی او معنی مجازی دواړه به په یو داسے معنی کښے شریک وی. چه په "معنی" مشبه به کښے به د نورو معانیو او اوصافو په مقابله کښے ډیره مشهوره وی.

**فائدے :** عبارت کښے د استعاره باقسامها لفظ راغلے نو د دے وجے نه د استعارے د اقسامو ذکر کول ضروری دی. نو غرض دا دے چه استعاره په ځلور قسمه ده. (۱) استعاره بالکنایه (۲) استعاره تصریحیه —

(۳) استعارۂ تخیلیہ (۴) استعارۂ ترشیحیہ ، استعارۂ بالکنایہ دیتہ وائی چہ دیو شی بل شی سرہ پہ زړہ کښے تشبیہ ورکولو سرہ د مشبہ نہ علاوہ ټول ارکان تشبیہ لرہ ترک کړے شوے وی او استعارۂ تخیلیہ دیتہ وائی چہ د مشبہ بہ متروک کوم لازم مشبہ مذکور د پارہ ثابت کړے شوے وی . ددے دواړو مثال دا دے ۔ انشبت المنیۃ اظفارہا مرګ خپلے پنجے ښخے کړے . پدے مثال کښے مرګ لرہ د درندے سرہ تشبیہ ورکړے شوے دہ ۔ او مشبہ یعنی مرګ نہ علاوہ باقی ټول ارکان تشبیہ (مشبہ بہ) وجہ مشبہ، ادات شبہ) ترک کړے شوے وی . لهٰذا دا بہ استعارۂ بالکنایہ وی ۔ او اظفار (نوکونہ) کوم چہ مشبہ بہ یعنی درندے د پارہ لازم دی ۔ هغے لرہ مشبہ یعنی مرګ د پارہ ثابت کړے شوے دے . لهٰذا دا بہ استعارۂ تخیلیہ وی .

او استعارۂ ترشیحیہ دادہ چہ د مشبہ بہ متروک یو مناسب مشبہ مذکور د پارہ ثابت کړے شوے وی . لکہ "اولئك الذین اشتروا الضلالۃ بالهدی فما ربحت تجارتهم" کښے د منافقینو د استبدال ضلالت بالهدی لرہ د خرڅونکو او اخستونکو د معاملے سرہ تشبیہ ورکړے شوے دہ ۔ او د مشبہ نہ علاوہ ټول ارکانِ تشبیہ ترک کړے شوی دی ۔ مګر ربح او تجارت کوم چہ د مشبہ بہ متروک د مناسباتو نہ دی هغے لرہ مشبہ یعنی د منافقینو استبدال د پارہ ذکر کړے شوے دے .

استعارۂ تصریحیہ دادہ چہ مشبہ بہ ذکر کړے شی ۔ او مراد ترینہ مشبہ شی لکہ رأیت اسدًا یرمی ما ذمرے پہ تیراندازئ کولو سرہ ولیدو ۔ پدے مثال کښے مذکور اګرچہ مشبہ بہ یعنی اسد دے . مګر مشبہ یعنی رجل شجاع مراد دے . او پدے قرینہ لفظ د یرمی دہ ۔ د مجاز مرسل کومے پنځویشت علاقے ذکر شوی دی ۔ د هغے تفصیل دا سے دے ۔ (۱) د سبب اطلاق پہ مسبب باندے یعنی سبب ویلو سرہ مسبب مراد اخستلے شوے وی ۔ لکہ پہ رعینا الغیث کښے غیث (باران) سبب دے . او شینکے او واخہ د هغے مسبب دے ۔ نو پہ مثال کښے سبب یعنی د غیث ذکر شوے دے ۔ مګر مراد مسبب یعنی سبزہ اخستے شوے دہ ۔ ځکہ چہ د څړولو څیز شینکے او واخہ وی نہ باران (۲) د مسبب اطلاق پہ سبب باندے یعنی مسبب ویلو سرہ سبب مراد اخستلے شوے وی ۔ لکہ

امطرت السماء نباتاً تا کښې نباتاً مسبب دے ۔ او باران دده سبب دے نو پدے مثال کښې نبات وئیلو سره باران (مسبب) مراد اخستلے شوے دے ۔ اولکه انی اعصر خمراً کښې خمر مسبب دے او انګور د هغې سبب دے ۔ نو پدے آیت کښې د خمر نه انګور مراد دی ځکه چه انګور نچوړ کولے شی نه خمر (۳) د کل اطلاق په جزء باندے یعنی کل وئیلو سره جزء مراد اخستلے شوے وی۔ لکه آیت کښې یجعلون اصابعهم فی آذانهم کښې اصابع (کل) وئیلو سره انامل (جز) مراد اخستلے شوے دے (۴) د جز اطلاق په کل باندے یعنی جزو ئیلو سره کل مراد اخستلے شوے وی۔ لکه فتحریر رقبة کښې رقبه یعنی څټ کوم چه د غلام یو جزء دے ۔ دے وئیلو سره ټول جزء مراد دے ۔ (۵) د مقید اطلاق په مطلق باندے یعنی د مقید وئیلو سره مطلق مراد اخستلے شوے وی ۔ لکه مشفر کوم چه د اوښ شونډے سره مقید او خاص دے پدے سره مطلق شونډه مراد اخستے شوے ده۔ برابره خبره ده که د هرچا شونډه وی (۶) د مطلق اطلاق په مقید باندے یعنی د مطلق وئیلو سره مقید مراد اخستلے شوے وی۔ لکه په مطلق یوم سره د یوم قیامت ارادة کړے شوے وی۔ (۷) مضاف لره د حذف کولو نه پس مضاف الیه لره په هغه ځائے کښې ایخودل لکه واسئل القریة یعنی واسئل اهل القریة (۸) یو څیز د مایؤل په اعتبار سره موسوم کول یعنی یو څیز په آئنده زمانه کښې که واقع کیږی ۔ هغه په زمانه حال کښې د هغې سره موسوم کړے شی۔ لکه په یو مبی کال کښې داخل شوی طالب علم ته د مایؤل په اعتبار سره مولوی صاحب وئیلے شی ۔ یا د حج درخواست منظوریدو سره چا ته حاجی صاحب او ئیلے شی۔ (۹) چاره د ماکان په اعتبار سره موسوم کول لکه وآتوا الیتامیٰ اموالهم کښې د بالغ کیدو نه د بے پلاره بچو ته یتامیٰ وئیل شوی دی ۔ ځکه چه مال یتامیٰ د هغوئ د بالغ کید و نه پس به هغوئ ته حواله کیږی۔ د بالغ والی نه مخکښې به نه حواله کیږی ۔ حالانکه داد بالغ کیدو نه مخکښې یتیم وو۔ د بالغ کیدو نه پس یتیم پاتے نشو۔ لیکن د بالغ کید و نه پس هم د ماکان په اعتبار سره هغه ته یتیم و ئیلے شوے دے ۔ (۱۰) د محل اطلاق په حال باندے یعنی محل وئیلو سره حال یعنی د اهل مجلس اراده شوے ده ۔ لکه فلیدع نادیه کښې نادیه (مجلس)

یعنی محل وتیلو سرہ حال یعنی د اهل مجلس ارادہ شوے دہ۔ یا لکہ کلاس وتیلو سرہ او بہ مراد اغستلے شی۔ (۱۱) د حال اطلاق پہ محل باندے یعنی د حال وتیلو سرہ محل وا غستے شی۔ لکہ واما الذین ابیضت وجوههم ففی رحمۃ اللہ کینے رحمت نہ جنت مراد دے۔ ځکہ چہ جنت د رحمتِ خداوندی محل دے۔ (۱۲) د شی د آلے اطلاق پہ شی باندے یعنی آلہ شی وتیلو سرہ آلہ مراد وا غستلے شي۔ لکہ واجعل لی لسان صدق فی الآخرین کینے لسان (ژبہ) نہ مراد ذکر دے ولے چہ ژبہ د ذکر آلہ دہ۔ (۱۳) احد الضدین اطلاق پہ آخر باندے لکہ د بصیر (بینا) لفظ د اعمٰی (روند) د پارہ او تیلے شی۔ یا د اعمٰی لفظ بصیر د پارہ اوتیلے شی۔ (۱۴) زیادت لکہ لیس کمثلہ شئ کینے د کاف زیاتیدل د مجاز مرسل علاقہ دہ۔ (۱۵) د نکرہ اطلاق پہ کلام مثبت کینے د عموم د پارہ لکہ علمت نفس یعنی کل نفس۔ (۱۶) مجاورت۔ یعنی د مجاورت د وجے نہ یو شی پہ بل شی باندے اطلاق وکړی لکہ جری المیزاب (پرنالہ) لفظ د" اوبو د پارہ استعمال کړے شوے دے۔ (۱۷) د احد البدلین اطلاق پہ آخر باندے لکہ فلان اکل الدم کینے د دَمُ نہ مراد دیت دے۔ نو پدے مثال کینے د دَمُ لفظ دیت د پارہ استعمال شوے دے۔ حالانکہ دیت د دَمُ بدل دے۔ (۱۸) د شی معرّف اطلاق پہ واحد منکّر باندے لکہ وَلَقَدْ اَمُرُّ علی اللئیم یسبنی (حَمَ پہ داسے کمینہ سړے باندے تیریږم چہ هغہ ماتہ کنځلے کوی) اللئیم معرف دے۔ مگر دلتہ یو غیر معین کمینہ سړے مراد دے۔ (۱۹) حذف یعنی هریو څیز حذف کول مجاز مرسل دے۔ لکہ انما الاعمال بالنیات کینے لفظ ثواب محذوف دے او تقدیری عبارت داسے دے۔ انما ثواب الاعمال بالنیات۔ (۲۰) حذف د مضاف الیہ لکہ وعلم آدم الاسماء کینے د اسماء مضاف الیہ محذوف دے۔ او د اسماء الف لام د مضاف الیہ پہ عوض کینے دے۔ تقدیری عبارت داسے دے۔ وعلّم آدم اسماء المسمیات او لکہ واشتعل رأسی شیبا۔ (۲۱) د ملزوم اطلاق پہ لازم باندے۔ یعنی د ملزوم پہ وتیلو سرہ لازم مراد اغستلے شوے وی۔ لکہ د فرزدق شعر دے۔

ساطلب بعد الدار عنکم لتقربوا وتسکب عینای الدموع لتجمدا

د عربیؔ په شعر کښے د سکب د موؤ یعنې د سترګو نه او ښکے تو یول ملزوم دی. او غم و خفګان د د ے لازم. نو شاعر د سترګو نه او ښکے بهیدل یعنی ملزوم او ئیلو مراد ئے تری ند د نجه و غم و اغستلو. (۲۲) د لازم اطلاق په ملزوم باندے یعنی د لازم و ئیلو سره ملزوم مراد اغستل. لکه د نبځو نه حیدا کیدلو د پاره ازار تړل لازم د ے. او س که څوک دا او وائی چه ما خپل ازار او تړلو نو د د ے نه مراد دادے چه حَر د نبځو نه جُدا شوم نو پد ے کښے لازم یعنی شدّ ازار وئیلو سره ملزوم یعنی د نبځو نه حیدا او سیدل مراد اغستلے شوی دی. (۲۳) د خاص اطلاق په عام باندے یعنی د خاص و ئیلو سره عام مراد اغستلے شوے وی. لکه خذمن اموالهم صدقة کښے خطاب خاص طور باندے رسول اکرم صلی الله علیه وسلّم ته شوے د ے. لیکن مراد عام د ے. یعنی د هر ے زمانے حکامو ته دا خطاب د ے چه زکواة وصول کړی. (۲۴) د عام اطلاق په خاص باندے یعنی د عام و ئیلو سره خاص مراد اغستلے شوی وی. لکه د یو سړی په غلطئ باندے تنبیه کولو د پاره د عمومی خطاب سره دا او ئیلے شی چه نن صبا په خلقو باندے څه شوی دی چه فلانے فلانے غلطیانے کوی. پدے خطاب کښے اګر چه عموم د ے. لیکن مراد تریئه یو مخصوص سړے وی. نو پد ے مثال کښے عام وئیلو سره خاص مراد اغستلے شوے د ے.

د مجاز دا څلیریشت علاقے دی. او یو د استعاره علاقه تشبیه ده. نو ټولو ملاویدو سره پنځویشت شوے. دا خیال د و ساتلے شی. چه دا تعداد د استقراء په ذریعه بیان شوی د ے ګنی پد ے کښے کمی بیشی هم ممکن د ے.

كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشُّجَاعِ اَسَدًا وَالْمَطَرِ سَمَاءً اَنْشُرُ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَاِنَّ الْاَوَّلَ مِثَالٌ لِلْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ اِذِ الرَّجُلُ الشُّجَاعُ وَالْهَيْكَلُ الْمَعْلُوْمُ كِلَاهُمَا مُتَشَارِكَانِ فِي مَعْنًى لَازِمٍ مَشْهُوْرٍ مُخْتَصٍّ بِالْهَيْكَلِ الْمَعْلُوْمِ وَهُوَ الشُّجَاعَةُ اَعْنِي الْجُرْأَةَ فَلَا يُسَمَّى الرَّجُلُ اَسَدًا بِاعْتِبَارِ الْحَيَوَانِيَّةِ لِعَدَمِ الْاِخْتِصَاصِ وَلَا الْاَبْخَرِ لِعَدَمِ الشُّهْرَةِ وَالثَّانِي مِثَالٌ

لِلْاِتِّصَالِ الصُّوْرِیْ فَاِنَّ صُوْرَۃَ الْمَطَرِ یَتَّصِلُ بِصُوْرَۃِ السَّمَاءِ یَعْنِی السَّحَابَ فَاِنَّ الْعُرْفَ یُسَمِّیْ کُلَّ مَا عَلَاكَ وَاَظَلَّكَ سَمَاءً وَالْمَطَرُ یَنْزِلُ مِنَ السَّحَابِ فَیَکُوْنُ مُتَّصِلًا بِهٖ۔

**ترجمہ:** لکہ څرنگہ چہ شجاع لرہ اسد او مطر لرہ سماء سرہ پہ موسوم کیدلو کښے لف ونشر غیر مرتب پہ طور باندے دے ځکہ چہ رومبے مثال د اتصال معنوی دے۔ ځکہ چہ رجل شجاع او شبیہ معلوم دواړہ پہ داسے معنی لازم کښے شریک دی۔ کومے چہ مشہورے دی۔ او د شبیہ معلوم سرہ خاص دی۔ او هغہ معنی شجاعت یعنی دلیری دہ نو رجل لرہ د اسد سرہ د حیوانیت پہ اعتبار بہ نشی موسوم کیدے۔ ځکہ چہ حیوانیت د اسد سرہ خاص ندے۔ او نہ بہ ابخر (گندہ دهن) لرہ اسد ویلے شی۔ ځکہ چہ د اسد گندہ دهنی مشهورہ ندہ۔ او دویم مثال د اتصال صوری دے۔ ځکہ چہ صورت د مطر د صورت د سماء یعنی د وریځے سرہ متصل دے۔ ځکہ چہ عرف کښے د هرے هغہ څیز کوم چہ ستا نہ اوچت او پہ تا باندے سورے کونکے وی د سماء نوم لری۔ او د مطر نزول د وریځے نہ وی۔ ځکہ چہ هغہ د سماء یعنی وریځے سرہ متصل دے۔

**تشریح:** مخکښے وئیل شوی وو۔ چہ مصنفؒ د مجاز مرسل تمام علاقو لرہ د اتصال صوری سرہ تعبیر کړے دے۔ او د تشبیہ علاقے لرہ ئے اتصال معنوی سرہ تعبیر کړے دے۔ پہ دے عبارت کښے لف ونشر غیر مرتب پہ طور باندے دد دے دواړہ مثالونہ ذکر کړی دی۔ رومبے مثال د اتصال معنوی دے۔ حالانکہ پہ متن کښے د دے ذکر پہ بعد کښے شوے دے۔ او رومبے مثال د اتصال معنوی پہ دے طور دے چہ رجل شجاع او شبیہ معلوم (زمرے) پہ یو داسے معنی کښے شریک دی۔ کومہ معنی چہ د شبیہہ معلوم (زمری) سرہ خاص او لازمہ دہ۔ او د دے معنی پہ شبیہ معلوم کښے موجودیدل هم مشهور دی۔ او هغہ معنی د شجاعت و دلیری دہ۔ یعنی د دلیری معنی پہ زمری کښے موجودیدل پہ عوامو او خواصو دواړو کښے مشهورہ دہ۔ نو د دے اشتراک د معنی د وجے نہ رجل شجاع لرہ بطور استعارہ د اسد سرہ موسوم کیدے شی۔ او حیوانیت خود شبیہ معلوم (زمری) سرہ خاص ندے۔ د دے وجے نہ پہ

په حیوانیت کښې د شریکیدو په وجه رجل شجاع لره اسد نشي وئیل کیدے. او ګنده دهن سړے اګرچه په ګنده دهنے کښې د اسد سره شریک دے. لیکن د دے باوجود ګنده دهن سړي لره به د اسد نوم سره موسوم کیدے نشي ځکه چه په ګنده دهنۍ کښې اسد مشهور نه دے. حالانکه د استعارے د پاره ضروري ده چه هغه معنی کومه کښې چه مستعارله (معنی مجازي) او مستعارمنه (معنی حقیقي) دواړه شریک وي. په دے کښے مستعارمنه (معنی حقیقي) مشهور وي. بد ے متن کښے دویم مثال د اتصال صوري دے حالانکه په مخکینی متن کښے د دے ذکر روسبے شوے دے. او دویم مثال دا سے دے د اتصال صوري. چه د مطر (باران) صورت د سماء (وريځ) صورت سره متصل ده. دلته مثال کښے د سماء نه مراد وريځ ځکه اخستے شوے ده. چه په عرف کښے هر یو اوچت او سوري والا څیز ته سماء وئیلے شي. او وريځے هم اوچتے وي. د دے وجے نه دیته هم سماء وئیل شوے دے. لکه الله تعالیٰ فرمائي "او کصیب من السماء" کښے د سماء نه مراد وريځ ده. بهرحال په مثال کښے د سماء نه مراد وريځ ده. او د مطر (باران) نزول خود وريځ نه کیږي. د دے وجے نه د مطر صورة اتصال. د سماء (وريځ) نه شوے دے او هرکله چه د مطر صورة سماء (وريځ) سره اتصال دے نو د دے اتصال صوري د وجے نه مجازاً مطر لره د (سحاب) نوم سره موسوم کړے شوے دے.

ثُمَّ بَيَّنَ اَنَّ هٰذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ كَمَا وُجِدَا فِي الْحِسِّيَّاتِ وَالْمُحَاوَرَاتِ كَذٰلِكَ وُجِدَا فِي الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَقَالَ وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ الْاِتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالتَّعْلِيْلِ نَظِيْرُ الصُّوْرَةِ يَعْنِيْ اَنَّ الْعَلَاقَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِ الْاَوَّلِ سَبَبًا لِلثَّانِيْ اَوْ مُسَبَّبًا عَنْهُ اَوْ كَوْنِ الْاَوَّلِ عِلَّةً لِلثَّانِيْ اَوْ مَعْلُوْلًا لَهٗ نَظِيْرُ الْاِتِّصَالِ الصُّوْرِيِّ مِنَ الْحِسِّيَّاتِ فَاِنَّ الْمُسَبَّبَ يَتَّصِلُ بِالسَّبَبِ وَيُجَاوِرُهٗ صُوْرَةً وَكَذَا الْمَعْلُوْلُ يَتَّصِلُ بِالْعِلَّةِ وَيُجَاوِرُهَا كَالْمِلْكِ يَتَّصِلُ بِالشِّرَاءِ وَمِلْكِ الْمُتْعَةِ يَتَّصِلُ بِمِلْكِ الرَّقَبَةِ.

ترجمہ: بیا مصنف بیان وکړو چه دا دواړه قسمونه څرنګه چه په حسیاتو او محاوراتو کښې موجود وی. هم دارنګے په احکامو شرعیه کښې هم موجود دی. نو فرمائی چه په احکام شرعیه کښې سببیت او د تعلیل په لحاظ سره چه کوم اتصال دے. هغه د اتصال صوری مثال دے. یعنی د دوو څیزونو تر مینځ داسے تعلق کیدل چه رومبے څیز د دویم څیز دپاره سبب وی یا ئے مسبب وی. یا رومبے څیز د بل دپاره علت وی. یا د هغے معلول وی دا د اتصال صوری حسی مثال دے ځکه چه مسبب صورةً د سبب سره متصل او د هغے مجاور وی. او داسے معلول د علت سره متصل وی. او د دے نزدے وی. لکه ملک د شراء سره متصل دے او ملک متعه د ملک رقبہ سره متصل دے.

تشریح: شارح فرمائی چه د اتصال مذکوره دواړه قسمونه یعنی اتصال صوری او اتصال معنوی چه څرنګه په حسیات او محاوراتو کښے موندے شی هم دارنګے په احکامو شرعیه کښے هم موندے شی. ځکه د مجاز بناء په اتصال باندے ده. اتصال که صورةً وی یا معنیً وی او دا اتصال چه څه رنګه په حسیاتو کښے موجود دے. هم دارنګے په احکام شرعیه کښے هم موجود دے. د احکام مشروع نه مراد هغه الفاظ دی. چه په داسے معانیو باندے دلالت کوی چه په هغے باندے داسے فوائد شرعیه مرتب وی کوم چه د شارع په نزد معتبر وی. نو مصنف وفرمائیل چه په احکام شرعیه کښے د سببیت او تعلیل په لحاظ سره چه کوم اتصال دے هغه د اتصال صوری مثال دے. یعنی د دوو څیزونو ترمینځه داسے تعلق او علاقه چه رومبے څیز د دویم څیز دپاره سبب وی. یا رومبے څیز د دویم څیز دپاره مسبب وی. یا داسے تعلق او علاقه وی. چه رومبی څیز د دویم څیز دپاره علت وی. یا رومبے څیز د دویم څیز دپاره معلول وی. نو دا د اتصال صوری حسی مثال دے ځکه چه مسبب صورةً د سبب سره متصل او قریب وی. هم دارنګے معلول هم د علت سره صورةً متصل او قریب وی. او هرکله چه داسے ده نو د سبب او مسبب ترمینځه او د علت او معلول ترمینځه د اتصال صوری موجود یدل ثابت شو. لکه شراء (اغستل) د ملک دپاره علت دے او ملک د شراء سره متصل وی

په دې اعتبار سره چه د شراء تام نه پس فورًا د مشترۍ دپاره ملکِ مبیع ثابتیږي او لکه ملک رقبه د ملک متعه سبب دے. او ملک متعه (مسبب) ملک رقبه (سبب) سره متصل او نزدے دے. په دے اعتبار سره که څرته څوک دیو وینځے د رقبے (ذات) مالک شي. نو هغه به فورًا د هغې د متعے مالک هم شي.

**فائدے:** په شریعت کښے علت د هغه څیز نوم دے. کوم چه د یو مطلوب حکم دپاره وضع کړے شوے وي. نو که څرته حکم متصور نوي نو هلته به علت هم جائز نوي. نو د علت طرف ته د حکم وجود او وجوب دواړه نسبت کیږي. یعنی د علت د وجے نه حکم هم موجودیږي. او هم واجبیږي. او د علت او حکم تر مینځه داسے یو امر هم نشته دے د چا طرفته چه حکم منسوب وي. لکه لفظ د نکاح د افاده د ملکِ متعه دپاره وضع شوے دے. او هم دے لفظ نکاح طرف ته د ملک متعه وجوب او وجود دواړه منسوب دي. یعنی د نکاح د وجے نه د خاوند دپاره ملک متعه موجود او ثابت شوے دے. او په ښځه بانديے د متعه حواله کول واجب شوے دے. او دلته د نکاح او ملک متعه په مینځ کښې داسې چه امر هم نشته دے کوم طرف ته چه ملک متعه لره منسوب کولے شي. بهرحال ثابته شوه چه نکاح د ملکِ متعه علت دے او سبب هغه دے چه د علت په شان جائز نوي بلکه هغه به مفضي الی الحکم وي. او د سبب او حکم تر مینځه یو داسے امر وي. چه د هغې طرف ته حکم منسوب وي. نو د سبب طرفته نه وجود حکم منسوب وي او نه وجوب حکم منسوب وي. لکه شراء د ملک متعه سبب دے. ځکه چه شراء صرف د ملک متعه طرف مفضي دے او د شراء طرف ته د ملک متعه نه وجود منسوب کیږي او نه وجوب منسوب کیږي. بلکه د شراء او ملک متعه تر مینځه چه کوم ملک رقبه دے. د هغې طرفته د ملک متعه وجود او وجوب منسوب کیږي. هم دا وجه ده چه په بعض صورتونو کښے شراء متصور وي. لیکن ملک متعه متصور نوي. مثلاً چا خپله رضاعي خور واغسته نو دلته شراء موجود ده لیکن د مشترۍ دپاره به د ملک متعه حصول نوي. او په بعض صورتونو کښے به شراء هم متصور وي. او د ملک متعه حصول به هم وي. مثلاً چا اجنبیه وینځه واغستله نو دلته د شراء سره به د وینځے ملک متعه به هم مشترۍ دپاره حاصل شي. او دا شان

د سبب وی ۔ نو ثابته شوه ۔ چه شراء د ملک متعہ سبب دے او علت نه دے ۔

وَالْاِتِّصَالُ فِیْ مَعْنَی الْمَشْرُوْعِ کَیْفَ شُرِعَ نَظِیْرُ الْمَعْنٰی اَیِ الْعَلَاقَۃَ فِی الْمَعْنَی الَّذِیْ شُرِعَ الْمَشْرُوْعُ لِاَجْلِہٖ حَالَ کَوْنِہٖ بِاَیَّۃِ کَیْفِیَّۃٍ شُرِعَ نَظِیْرُ الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِیِّ فِی الْمَحْسُوْسَاتِ کَالْاِتِّصَالِ بَیْنَ الْکَفَالَۃِ وَالْحَوَالَۃِ فِیْ کَوْنِہِمَا تَوْثِیْقًا لِلدَّیْنِ وَبَیْنَ الصَّدَقَۃِ وَالْھِبَۃِ فِیْ کَوْنِہِمَا تَمْلِیْکًا بِغَیْرِ عِوَضٍ وَاَمْثَالِہٖ ۔

**ترجمه:** او اتصال په معنی مشروع کښے چه هغه څرنګه مشروع شو ۔ د اتصال معنوی مثال دے ۔ یعنی علاقه په دے معنی کښے چه د چا د پاره حکم مشروع شوے دے ۔ په دے حال کښے چه دا څرنګه مشروع شو ۔ په محسوسا تو کښے دا اتصال معنوی مثال دے ۔ لکه د کفاله او حواله ترمینځه اتصال ۔ د دے دواړو د قرض په مضبوطید و کښے ۔ او د صدقے او هبے ترمینځه اتصال د دے دواړو د تملیک بغیر د عوض کید و کښے او د هغے مثالونه ۔

**تشریح:** مصنف واﺉ چه یو عقد مشروع د بل عقد مشروع سره اتصال په دے معنی کښے چه د کوم وجے نه جائز کړے شوے دے په محسوسا تو کښے د اتصال معنوی مثال دے ۔ یعنی د کومے معنی د وجے نه چه یو حکم جائز شوے دے ۔ که چرته هغه معنی په دویم مشروع کښے هم موجود وی ۔ نو په دے دواړو عقود مشروعه کښے هر یو لره د بل د پاره استعارةً او مجازًا استعمالیدے شی ۔ لکه کفاله او حواله دواړه په دے خبره کښے شریک دی ۔ چه په دے دواړو کښے هر یو د قرض توثیق کوی ۔ یعنی په دواړو کښے هر یو عقد مضبوط دے ۔ نو د دے اتصال معنوی د وجے نه د طرفینو استعاره جائز ده ۔ یعنی د کفالے و تیلو سره حواله مراد اخستل ۔ او د حوالے و تیلو سره کفاله مراد اخستل ۔ استعارةً دواړه جائز دی ۔ د دے وجے نه فقهاء و تیلی دی ۔ چه کفاله په شرط د برأت اصل حواله وی ۔ او حواله په شرط د عدم برأت اصل کفاله وی ۔ یعنی په کفاله کښے اصل (مکفول عنه) د مطالبے نه نه بری کیږی بلکه مکفول له لره چه څرنګه د کفیل نه د مطالبے حق وی ۔ هم داسے

دَ مکفول عنه نه هم د مطالبے حق وی. او په حواله کښے اصل (محیل، مدیون) د مطالبے نه بری کیږی. او محتال لهٔ (قرض خواه) له صرف محتال علیه (ضامن) نه د مطالبے حق کیږی. او د محیل نه د مطالبے حق نه کیږی. نو که چرته په کفاله کښے اصیل یعنی د مکفول عنه د بری کیدو شرط لګولے شوے وی. نو دا به کفاله نوی بلکه استعارةً به حواله شی. او که چرته په حواله کښے اصیل یعنی د محیل د نه بری کیدو شرط لګولے شوے وی. نو دا به حواله نوی بلکه استعارةً به کفاله شی. همدا رنګے صدقه او هبه دواړه پدے خبره کښے شریک دی. چه په دواړو کښے هریو بغیر د عوض نه د مالک جوړیدو ذریعه ده. نو د دے اشتراک و اتصال د وجے نه لفظ د صدقے د هبے دپاره او لفظ د هبے د صدقے دپاره استعارةً استعمال کیدے شی. نو که چرته یو فقیرته د صدقے ورکولو دپاره دا اوئیلے شی. چه ما دا څیز هغه ته هبه کړو. نو دا به صدقه وی. یعنی لفظ د هبے به د صدقے دپاره مستعار وی. او هغه ورکونکی ته به خپل ورکړی شوی څیز واپس اغستلو حق نوی. ځکه چه د صدقے واپس اغستل ناجائز وی. او که چرته یو مالدار له د هبه ورکولو دپاره او ئیل. چه ما دا څیز هغه ته صدقه کړے دے. نو دا به هبه وی. یعنی لفظ د صدقے به د هبے دپاره مستعار وی. او دے ورکونکی له به د خپل ورکړے شوی څیز واپس اغستلو حق وی. ځکه چه په هبه کښے رجوع جائز ده یعنی واهب خپل شے موهوب د موهوب لهٔ نه واپس اخستے شی.

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ تَرَكَ الْمُصَنِّفُ تَفْصِيْلَ الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَ ذَكَرَ بَعْضَ اَنْوَاعِ الْاِتِّصَالِ الصُّوَرِيِّ لِيَبْتَنِيَ عَلَيْهِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ فَقَالَ وَالْاَوَّلُ عَلٰى نَوْعَيْنِ اَيِ الْاِتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالتَّعْلِيْلِ يَتَنَوَّعُ عَلٰى نَوْعَيْنِ لِاَنَّ السَّبَبِيَّةَ نَوْعٌ آخَرُ وَالتَّعْلِيْلُ نَوْعٌ آخَرُ وَلَمَّا كَانَ عَلَاقَةُ التَّعْلِيْلِ اَشْرَفَ مِنَ السَّبَبِيَّةِ قَدَّمَهَا حَيْثُ قَالَ اَحَدُهُمَا اِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَاَنَّهٗ يُوْجِبُ الْاِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ فَيَجُوْزُ اَنْ تُذْكَرَ الْعِلَّةُ وَيُرَادَ الْحُكْمُ وَاَنْ يُذْكَرَ الْحُكْمُ وَ تُرَادَ الْعِلَّةُ لِاَنَّ الْحُكْمَ يَحْتَاجُ اِلَى الْعِلَّةِ مِنْ حَيْثُ الثُّبُوْتِ وَالْعِلَّةَ مُحْتَاجَةٌ اِلَى الْحُكْمِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ اِذْ لَمْ تُشْرَعِ الْعِلَّةُ اِلَّا

لِلْحُكْمِ فَجَاءَ الْاِفْتِقَارُ مِنَ الطَّرَفَيْنِ وَالْاَصْلُ فِي الْاِسْتِعَارَةِ اَنْ يُذْكَرَ الْمُفْتَقِرُ اِلَيْهِ وَيُرَادَ الْمُفْتَقِرُ فَتَصِحُّ الْاِسْتِعَارَةُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ۔

ترجمہ: بیا دینہ پس مصنفؒ د اتصال معنوی تفصیل ترک کړے دے او د اتصال صوری بعض قسمونہ ئے ذکر کړی دی۔ د پارہ د دے چہ پہ دی باندی د علت او د سبب پہ مابین کښی فرق بناء شی دے وجہ نہ فرمائی۔ او اول پہ دوہ قسمونو باندے مشتمل دے۔ یعنی د سببیت او تعلیل پہ لحاظ سرہ اتصال پہ دوہ قسمونو باندے منقسم دے۔ دی وجہ نہ چہ سببیت جدا قسم دے او تعلیل جدا قسم دے۔ او د تعلیل علاقہ چونکہ د سببیت د علاقی نہ افضلہ دہ۔ دی وجہ نہ ئے دا مقدم کړی دہ۔ دی وجہ نہ فرمائی چہ پہ دی کښے یو اتصال د حکم سرہ د علت دے کہ د ملک د شراء سرہ متصل کیدل، او دا اتصال د طرفینو نہ استعارہ لرہ ثابتوی پس دا جائز دہ چہ علت ذکر شی او مراد ترینہ حکم وی۔ او حکم ذکر شی او مراد ترینہ علت وی ځکہ چہ د ثبوت پہ لحاظ سرہ حکم د علت محتاج وی او د مشروع کیدلو پہ لحاظ سرہ علت د حکم محتاج وی۔ علت د حکم دپارہ مشروع وی۔ پس دواړو طرفونو تہ محتاج کیدل لازم شول، او اصل پہ استعارہ کښے دادہ چہ محتاج الیہ ذکر شی او محتاج ترینہ مراد شی۔ پس استعارہ بہ د دواړو طرفونہ صحیح وی۔

تشریح: مصنفؒ وړاندے د اتصال دوہ قسمونہ بیان کړی دی اتصال صوری او معنوی۔ لیکن مصنفؒ د اتصال معنوی تفصیل خو بالکلیہ ترک کړے دے۔ البتہ د اتصال صوری بعض اقسام ئے ذکر کړی دی۔ او د دی وجہ دادہ چہ فاضل مصنفؒ د علت او د سبب پہ مابین کښے فرق بیانول غواړی۔ او دا فرق د اتصال صوری پہ بعضے قسمونو باندے دے۔ دی وجے نہ ئے د اتصال صوری بعض اقسام ذکر کړل چہ پہ دے باندے د علت او د سبب پہ مابین کښے د فرق او امتیاز بنیاد

قائم شی۔ دی وجے نہ مصنفؒ وفرمائیل چہ د معنی حقیقی او مجازی. پہ مابین کښے کوم اتصال صوری شرعی د سببیّت او تعلیل پہ لحاظ سرہ راځی د هغے دوه قسمونہ دی۔ اودوه قسمہ پہ دی وجہ دی۔ چہ مسببّیت یو جُدا قسم دے۔ او تعلیل یو جُدا قسم دے۔ او پہ دے دواړو کښے چونکہ د تعلیل علاقہ د مسبّبیت علاقہ نہ اشرفہ دہ۔ دی وجے نہ ئے داوړاندی ذکر کړہ۔ او د مسبّبیت علاقہ ئے روستو ذکر کړہ۔ او د تعلیل علاقہ ځکہ اشرفہ دہ چہ حکم د علت طرف تہ وجوداً وعدماً دواړہ منسوب کیږی۔ یعنی چہ علت موجود وی حکم بہ موجود وی۔ او چہ علت موجود نہ وی حکم بہ موجود نہ وی۔ ددی پہ خلاف سبب واخلہ چہ حکم د سبب پہ طرف باندے نہ وجوداً منسوب کیږی او نہ عدماً بهرحال ددی شرافت د وجے نہ ئے علت لاړہ وړاندی ذکر کړلو۔ دی وجے نہ مصنفؒ اوفرمائیل چہ پہ مذکورہ دوه قسمونو کښے یو قسم دا دے چہ حکم د علت سرہ متصل وی لکہ ملک د شراء سرہ متصل وی۔ او ملک د شراء حکم دے ځکہ حکم هغہ اثر تہ وئیلے کیږی چہ پہ یو څیز باندی مرتب وی او علت هغہ وی چہ حکم پرے مرتب وی۔ پس شراء علت دے ځکہ شراء دی د پارہ وضع شوے دہ۔ چہ دی باندی د ملک ترتّب وشی۔ بهرحال د ملک د شراء سرہ متصل کیدل د حکم د علت سرہ متصل کیدل دی۔ فاضل مصنفؒ اوفرمائیل چہ پہ دی قسم کښے استعارہ د طرفینو نہ جائز دہ یعنی دا هم جائز دہ چہ علت ذکر شی حکم ترینہ مراد شی او دا هم جائز دہ چہ حکم ذکر شی او علت ترینہ مراد شی۔ ځکہ پہ استعارې کښے قاعدہ دادہ چہ محتاج الیہ ذکر کړے شی۔ او محتاج ترینہ مراد کړے شی۔ او دلتہ کښے پہ حکم او علت کښے هر یو محتاج الیہ دے او هم محتاج دے او هر کلہ چہ دواړہ هم محتاج دی او هم محتاج الیہ نو جائز دہ۔ چہ د یو پہ ذکر کولو سرہ بل مراد کړے شی۔ او پہ دی دواړو کښے هر یو محتاج الیہ او محتاج دا سے دے۔ چہ حکم پہ خپل وجود کښے او ثبوت کښے د علت محتاج دے۔ یعنی حکم بغیر د علت نہ نشی موجود یدے۔ ځکہ حکم اثر د علت دے۔ او اثر پہ خپل وجود کښے

د موثر محتاج وی۔ پس ثابتہ شوه چه حکم په خپل ثبوت او وجود کښے د علّت محتاج دے۔ او هر کله چه حکم په خپل وجود کښے علّت ته محتاج دے۔ نو حکم محتاج او علت محتاج الیه شو۔ او علت په مشروع والی کښے د حکم محتاج دے ځکه علّت بالذات مشروع او مطلوب نه وی بلکه علّت دی وجے نه مشروع وی چه ددی په ذریعه باندے حکم ثابت کرے شی۔ دی وجے نه په کوم ځائے کښے چه د حکم ثابتول ممکن نه وی هلته کښے علّت لغوه او بے کاره کیږی مثلاً چا آزاد سړی لره واغستلو نو دا شراء لغوه ده۔ ځکه دلته کښے حکم یعنی په آزادی باندی ملک نه ثابتیږی۔ بهر حال دا خبره معلومه شوه چه علت په مشروع والی خپل کښے د حکم محتاج دے۔ او هر کله چه علّت حکم ته محتاج دے نو علّت محتاج او حکم محتاج الیه شو۔ حاصل دا چه علّت او حکم دواړه محتاج هم دی او محتاج الیه هم۔ او د قاعدے مطابق چونکه محتاج الیه ویئلے کیږی او محتاج مراد کولے شی۔ دی وجے نه په د یکښے د هریو په ذکر کولو سره د بل اراده کول جائز دی او په دی قسم کښے د دواړو طرفو نه استعاره کول جائز دی۔

حَتّٰی اِذَا قَالَ اِنِ اشْتَرَیْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَ نَوٰی بِهِ الْمِلْكَ اَوْ قَالَ اِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَ نَوٰی بِهِ الشِّرَاءَ یُصَدَّقُ فِیْهِمَا دِیَانَةً تَفْرِیْعٌ لِاِسْتِعَارَةِ الْعِلَّةِ لِلْحُکْمِ وَعَکْسِهٖ فَاِنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةٌ وَالْمِلْكُ مَعْلُوْلٌ وَ الْاَصْلُ فِی الشِّرَاءِ اَنْ لَا یُشْتَرَطَ اِجْتِمَاعُ الْکُلِّ فِی الْمِلْكِ وَالْاَصْلُ فِی الْمِلْكِ اَنْ یُشْتَرَطَ الْاِجْتِمَاعُ عُرْفًا فَاِنِ اشْتَرٰی نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهٗ ثُمَّ اشْتَرَی النِّصْفَ الْاٰخَرَ یُعْتَقُ هٰذَا النِّصْفُ فِیْ صُوْرَةِ الشِّرَاءِ لَا فِیْ صُوْرَةِ الْمِلْكِ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَی الْحَقِیْقِیِّ فَاِنْ قَالَ اَرَدْتُ بِاَحَدِهِمَا الْاٰخَرَ یُصَدَّقُ فِی الصُّوْرَتَیْنِ دِیَانَةً لِصِحَّةِ الْاِسْتِعَارَةِ فَیُعْتَقُ نِصْفُ الْعَبْدِ الْبَاقِیْ فِیْ صُوْرَةِ مَا نَوَی الشِّرَاءَ بِالْمِلْكِ وَلَمْ یُعْتَقْ فِیْ صُوْرَةِ مَا نَوَی الْمِلْكَ بِالشِّرَاءِ وَلٰکِنَّ الْقَاضِیَ لَا یُصَدِّقُهٗ فِیْ هٰذَا الْاَخِیْرِ لِاَنَّهٗ نَوٰی تَخْفِیْفًا عَلَیْهِ فَیَصِیْرُ مُتَّهَمًا فِیْ هٰذِهِ النِّیَّةِ هٰکَذَا قَالُوْا وَاعْتُرِضَ عَلَیْهِ بِاَنَّ فِی الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰی اَیْضًا تَخْفِیْفًا عَلَیْهِ لِاَنَّ الْمِلْكَ کَانَ اَعَمَّ مِنْ اَنْ یَّکُوْنَ بِالشِّرَاءِ اَوْ بِالْهِبَةِ اَوْ بِالْوَصِیَّةِ اَوْ بِالْاِرْثِ

وَالشِّرَاءُ يَخْتَصُّ بِسَبَبٍ مُعَيَّنٍ مِّنْهَا فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَا يُصَدَّقَ قَضَاءً فِي الْاَوَّلِ اَيْضًا وَلٰكِنْ هٰذَا لَا يَرِدُ عَلَى الْمُصَنِّفِ لِاَنَّهٗ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِذِكْرِ الْقَضَاءِ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا قَالَ عَبْدًا مُنَكَّرًا اَمَّا اِذَا قِيْلَ هٰذَا الْعَبْدُ فَالْمِلْكُ وَالشِّرَاءُ سَوَاءٌ فِيْ اَنَّهٗ لَا يُشْتَرَطُ الْاِجْتِمَاعُ فِيْهِ لِاَنَّ التَّفَرُّقَ وَالْاِجْتِمَاعَ وَصْفٌ وَالْوَصْفُ فِي الْحَاضِرِ لَغْوٌ وَفِي الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ ـ

**ترجمه** ؛ تردی چه کله څوک "ان اشتريت عبدا فهو حرٌ" ووائی او دے نه ملک مراد کړی ـ او یا "ملکت عبدا فهو حرٌ" ووائی او دد ینه د شراء نیت وکړی ـ نو په دی دواړو صورتونو کښے به دیانةً دده تصدیق کولے شی ـ داد علت دا ستعارے د حکم د پاره او د هغے برعکس د پاره تفریع ده ـ ځکه شراء علت او ملک ئے معلول دے او په شراء کښے اصل دا دے چه په ملک کښی د کل اجتماع شرط نه ده ـ او ملک کښے اصل دا دے چه عرفًا د کل اجتماع شرط ده ـ پس که چرته نیم غلام ئے واغستلو او دده لره ئے حرج کړلو بیا ئے دویم نیم غلام واغستلو نو د شراء په صورت کښے به دا غلام نیم آزاد شی ـ او د معنیٰ حقیقی په اعتبار سره به د ملک په صورت کښے نه آزادیږی ـ پس که چرته دے وائی چه ما په دی دواړو کښے په یو سره د بل اراده کړی ده ـ نو په دواړو صورتونو کښے به دیانةً دده تصدیق کولے شی ـ ځکه استعاره کول صحیح دی ـ پس د غلام نیم باقی خو به په هغه صورت کښے ازاد شی په کوم صورت کښے چه ئے په ملک سره د شراء نیت کړے وی ـ او په هغه صورت کښے نه ازادیږی ـ چه په کوم کښے په شراء سره د ملک نیت کړے وی ـ لیکن قاضی به په آخری صورت کښے د دی قائل تصدیق نه کوی ځکه دده په خپل ذات باندی د تخفیف اراده کړی ده ـ لهٰذا دے به په دی اراده کښے تهمتی شی ـ علماوٴ هم دا سے ویلی دی ـ په مذکوره قول باندی دا اعتراض کړے شوے دے چه په اول صورت کښے هم په ده باندی د تخفیف الزام عائدیږی ـ ځکه ملک عام دے برابره ده که د شراء په ذریعه وی او که د هبے په ذریعه وی او که د وصیت په ذریعه وی او که د میراث په ذریعه وی ـ او شراء د دی د یو معین سبب سره مخصوص ده ـ لهٰذا مناسبه ده چه په اول صورت کښے

هم قضاءً تصدیق ونہ کړے شی ۔ لیکن دا اعتراض پہ مصنف باندے نہ وارد یږی. حکہ چہ مصنفؒ دقضاءً ذکر د سرہ چیړلے نہ دے ۔ او دا قول پہ ھغہ وخت کښے دی چہ کلہ عبدًا نکرہ واقع ۔ او کلہ چہ ھذا العبد واقع نو ملک شراء دواړہ بہ دی خبرہ کښے برابر دی چہ پہ دی کښے اجتماع شرط نہ دہ ، حکہ تفرق او اجتماع اوصاف دی او وصف پہ حاضر کښے لغوہ دے او پہ غائب کښے معتبر دے ۔

تشریح ؛ مصنف اوفرمائیل چہ د اتصال اول قسم دا دے چہ حکم د علت سرہ متصل وی ۔ لکہ ملک چہ د شراء سرہ متصل دے۔ او پہ دی قسم کښے استعارہ د طرفینو نہ جائز دہ ۔ پہ دے کښے تقریر کولو سرہ تہ وفرمائیل چہ کہ چرتہ چا اُن اشتریت عبدًا فھو حرٌ ، ووئیل او دُ انہ ملکت عبدًا فھو حرٌ ارادہ ئے اوکړلہ یا انٌ ملکت عبدًا فھو حرٌ "ئے ووئیل او د "ان اشتریت عبدًا فھو حرٌ" ارادہ ئے وکړلہ نو پہ دی دواړو صورتونو کښے بہ دیانۃً د قائل تصدیق کولے شی البتہ پہ اول صورۃ کښے بہ د قائل تصدیق نہ شی کولے ۔ او پہ دویم صورت کښے بہ قضاً ھم تصدیق کولے شی۔ حاصل دا چہ پہ ملک سرہ د شراء پہ ارادہ کولو بہ دیانۃً او قضاءً دواړہ تصدیق کولے شی ۔ او د شراء نہ ملک ارادہ کولو سرہ بہ دیانۃً خو تصدیق کولے شی قضاءً بہ نشی کولے ۔ حکہ چہ شراء علت دے او ملک معلول دے۔ او پہ شراء کښے اصل دادہ چہ د شراء پہ صورت کښے د مشتریٰ ( بصیغہ اسم مفعول) تمام اجزاء پہ یو وخت کښے د مشتری (اسم فاعل) پہ ملک کښے جمع کیدل شرط نہ دی ۔ لھذا کہ چا یو څیز لرہ متفرق طور باندے لږ لږ واخستلو یعنی جزئے واغستلو ھغہ ئے خرڅ کړ بیاتے بل واغستلو ھغہ ئے خرڅ کړو بیائے دویم جز واغستلو نو دا بہ وئیلے کیږی چہ دا سړے د دے څیز مشتری یعنی اغستونکے دے او دہ دے څیز لرہ اغستے دے ۔ او پہ ملک کښے د دننہ دا خبرہ دہ چہ عرفًا د شیٔ تمام اجزاء پہ ملک کښے د دننہ کیدل شرط دے ۔ لھذا کہ یو شخص د یو څیز یو جز واغستلو او ھغہ ئے خرڅ کړلو بیائے بل واغستلو او ھغہ ئے خرڅ کړلو بیائے دویم جز اخستلو سرہ خرڅ کړلو نو دا بہ نشی وئیلے کیدے چہ دا شخص د دے څیز مالک دے ۔

ددی ضابطے لاندے کہ چرتہ چا "ان اشتریت عبدًا فھو حرٌ" ووئیل او بیائے دیو غلام نیمہ حصّہ واغستلہ او ھغہ ئے حرخ کرلو بیائے دویم نیمہ واغستلو نو دادویم نیم بہ ازاد وسیږی ځکہ د غلام د ازادیدلو شرط موجود شوے چہ ھغہ اغستل دی۔ اگرچہ متفرق طریقے سرہ دا اغستل موجود شوی دی۔ پس چہ کلہ دا شرط موجود شی نو د غلام ھغہ حصہ بہ ازادیږی۔ چہ کومہ د شرط د تحقق پہ وخت کښے دده پہ ملک کښے دہ۔ او کومہ حصہ چہ د وړاندی نہ د حرخیدلو پہ وجہ د دۀ د ملک نہ وتلی دہ ھغہ بہ نہ ازادیږی ځکہ صاحب شریعت نبی صلی اللّٰہ علیہ وسلّم فرمائیلی دی۔ " لاعتق فیما لا یملکہ ابن آدم " او کہ چرتہ "ان ملکت عبدًا فھو حرٌ" ئے ووئیل او بیائے دیو غلام نیمہ حصّہ اغستلو سرہ حرخہ کړہ او بیائے بلہ نیمہ واغستلہ نو دویمہ نیمہ حصّہ بہ نہ ازادیږی ځکہ د آزادیدلو شرط دا دے چہ متکلم د غلام مالکؔ وی او پہ ملک کښے د ننہ اصل دا دے چہ مملوکؔ شیٔ تمام اجزاء بہ د ملک د ننہ جمع وی۔ او دا شرط یعنی د غلام تمام اجزاء پہ ملک کښے جمع کیدل نہ دے موجود شوے لھٰذا ھر کلہ چہ دا شرط نہ دے موجود شوے نو غلام بہ ھم نہ ازادیږی۔ پس کہ چرتہ د ملک پہ وئیلو سرہ ئے شراء ارادہ کړی وی یا شراء وئیلو سرہ ئے د ملک ارادہ کړی وی۔ نو دواړو صورتونو کښے بہ دیانتہً د قائل تصدیق کولے شی۔ ځکہ استعارہ دواړو طرفونو نہ جائز دہ۔ پس ھر کلہ چہ ئے پہ ان ملکت عبدًا سرہ دان اشتریت ارادہ وکړہ نو د شرط د تحقق پہ وجہ بہ د غلام باقی نیمہ حصہ ازادہ شی۔ او کلہ چہ ئے ان اشتریت سرہ ان ملکت ارادہ وکړلہ نو د شرط د نہ تحقق والی پہ وجہ بہ د غلام باقی نیمہ حصہ نہ ازادیږی۔

شارح د نور الانوار ملاجیونؒ فرمائی چہ پہ دی دویم صورت کښے یعنی کلہ چہ ان اشتریت سرہ دان ملکت ارادہ وکړی نو قاضی بہ د دوئی تصدیق نہ کوی۔ یعنی کہ غلام د قاضی پہ عدالت کښے دا مقدمہ وړاندی کړلہ چہ دی سړی ان اشتریت عبدًا فھو حرٌ وئیلے وو او دینہ پس دۀ ځما نیمہ حصہ واغستلہ او ھغہ ئے حرخہ کړلہ بیا ئے دویمہ

نیمه واغستله نو د شرط د موجود والی په وجه باندی ځکه دویمه نیمه ازادیدل پکار دی او دا سرے وائی چه ما په ان اشتریت سره د ان ملکت اراده کړی وه. او دان ملکت په صورت کښے ځکه هیڅ حصه نه ازادیږی. لهٰذا تاسو فیصله وکړی. پس قاضی به د متکلم پدے خبره کښے تصدیق نه کوی چه ما به شراء وتیلو سره د ملک اراده کړی وه. بلکه قاضی به دان اشتریت په بنیاد باندی د غلام ددویمے نیمے حصے دازادئ فیصله کوی. ځکه دی متکلم په خپل ځان باندی د تخفیف (سپک والی) نیت کړے دے. یعنی په خپلو مفادو کښے نیت کړے دے. ځکه پدی صورت کښے خو د غلام هیڅ حصه نه ازادیږی. او د عدمِ نیت په صورت کښے د غلام دویمه نیمه ازادیږی. پس په شراء سره د ملک نیت کول سراسر د متکلم په مفاد کښے دی. او د غلام په نقصان کښے دی. او کله چه داد متکلم په مفادو کښے دی. نو په دی صورت کښے په ده باندی د کذب تهمت راتلے شی. او کله چه په ده باندی د کذب تهمت راتلے شی نو قاضی به په دی نیت کښے دده تصدیق نه کوی. په دی صورت کښے د قاضی تصدیق نه کول دی وجے نه ندی چه استعاره صحیح نده استعاره خو صحیح ده لهٰذا د کذب د تهمت د وجے نه به تصدیق نه شی کولے. د دی دلیل سره دا هم واضحه شوه که متکلم ملک وتیلو سره شراء اراده کړی نو قاضی به د متکلم تصدیق کوی. ځکه چه په دی صورت کښے متکلم په خپل ځان باندی د تخفیف نیت نه دے کړے بلکه د تغلیظ نیت ئے کړے دے ځکه ملک ویلو او شراء اراده کولو سره د غلام نیمه حصه ازادیږی او په دی کښے د متکلم نقصان دے او شراء وتیل او ملک اراده کولو سره د غلام هیڅ حصه نه ازادیږی. او په دی کښے د متکلم سراسر فائده ده. بهرحال هر کله چه متکلم په خپل دی نیت کښی متهم نه دے. نو په دی صورت کښے به قاضی دده تصدیق کوی. او په ان ملکت به د ان اشتریت حکم جاری کوی.

صاحب د نور الانوار فرمائی چه د علماؤ تحقیق هم داد ے البته بعض حضراتو اعتراض کړے دے. چه په اول صورت کښے یعنی ان ملکت ویلو سره د شراء اراده کولو کښے هم متکلم په خپل ځان د تخفیف نیت کړے دے. یعنی په دے کښے هم د متکلم

مفاد شته هغه دا چه ملک عام دے۔ شراء، هبه، وصیت، میراث تمام طریقو سره ملک متحقق کیدے شی۔ یعنی دان ملکت په صورت کښے به د متکلم مالک کیدل به هغه وخت کښے هم متحقق کید ے شی۔ چه کله متکلم غلام لره اغستے وی او هغه وخت کښې هم چه متکلم ته چا دا غلام کړے وی۔ او هغه وخت هم چه د متکلم د پاره چا دی غلام وصیت کړے وی۔ او هغه وخت هم چه ده ته میراث کښے ملاؤ شوے وی او شراء په دی اسبابو کښے د خاص سره مخصوص ده۔ یعنی متکلم که چرته ان ملکت وئیلو سره د شراء نیت نه وے کړے نو هبه وغیره تمام صورتو نو کښے غلام ازاد یدلو۔ او په دے صورت کښے د غلام فائده او د متکلم نقصان ښکاره دے۔ او کله چه متکلم په ان ملکت سره د شراء نیت وکړلو نو صرف د شراء په صورت کښے به غلام ازادیږی۔ او باقی صورتو کښے به نه ازادیږی۔ او په دی کښے سراسر د متکلم فائده ده۔ او کله چه په دی کښے د متکلم فائده ده۔ نو د متکلم به په خپل دی نیت کښے متهم وی۔ او کله چه متکلم په دی نیت کښے متهم دے نو قضاءً د ده د دی نیت اعتبار ندے پکار حالانکه تا سو قضاءً د ده د دی نیت اعتبار کوئ صاحب د نورالانوار فرمائی چه په صاحب منار باندی دا اعتراض نه واردیږی۔ ځکه صاحب منار په دواړو صورتو نو کښے دیانةً د تصدیق کولو ذکر خو کړے دے۔ لیکن قضاءً د تصدیق کولو ذکرئے ندے کړے۔ پس کله چه مصنف دی لره د سره ذکر کړے نه دے۔ نو مصنف باندے بیا اعتراض وارد ول هم ندی پکار۔ هان صاحب منتخب الحسامی کوم چه دی لره ذکر کړے دے که چرته ان ملکت سره دان اشتریت نیت وکړے شی نو قضاءً به تصدیق کولے شی هغه باندی دا اعتراض واردیږی۔ مگر د هغه د طرف نه به جواب دا وی چه د شرع په احکامو د عمومی او غالب څیزونو اعتبار کولے شی۔ او د ملک عمومی او اغلب سبب شراء ده۔ او کله چه شراء د ملک د نورو اسبابو په نسبت سره اعم او اغلب سبب دے نو متکلم به په ملک سره د شراء اراده کولو په صورت کښے نه متهم کیږی او کله چه دے متهم نه دے نو قضاءً به د ده تصدیق هم کولے شی۔

شارح وفرمائیل چه سابقه تفصیل په هغه وخت کښے دے چه کله

ئے عبدًا نکرہ ذکر کړی وی اوان ملکت عبدًا اوان اشتریت عبدًا ئے و ئیلے وی او کہ چرتہ معرفہ ئے و یلے وی مثلاً ان ملکت ھذا العبد اوان اشتریت ھذا العبد نو دا جتماع پہ شرط نہ کیدلو کښے بہ ملک او شراء دواړہ برابر وی۔ یعنی ان ملکت ھذا العبد اوان اشتریت ھذا العبد دواړہ وصورتو نو کښے د غلام تمام اجزاء پہ ملک کښے د ننہ جمع کیدل شرط نہ دی۔ لهٰذا داغلام بہ پہ دواړہ وصورتو نو کښے ازادیږی او وجہ د دی دادہ چہ تفرق او اجتماع اوصاف دی۔ او اوصاف پہ غائب کښے خو معتبر دی خو لیکن پہ حاضر او پہ موجود کښے معتبر نہ وی او عبدًا نکرہ چونکہ غائب دہ، دی وجے نہ پہ دی کښے بہ تفرق او اجتماع معتبر وی او ھذا العبد معرفہ چونکہ حاضر او موجود دے دی وجے نہ پہ دی کښی بہ د دی اوصافو اعتبار نہ وی او بهر صورت بہ د غلام نصف ثانی ازادیږی۔

**فائدے:** د دیانۃً د تصدیق مطلب دادے چہ د اللّٰه او دۀ پہ مابین کښے د دۀ قول معتبر وی یعنی کلہ چہ متکلم د مفتی نہ د مذکورہ واقعہ بارہ کښے تپوس وکړی نو مفتی بہ د دۀ د نیت مطابق فیصلہ صادرہ کړی او د قضاءً تصدیق مطلب دادے چہ کلہ د قاضی پہ عدالت کښے مقدمہ وړاندی کړے شی نو قاضی بہ د دۀ د نیت مطابق فیصلہ وکړی۔ او د قضاءً تصدیق نہ کولو مطلب دادے چہ قاضی بہ د دۀ د نیت مطابق فیصلہ نہ کوی۔

وَالثَّانِیْ اِتِّصَالُ الْمُسَبَّبِ بِالسَّبَبِ اَلْمُرَادُ بِالسَّبَبِ مَا لَا یَکُوْنُ عِلَّۃً اُضِیْفَ اِلَیْهَا الْحُکْمُ وَفِی الْاِصْطِلَاحِ مَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا اِلَی الْحُکْمِ وَلَا یُضَافُ اِلَیْهِ وُجُوْبٌ وَّلَا وُجُوْدٌ وَلَا تُعْقَلُ فِیْهِ مَعَانِی الْعِلَلِ لٰکِنْ یَتَخَلَّلُ بَیْنَهٗ وَبَیْنَ الْحُکْمِ عِلَّۃٌ یُضَافُ اِلَیْهَا کَمَا سَیَاْتِیْ۔

**ترجمہ:** او دویم قسم د مسبب د سبب سرہ متصل کیدل دی د سبب نہ مراد ھغہ څیز دے چہ کوم داسے علت نہ وی دکوم طرف تہ چہ حکم مضاف وی او پہ اصطلاح کښے سبب ھغہ دے کوم چہ د حکم طرف تہ تللو لارہ وی دی۔

دُطرف ته وجوب منسوب وی اونۀ وجود منسوب وی. او نه په دی کښے د علتونو معانی پیدا ندل کیږی. او د دی او د حکم په مینځ کښے داسے علت وی د کوم طرف ته چه حکم منسوب وی لکه چه نزدی به راشی.

**تشریح:** د اتصال صوری شرعی دویم قسم دادے چه سبب د سبب سره متصل وی. شارحؒ وفرمائیل چه د سبب نه مراد هغه څیز دے کوم چه علت نه وی یعنی ده طرف ته حکم بلاواسطه مضاف او منسوب نه وی او د احوال فقه په اصطلاح کښے سبب هغه څیز دے کوم چه د حکم طرف ته تللو لاره وی یعنی سبب د هغه لارې لوم دے کوم چه د حکم طرف ته ځی. او نه ورته د حکم وجوب منسوب کیږی او نه ورته وجود منسوب کیږی. او نه په کښے د علتونو معانی پیږندلے شی. البته د دی حکم او د دی لارې په مابین کښے یو داسے علت موجود وی کوم طرف ته چه حکم مضاف کیږی. شارحؒ د وجوب قید لکولو سره د علت نه احتراز کړے دے ځکه د شرط طرف ته د حکم وجود منسوب کیږی. او پاتے شو سبب نو دی طرف ته د حکم وجوب منسوب کیږی او نه وجود منسوب کیږی.

كَاِتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ فَاِنَّهٗ اِذَا قَالَ لِاَمَتِهٖ اَنْتِ حُرَّةٌ يَزُوْلُ بِهٖ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَاسِطَةِ زَوَالِهٖ يَزُوْلُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ فَلَا يَحِلُّ الْوَطْىُ بَعْدَهٗ اِلَّا بِالنِّكَاحِ وَهٰكَذَا اِتِّصَالُ ثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِثُبُوْتِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ اِشْتَرَيْتُ هٰذِهِ الْاَمَةَ فَيَثْبُتُ بِهٖ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَاسِطَةِ ثُبُوْتِهٖ يَثْبُتُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ.

**ترجمه:** لکه د ملک متعه د زوال د ملک رقبه د زوال سره متصل کیدل ځکه چه ځا خپلے وینځے ته انت حرة ووئیل نو دی سره ملک رقبه زائل کیږی. او د ملک رقبه د زوال په واسطه سره ملک متعه زائل کیږی. پس دی نه پس بغیر د نکاح نه وطی نه حلا لیږی د غه شان د ملک متعه د ثبوت د ملک رقبه

د ثبوت سره متصل کیدل دی.
پدې طور چه څوک وائي، اشتریت هذه الامة نو دی سره د ملک رقبه ثبوت راځي. او د دې ثبوت په واسطه سره د ملک متعه ثبوت راځي.

**تشریح:** د دې دویم قسم مثال ورکولو سره فاضل مصنف اوفرمائیل، د ملک متعه زوال د ملک رقبه و زوال سره متصل کیدل دا اتصال د مسبب د سبب مثال د ے. په دې طور چا چه خپلے مملوکه وینځے ته دا اوئیل چه انتِ حرة نو دی سره دو ینځۍ رقبه ازادیږي، یعنی د وینځۍ د رقبه نه د مالک ملکیت زائل کیږي. او د ملک رقبه په زوال سره د دې د متعه نه هم د مالک ملک زائل شو. تردې چه دې وینځۍ سره اوس د مالک د پاره وطي کول حلال نه دی. هاں که چرته مالک ورسره نکاح وکړي په دې مثال کښے انتِ حرة دا سبب د ے او زوال د ملک متعه دا مسبب د ے او د سبب او مسبب (حکم) په مینځ کښے زوال د ملکِ رقبه یو داسے علت د ے دکوم په واسطه سره چه حکم یعنی زوال د ملک متعه سبب یعنی زوال د ملک رقبه طرفته بلاواسطه منسوب د ے او سبب یعنی انت حرة طرفته په واسطه د زوال د ملک رقبه سره منسوب د ے او سبب یعنی زوال د ملک متعه د زوال د ملک رقبه په واسطه سره انت حرة سره متصل د ے. په دې طور باندې چه انتِ حرة وئیلو سره ملک رقبه او ملک متعه زائل کیږي. د ماتن په عبارت کښے بزوال ملک الرقبه سره د مولی قول انتِ حرة مراد د ے. او مطلب دا د ے چه د مسبب د سبب سره دا اتصال مثال د زوال د ملک متعه د انت حرة سره متصل کیدل دی. مګر چونکه دا اتصال د زوال د ملک رقبه په واسطې سره کیږي دی وجے نه ماتن "بزوال ملک الرقبه" وئیل، د عرشان د اتصال د سبب د سبب سره مثال د ملک متعه د ثبوت د ملک رقبه د ثبوت سره متصل کیدل دی. په دې طور چه چا وئیل اشتریت هذه الامة او د وینځۍ مالک وئیل بعْتُ نو دی عقد بیع سره د مشتری د پاره د وینځۍ ملک رقبه ثابت شولو او د ملک رقبه په واسطه سره ورله ملک متعه حکم ثابت شولو.

پہ دی مثال کښې عقد بیع سبب دے او ثبوت د ملک متعه مسبب دے او ددی دواړو په مینځ کښې ثبوت د ملکِ رقبه داسے علت دے دکوم په واسطې سره چه ثبوت د ملک متعه سبب یعنې عقد بیع طرف مضاف دے۔ او مسبب (ثبوت د ملک متعه) سبب یعنی عقد بیع سره په متصل شی یعنی دا بیع په تام کیدلو سره به د مشتری د پاره د وینځې ملک متعی ثابت شي، دلته کښې هم د یثبوت ملک الرقبه مراد عقد بیع ده، مگر چونکه ثبوت د ملک متعه د عقد بیع سره متصل کیدل د ثبوت د ملک رقبه په واسطه سره وی۔ دی وجې نه شارح هم د عقد بیع په ځائے باندی بثبوت ملک الرقبه فرمائیلی دی۔

فَيَصِحُّ اِسْتِعَارَةُ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهٖ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ حُرَّةٌ وَّيُرِيْدُ بِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ تَقُوْلَ بِعْتُ نَفْسِيْ مِنْكَ وَتُرِيْدُ بِهِ النِّكَاحَ وَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَيُرِيْدُ اَنْتِ حُرَّةٌ وَاَنْ يَّقُوْلَ نَكَحْتُكِ وَيُرِيْدُ بِعْتُكِ لِاَنَّ الْمُسَبَّبَ مُحْتَاجٌ اِلَى السَّبَبِ مِنْ حَيْثُ الثُّبُوْتِ وَالسَّبَبُ لَا يَحْتَاجُ اِلَى الْمُسَبَّبِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ لِاَنَّ الْعِتَاقَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا لِاَجْلِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَزَوَالُ مِلْكِ الْمُتْعَةِ اِنَّمَا حَصَلَ مَعَهٗ اِتِّفَاقًا فِيْ بَعْضِ الْاَحْيَانِ وَكَذَا الْبَيْعُ اِنَّمَا شُرِعَ لِمِلْكِ الرَّقَبَةِ وَحِلُّ الْوَطْئِ اِنَّمَا حَصَلَ مَعَهٗ اِتِّفَاقًا فِيْ بَعْضِ الْاَحْوَالِ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ يُّذْكَرَ الْمُسَبَّبُ وَيُرَادُ بِهِ السَّبَبُ اِلَّا اِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنِّيْ اَرَانِيْ اَعْصِرُ خَمْرًا فَاِنَّ الْخَمْرَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا مِنَ الْعِنَبِ فَيَجُوْزُ الْاِقْتِفَاءُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ۔

**ترجمه:** پس د سبب استعاره د حکم د پاره صحیح ده۔ لیکن په عکس باندی صحیح نه ده، په دی طور باندی چه څوک خپلې نیجې ته انتِ حرة ویلو سره انت طالق مراد کړي، یا یوه واوی بعت نفسی منك او د دینه نکاح مراد کړی۔ او انت طالق ویلو سره انت حرة مراد کول او نکحتك ویلو سره بعتك اراده کول جائز نه دی۔ ځکه مسبب د ثبوت په لحاظ سره د سبب محتاج وی او سبب د مشروع کیدلو په لحاظ سره د مسبب محتاج

نوی ۔ ځکه چه عتاق صرف د زوال د ملک رقبه په خاطر مشروع شوے دے ۔
او دی سره د ملکِ متعه زوال بعض وختونو کښے صرف اتفاقی طور باندی حاصلیږی
او دغه شان بیع صرف د ملک رقبه د پاره مشروع شوی ده ۔ او په دی سره
د وطی حلال کیدل بعض وختونو کښے صرف اتفاقی طور باندی حاصلیږی ۔
پس جائز نه ده چه مسبب ذکر شی او مراد تری سبب شی مگر کله چه مسبب
د سبب سره خاص وی لکه د باری تعالیٰ قول "انی اراني اعصر خمرًا"، ځکه چه
شراب نه وی مگر د انګورو نه، پس د دواړو طرفونو نه احتیاج راغی ۔

**تشریح** : مصنف وفرمائیل چه د اتصال صوری په دی دویم
قسم کښے استعاره صرف دیو طرف نه جائز ده ۔ یعنی د سبب استعاره د حکم
مسبب د پاره جائز ده ، لیکن د حکم (مسبب) استعاره د سبب د پاره جائز نه ده.
حاصل دا چه د سبب په ویلو سره مسبب اراده کول خو جائز دی لیکن د مسبب
په ویلو سره سبب اراده کول جائز نه دی لهٰذا که چا خپلے ښځے ته انت حرة وئیل
او انت طالق ئے تری مراد کول نو دا به جائز وی ځکه چه انت حرة د کوم په
وجه چه ملکِ رقبه زائل کیږی، مسبب دے ۔ او انتِ طالق د کوم په ذریعه
چه ملکِ متعه زائل کیږی ۔ مسبب دے ۔ اودا خبره تیره شوی ده ۔ چه د سبب
و ئیلو سره مسبب اراده کول جائز دی ۔ لهٰذا انتِ حرة وئیلو سره انتِ طالق
اراده کول جائز دی ۔ د غه شان که یو ے ازادے ښځے یو سړی ته خطاب کولو سره
وئیل بعت نفسی منک ما خپل نفس ستا په لاس خرڅ کړے دے او دی سره
ئے نکاح اراده کړله نو دا هم جائز ده ځکه چه بیع د کوم په ذریعه چه ملکِ رقبه
ثابتیږی ، مسبب دے او نکاح د کوم په ذریعه چه ملکِ متعه ثابتیږی دا
مسبب دے او د سبب په ویلو سره مسبب اراده کول دا جائز دی ، لهٰذا
الفاظ د بیع ویلو سره نکاح اراده کول حکم جائز دی ۔ او که چا خپلے ښځے ته
انت طالق وئیل او انتِ حرة ئے تری اراده کړلو نو دا جائز نه دی ، ځکه چه
انت طالق کوم چه په زوال د ملکِ متعه باندی دلالت کوی دا سبب دے او
انتِ حرة کوم چه په زوال د ملکِ رقبه باندی دلالت کوی دا سبب دے او

دہاندی تیر شوی دی چہ مسبب ویلو سرہ د سبب ارادہ کول جائز نہ دی۔ لہٰذا انت طالق وئیلو سرہ انت حرۃ ارادہ کول هم جائز نہ دی۔ د غہ شان کہ څوک ښځې ویځې تہ خطاب کولو سرہ واق نکحتك ماسرہ نکاح وکړہ او بعتك ترینہ مراد واخلی یعنی ما تالرہ خرڅہ کړلہ، نو دا جائز نہ دی ځکہ چہ نکاح کوم چہ پہ ثبوت د ملک متعہ باندے دلالت کوی۔ مسبب دے او لفظ د بیع کوم چہ پہ ثبوت د ملک رقبہ باندی دلالت کوی دا سبب دے او مسبب وئیل او سبب ارادہ کول خو چونکہ جائز نہ دی۔ دی وجہ نہ نکاح وئیل او بیع ارادہ کول هم جائز نہ دی۔ او سبب وئیل او د مسبب مراد کولو جواز او د مسبب وئیل او د سبب ارادہ کولو نہ جواز دی وجہ نہ دے چہ مسبب پہ خپل ثبوت کښے د سبب محتاج وی ځکہ مسبب د سبب اثر دے او سبب تہ موثر دے او اثر پہ خپل ثبوت کښے د موثر محتاج وی۔ پس ثابتہ شوہ چہ مسبب محتاج دے او سبب محتاج الیہ دے او وړاندی دا قاعدہ تیرہ شوی دہ چہ محتاج الیہ وئیلو سرہ محتاج مراد کول جائز دی۔

لہٰذا د دے قاعدے پہ رڼا کښے د سبب پہ وئیلو سرہ د سبب ارادہ کول جائز وګرځیدل، او باقی شو سبب نو دا پہ خپل مشروعیت کښے د مسبب محتاج نہ دے یعنی داسے کیدے شی چہ سبب خود مشروع وی لیکن مسبب دِ مشروع نہ وی۔ مثلاً الفاظ د عتاق صرف د زوال د ملک رقبہ د پارہ مشروع شوی دی۔ او د دی پہ ذریعہ باندی د ملک متعہ یو اتفاقی خبرہ دہ، دا کیدے هم شی او نہ هم، لہٰذا کہ د غلام د پارہ لفظ د عتاق وئیل شی۔ او انتِ حرۃ وئیلے شو نو پہ دی صورت کښے زوال د ملک رقبہ خو بہ راشی۔ لیکن زوال د ملک متعہ نہ راځی، او کہ چرتہ ویځې تہ دا وئیلے نو زوال د ملک رقبہ او زوال د ملک متعہ دواړہ راځی۔ پس ثابتہ شوہ۔ چہ انت حرہ (مسبب) کوم چہ پہ زوال د ملک رقبہ باندی دلالت کوی کہ سبب (زوال ملک متعہ) نہ بغیر هم موجود یدے شی۔ او کلہ چہ سبب د مسبب نہ بغیر موجود یدے شی۔ نو سبب د مسبب طرف تہ محتاج نہ شو۔ د غہ شان الفاظ د بیع صرف د ثبوت د ملکِ رقبہ د پارہ مشروع شوی دی۔ او ثبوت د ملک متعہ یعنی حلال کیدل دا ورسرہ یو اتفاقی خبرہ دہ، لہٰذا کہ مبیعہ ویځه

وہ نو د ملکِ رقبہ د ثبوت سرہ د ملکِ متعہ ثبوت هم راغلو، اوکه چرته مبیع غلام وی نو صرف د ملکِ ثبوت به راشی ۔ او د ملکِ متعہ یعنی وطی د حلال والی ثبوت به نه راځی بهرحال د دینه هم دا ثابته شوه چه سبب بیع کوم چه په ثبوت د ملکِ رقبه باندی دلالت کوی د مسبب (ثبوت ملک متعہ نه بغیر موجودیدے شی۔ اوکله چه دا سے شوه نو سبب د مسبب محتاج نه شو۔ اوکله چه سبب د مسبب محتاج نه شو نو مسبب به محتاج الیه نه وی. اوکله چه سبب محتاج الیه نه دے نو د مسبب په وتیلو سره د سبب اراده کول هم جائز نه شوه ۔ ځکه وړاندی دا تیر شوی دی چه دَ محتاج الیه په ویلو سره محتاج مرادکیدے شی - او سبب چونکه محتاج الیه نه دے ۔ دی وجے نه مسبب ذکر کول او د سبب اراده کول به جائز نه وی۔ بهرحال دا خبره ثابته شوه چه د مسبب په ذکرکولو سره د سبب اراده کول جائز نه دی، لیکن که چرته مسبب د سبب سره خاص وی نو په دی صورت کښے مسبب ذکرکول او د سبب اراده کول هم جائز دی ځکه په دی صورت کښے به سبب د علت په معنی سره وی او سبب به صرف دَ مسبب دپاره مشروع وی اوکله چه سبب د علت په معنی کښے وی نو مسبب به د معلول په معنی کښے وی او وړاندی تیر شوی دی چه د معلول په ذکرکولو سره د علت اراده کول جائز دی۔ د دی مثال د یوسف علیه السلام د ملگری قول دے کوم چه هغه په قیدخانه کښے وتیلے وو۔ چه انی ارانی اعصر خمرا دلته کښے د خمر نه مراد عنب یعنی انگور دی۔ او عنب د خمر سره سبب او خمرتے مسبب دے۔ او دا داسے مسبب دے چه دی سبب سره خاص دے ځکه خمر هم دا انگورو نه تیاریږی. او د عنب نه علاوه چه نورو کومو څیزونو نه نشے والا مشروب تیاریږی. دا حناف په نزد هغے ته خمر نشی وتیلے کیدے۔ پس هرکله چه دی مثال کښے مسبب د سبب سره خاص دے نو د واړو طرفونو نه به احتیاج راځی ۔ یعنی سبب به د مسبب محتاج وی او مسبب به د سبب محتاج وی۔ او هرکله چه په دی صورت کښے سبب د مسبب محتاج دے نو مسبب به محتاج الیه وی. او محتاج الیه وتیلو سره چونکه محتاج مرادکیدلے شی۔ ذی وجے نه په دی صورت کښے د مسبب په ذکرکولو سره سبب مراد کول درست دی۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَجُوْزُ اِسْتِعَارَةُ الْعِتَاقِ لِلطَّلَاقِ وَ بِالْعَكْسِ لِاَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا يَبْتَنِيْ عَلَى السِّرَايَةِ وَاللُّزُوْمِ فَيَدْ خُلَانِ فِي الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اَلطَّلَاقُ مَوْضُوْعٌ لِرَفْعِ الْقَيْدِ وَالْعِتَاقُ مَوْضُوْعٌ لِاِثْبَاتِ الْقُوَّةِ فَلَا يَتَشَابَهَانِ اَصْلًا ـ

**ترجمه:** او امام شافعیؒ فرمائیلی دی چه د عتاق استعاره د طلاق د پاره او د طلاق استعاره د طلاق دپاره دواړه جائز دی. ځکه په دې دواړو کښې هر یو په سرایت او په لزوم باندې مبنی دې لهٰذا دا دواړه په معنوی اتصال کښې داخلیږی. او مونږه احناف وایو چه طلاق د رفع د قید د پاره وضع دې او عتاق دا ثبات قوت د پاره موضوع دې پس دا دواړه د سره نه یو بل سره متشابه نه دی۔

**تشریح:** وړاندې ته د احنافو د علماءُ مذهب بیان کولو سره فرمائیلی وو چه د سبب استعاره د حکم (مسبب) د پاره جائز ده، لیکن د مسبب استعاره د سبب د پاره جائز نه ده. او مثال کښې ئې فرمائیلی وو چه الفاظ د عتاق (کوم چه د زوال د ملکِ رقبه د پاره موضوع دی) د طلاق (کوم چه د زوال د ملک د پاره موضوع دې.) د پاره مستعار کیدلې شی لیکن الفاظ د طلاق د عتاق د پاره نشی مستعار کیدلې. اما شافعیؒ فرمائیلی دی چه د عتاق استعاره د طلاق د پاره او د طلاق استعاره د عتاق د پاره جائز ده. یعنې د طلاق الفاظو ئیلو سره عتاق اراده کولې شی. او د عتاق الفاظو ئیلو سره طلاق اراده کولې شی. او دلیل ئې دا دې چه په دې دواړو کښې معنوی اتصال موجود دې. په دې طور باندې چه په دې دواړو کښې هر یو د اسقاط د قبیلې نه دې یعنې د عتاق په ذریعه باندې د ملک رقبه اسقاط راځی او د طلاق په ذریعه د ملک متعه اسقاط راځی. بهرحال دواړو په ذریعه اسقاط راځی. او د دواړو بنیاد په سرایت او په لزوم باندې دې. د سرایت مطلب دا دې چه په بعض شئ کښې د حکم په ثابتیدلو سره په

کل شئ کښې حکم ثابتیږی. مثلاً یو کس خپلې و ښځې ته او یل چه وجهك طالق یعنې ستا مخ دِ طلاق وی نو دا به په ټول بدن کښې سرایت کوی او کل به طلاق کیږی دغه شان که چا خپل غلام ته او یل چه وجهك حر ستا مخ دِ ازاد وی نو مخ کښې ازادی ثابتیدلو سره په کل کښې به ازادی ثابتیږی او پوره غلام به ازادیږی او د لزوم نه مراد فسخ لره نه قبلول دی. یعنې طلاق او عتاق دواړه فسخ نه قبلوی. او دواړه د تعلیق بالشرط احتمال لری. یعنې په طلاق او عتاق دواړو کښې هر یو په شرط باندې د معلق کولو جواز لری. بهرحال په طلاق او عتاق دواړو کښې اتصال معنوی موجود دے. یعنې دواړه په ازاله د ملك، سرایت، لزوم او د تعلیق بالشرط معنی کښې شریک دی. او کله چه په دی دواړو کښې اتصال معنوی موجود دے. نو په دی دواړو کښې هر یو د بل د پاره مستعار اخستلے شی لکه په شجاع او اسد کښې د اتصال معنوی په موجودوالی سره هر یو د بل د پاره مستعار کولے شی. یعنې د اسد په ویلو سره شجاع او د شجاع په ویلو سره اسد اراده کولے شی. د احنافو د طرف نه د دی جواب دا دے چه په طلاق او عتاق کښې معنوی اتصال نه دے موجود. ځکه چه طلاق د نکاح د قید ختمولو د پاره وضع شوے دے. یعنې د نکاح په ذریعه باندې به ښځه باندې چه قیودات او پابندیانې لازمیږی. مثلاً دا پابندی لګی چه بغیر د خاوند د اجازت نه به د کوره نه وځی. دغه شان دویم سړی سره نکاح نشی کولے. پس د طلاق په ذریعه باندې دا قیودات ختمولے شی. او عتاق قوت ثابتولو د پاره وضع شوے دے. یعنې د غلام د ننه حکماً ضعف موجود وی. ځکه چه دے د بل مملوك وی په خپل ذات د ده قدرت نه وی. تردی چه د مالك نه بغیر د خپل نکاح اجازت هم ورته نه وی. او نه شرعی طور د ده د تصرف څه اعتبار شته دے. لیکن چه دے آزاد کړے شی. نو دے بیا مالك وی مملوك نه وی. او د مذکوره تمامو تصرفاتو شرعاً دے مجاز وی. پس د عتاق په ذریعه باندې هغه قوت لره ثابت کړے شی. کوم چه ورله ندے نه وو. بهرحال هر کله چه طلاق د نکاح د قید رفع کولو د پاره موضوع دے او عتاق د قوت اثبات د پاره وضع

دے نو دی دواړو په مابین کښې په کومه معنی کښې اشتراک او متشابهت راغلو او کله چې دواړه پوبل سره متشابه نه دی ـ او په یوه معنی کښې سره شریک نه دی. نو د دوی په مابین کښې معنوی اتصال هم موجود نه دے ـ نو په دی دواړو کښې هر یو د بل د پاره مستعار کولو باندی استدلال کول هم صحیح نه دی ـ

د امام شافعیؒ د طرف نه په دی جواب باندی اعتراض کیدے شی ـ چه شرعًا او عرفًا حزدا خبره گڼړلے شی چه عتاق د رقیت یعنی غلامی او ملک زائل کولو د پاره وی لهٰذا عتاق به د ملک د ازالے د پاره وضع وی نه د قوت د اثبات د پاره، پس دی صورت کښې به عتاق او طلاق دواړه متشابه وی ځکه هر یو د ازالے د پاره دے ـ طلاق د نکاح د قید د ازالے د پاره دے او عتاق د غلامئ او ملک د ازالے د پاره ـ او که هم داومنل شی چه عتاق د قوت د اثبات د پاره وضع دے نو مونږ هم داوایو چه اثبات د قوت د ملک ازاله له مستلزم دے یعنی د عتاق په ذریعه باندی بلاشبه چه د غلام د ننه قوت ثابتیږی ـ لیکن ملکیت او غلامی کوم له چه حکمًا ضعف وئیلے شی هغه هم ورسره زائل کیږی ـ بهرحال په ازاله کښې دواړه سره شریک دی او کله عتاق او طلاق دواړه په معنی د ازالهٔ ملک کښې شریک دی نو اتصال معنوی موجود شول ـ او کله چه اتصال معنوی موجود شولو نو طلاق او عتاق دواړو کښې هر یو د بل د پاره مستعار کول هم درست دی ـ

د دی جواب دادے چه د اتصال معنوی د پاره په یو معنی کښې شریک کیدل کافی نه دی لیکن هغه معنی کښې شریک کیدل ضروری دی کوم معنی چه د مشبه به سره مختص وی او هغه معنے چه مشبه به کښې موجود بیدل مشهور وی لکه اهل عرب بهادر سړی ته شجاع او کم عقل (بلید) سړی حمار وائی ځکه شجاعت او بلادت داسے معانی دی کوم چه مشبه به یعنی د اسد سره او حمار سره خاص دی او مشهور دی ـ او بزدل سړی ته اسد او ذکی سړی ته حمار نشی وئیلے کیدے اگرچه په حیوانیت کښې مشبه او مشبه به دواړه شریک دی ـ ځکه حیوانیت داسے معانی نه دی کوم چه د مشبه به سره خاص وی او مشهور وی ـ د غه شان طلاق

او عتاق اگر چہ دواړو د ازالہ په معنی کښې شریک دی لیکن دا معنی د چا سره هم خاص او مشهور نه دی۔ بلکه د حیوانیت په شان دواړو کښې موجود دی، او کله چه دا سے ده نو دواړو کښے به معنوی اتصال نه وی او کله چه دواړو کښے معنوی اتصال نشته دے نو د امام شافعیؒ بیا په طلاق او عتاق دواړو کښے هر یو د بل د پاره مستعار اغستلو باندی استدلال کول هم درست نه دی۔

وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلٰى اَصْلِ الْقَاعِدَةِ اَنَّ الْعِتَاقَ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِاِزَالَةِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِيْ كَانَتْ عَلٰى وَجْهِ مِلْكِ الْيَمِيْنِ دُوْنَ الْمُتْعَةِ الَّتِيْ كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَكَذَا الْبَيْعُ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِيْ كَانَتْ مِنْ جِهَةِ مِلْكِ الْيَمِيْنِ دُوْنَ الْمُتْعَةِ الَّتِيْ كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَاُجِيْبَ بِاَنَّهٗ يَكْفِيْ فِيْ هٰذَا كَوْنُهٗ سَبَبًا فِي الْجُمْلَةِ لَا كَوْنُهٗ سَبَبًا عَلٰى وَجْهٍ مَخْصُوْصٍ بِهٖ۔

**ترجمه:** لیکن په اصل قاعده باندے دا اعتراض واقع کیږی۔ چه عتاق خو صرف د هغے ملک متعه د ازالے سبب دے۔ کوم چه د ملک یمین په طور وی۔ د هغے متعه د ملک د ازالے سبب نه دے کوم چه په نکاح کښې وی۔ او هم دارنګے بیع د هغے ملک متعه سبب دے کوم چه د ملک یمین په طور وی۔ نه د هغے ملک متعه د ثبوت سبب کوم چه نکاح کښې دے۔ د دے جواب ورکړے شوے دے۔ چه پدے مجاز کښے د هغے فی الجمله سبب کیدل کافی دے۔ د خاص وجه په بناء باندے د هغے سبب کیدل ضروری نه دی۔

**تشریح:** شارح د نور الانوار ملاجیونؒ فرمائی چه په اصل قاعده باندے یو اعتراض دے۔ هغه دا دے چه تاسو فرمائیل چه د سبب استعاره د حکم (مسبب) د پاره جائز ده۔ یعنی د سبب ویلو سره مسبب مراد اخستے شی۔ او د دے په مثال کښے دوه مثالونه وړاندے کړل وو چه "انت حرة" (کوم چه په زوال د ملکِ رقبه باندے دلالت کوی) ویلو سره "انتِ طالق" (کوم چه په زوال د ملک متعه باندے دلالت کوی) مراد اخستل جائز دی۔ ځکه چه انتِ حرة یعنی لفظ د عتاق د انت طالق یعنی د زوال د ملک متعه

سبب دے ۔ ھم دا رنگے (بِعتُ نفسی منك) وئیلو سره نکاح مراد ا غستل جائز دی ۔ ځکه چه ‹‹ بعت نفسی منك ›› کوم چه په ثبوت د ملکِ رقبه باندے دلالت کوی ۔ سبب دے د ملکِ متعه په کوم باندے چه لفظ د نکاح دلالت کوی ۔ لیکن دلته یو اشکال دے. چه لفظ د عتاق د هغه ملکِ متعه د زوال سبب دے. کوم چه د ملک یمین په اعتبار سره دی. اوکوم ملکِ متعه چه د نکاح په اعتبار سره ثابت وی. نو لفظ د عتاق د هغے زوال سبب ندے نو هرکله چه لفظ د عتاق د هغه ملک متعه د زوال سبب ندے. کوم چه د نکاح په اعتبار سره وی. نو لفظ د عتاق یعنی ‹‹انت حرة›› نه ‹‹انت طالق›› مراد اغستل به څرنګه صحیح وی ؟ همدا رنګے بیع د هغه ملک متعه د ثبوت سبب دے کوم چه د ملکِ یمین په اعتبار سره وی. اوکوم ملک متعه چه په اعتبار د نکاح ثابت وی. نو بیعه به د هغه د ثبوت سبب نوی. اوهرکله چه بیع د هغه ملک متعه د ثبوت سبب نده کوم ملکِ متعه چه د نکاح په اعتبار سره وی نو د بیع نه نکاح مراد اغستل به څرنګه صحیح وی ۔ د دے جواب دا دے ۔ چه د سببیت په اعتبار سره چه کوم مجاز دے. په هغے کښے دا ضروری نه ده چه معنیٰ حقیقی به د معنیٰ مجازی معین مشخص سبب وی ۔ بلکه د جنس معنیٰ مجازی سبب کیدل هم کافی دی.لکه غیث ( باران) د جنس نبات سبب دے. نبات که د باران نه حاصل وی یا د هغے نه علاوه د بل څه نه حاصل وی. نو د غیث وئیلو سره جنس نبات مراد اغستے شی ۔ هم دا رنګے دلته لفظ د عتاق مطلقًا زوال د ملک متعه سبب دے ۔ هغه ملکِ متعه د ملک یمین په اعتبار سره حاصل شوی وی. اوکه د نکاح په اعتبار سره حاصل وی ۔ همدا سے بیع مطلقًا د ثبوت ملکِ متعه سبب دے. نو دا ملک متعه که په اعتبار د ملک یمین حاصل شوی وی اوکه په اعتبار د نکاح حاصل شوے وی. بهرحال هرکله چه لفظ د عتاق مطلقًا زوال د ملکِ متعه سبب دے نو د دے ملکِ متعه د زوال سبب به هم یقینی وی ۔ کوم چه د ملکِ متعه د نکاح په اعتبار حاصلیږی ۔ او هرکله چه لفظ د عتاق د هغه ملک متعه د زوال سبب هم دے. کوم ملک متعه چه د نکاح په اعتبار سره حاصلیږی. نو لفظ د عتاق وئیلو سره طلاق مراد اغستل هم جائز دی ۔ همدا سے بیع چه کله

معطلقًا د ثبوت ملک متعه سبب دے۔ نو د هغے ملک متعه د ثبوت هم سبب دے کوم ملک متعه چه په اعتبار د نکاح ثابت وی۔ او هرکله چه دا سے ده نو د بیع وتیلو سره نکاح مراد اغستل به هم جائز وی۔

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ شَرَعَ اَنْ يُّبَيِّنَ اَنَّهٗ فِيْ اَيِّ مَوْضَعٍ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ وَفِيْ اَيِّ مَوْضَعٍ يُتْرَكُ الْمَجَازُ فَقَالَ وَاِذَا كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً اَوْ مَهْجُوْرَةً صِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ يَعْنِيْ بِالْمُتَعَذِّرِ مَالَا يُمْكِنُ الْوُصُوْلُ اِلَيْهِ اِلَّا بِمَشَقَّةٍ وَبِالْمَهْجُوْرِ مَا يُمْكِنُ وُصُوْلُهٗ اِلَّا اَنَّ النَّاسَ تَرَكُوْهُ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ مِثَالٌ لِلْمُتَعَذِّرِ ثُمَّ اِذْ اَكْلُ النَّخْلَةِ نَفْسِهَا يَتَعَذَّرُ فَيُرَادُ الْمَجَازُ وَهُوَ ثَمَرُهَا فَاِنْ لَمْ تَكُنِ الشَّجَرَةُ ذَاتَ ثَمَرٍ يُرَادُ بِهَا ثَمَنُهَا الْحَاصِلُ بِالْبَيْعِ وَلَوْ تَكَلَّفَ وَاَكَلَ مِنْ عَيْنِ النَّخْلَةِ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّ الْمُتَعَذِّرَ لَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ حُكْمٌ وَلَا يُقَالُ اِنَّ الْمَحْلُوْفَ عَلَيْهِ هُوَ عَدَمُ اَكْلِ النَّخْلَةِ وَهُوَ غَيْرُ مُتَعَذِّرٍ وَاِنَّمَا الْمُتَعَذِّرُ اَكْلُهَا لِاَنَّا نَقُوْلُ اَلْيَمِيْنُ اِذَا دَخَلَتْ عَلَى النَّفْيِ يَكُوْنُ لِلْمَنْعِ فَمُوْجَبُ الْيَمِيْنِ اَنْ يَّصِيْرَ الْفِعْلُ مَمْنُوْعًا بِالْيَمِيْنِ وَمَا لَا يَكُوْنُ مَا كُوْلًا لَا يَكُوْنُ مَمْنُوْعًا بِالْيَمِيْنِ بَلْ قَبْلَهَا۔

**ترجمه:** بیا د مجاز د علاقو د بیان نه فارغ کیدلو سره مصنف هغه خبره بیانول شروع کړه چه کوم ځائے به حقیقت ترک کولے شی۔ او کوم ځائے به مجاز له ترک کولے شی۔ نو وئے فرمائیل۔ او هرکله چه حقیقت متعذر وی یا مهجور وی۔ نو د مجاز طرفته به رجوع کیدے شی۔ د متعذر نه د مصنف مراد هغه څیز دے۔ کوم ته چه رسیدل بغیر د مشقت نه ممکن نوی۔ او د مهجور نه مراد هغه دے چه د کوم څیز حصول ممکن وی۔ مګر خلقو هغے له ترک کړے وی۔ لکه کله چه څوک قسم اُخوری۔ چه هغه د دے کهجورے د اونے نه خوراک نکوی۔ دا د حقیقت متعذر مثال دے۔ ځکه چه بعینه د کهجورے ونه خوړل متعذر دی۔ نو مراد به مجاز وی۔ او هغه د دے میوه ده۔ نو که چرته ونه میوه داره نوی نو د دے به هغه قیمت مراد وی۔ کوم چه په خرڅ سره حاصلیږی۔ او که چرته حالف (قسم کوکے) په تکلف سره بعینه د ونے

خڅ حصه او خوړه نو دا به نه حانث کیږی ۔ ولے چه د متعذر سره یو حکم هم نه متعلق کیږی ۔ او دا اعتراض ډیر ونکړے شی ۔ چه په خڅه باندے قسم کړے شوے دے ۔ د کجھورے د ونے نه خوراک دے ۔ او دا متعذر ندے ۔ متعذر خو د هغې خوراک دے ۔ ځکه چه مونږ به دا جواب ورکړو چه هر کله قسم په نفی باندے داخل وی ۔ نو نفی د منع او نهی دپاره وی ۔ نو د قسم مقتضاء دا ده چه "فعل" د د قسم د وجے نه ممنوع وی ۔ او کوم څیز چه ماکول نوی ۔ هغه به د قسم د وجے نه ممنوع نوی ۔ بلکه د قسم نه مخکښے به ممنوع کیږی ۔

تشریح ؛ شارح فرمائی چه مصنفؒ د مجاز د علاقو د بیان نه فارغیدو سره اوس دے خبرې ذکر کوی ۔ چه په کوم ځائے کښے به حقیقت لره ترک کولے شی ؟ او په کوم ځائے کښے مجاز لره ترک کولے شی ۔ نو فرمائی چه حقیقت که چرته متعذر وی یا مهجور وی ۔ نو په دے دواړو صورتونو کښے به حقیقت لره ترک کولے شی او په مجاز باندے به عمل کیدے شی ۔ شارح وائی چه د حقیقت متعذره نه مراد دا دے چه څه ته رسیدل بغیر د مشقت نه ممکن نوی ۔ او د حقیقت مهجوره نه مراد دا دے ۔ چه رسیدل ورته ممکن وی لیکن خلقو دے لره عملاً ترک کړے وی د حقیقت متعذره مثال بیانولو سره مصنفؒ فرمائی که چرته یو کس او وئیل ۔ والله لا آکل من هذه النخلة " قسم په الله چه څه به د دے ونے نه خوراک نکوم ۔

په دے مثال کښے حقیقت یعنی بعینه د کجھورے ونه خوړل متعذر دے لهٰذا د دے کلام مجازی معنیٰ به مرادوی ۔ او د دے کلام مجازی معنیٰ دا ده ۔ که چرته دا ونه میوه داره وی ۔ نو د دے ونے میوه به د هغې مجازی معنیٰ وی او که چرته ونه میوه داره نوی ۔ نو د هغه هغه قیمت کوم چه په بیع سره حاصلیږی ۔ هغه معنی مجازی وی ۔ یعنی د میوه دارے په صورت کښے به حالف د میوے په خوراک سره حانث وی ۔ او د میوه دارے نه کیدلو په صورت کښے به د هغې د قیمت خوړلو سره به حانث ی. لیکن که چرته حالف په تکلف سره د ونے نه څه حصّه او خوړه یعنی د ونے لرگے یا پانړے ئې او خوړے نو حانث به نوی ۔ ځکه چه دا متعذر دے ۔ او د متعذر سره یو حکم هم نه متعلق کیږی ۔ لهٰذا د دے سره به هم د حنث وغیره هیڅ حکم

متعلق نوی۔ " ولا یقال" نه شارح یو اعتراض دفع کول غواړی اعتراض دا دے۔ چه په مذکوره مثال کښې محلوف علیه یعنی په کوم څیز چه قسم کړے شوے دے هغه د کهجورے د ونے نه نه خوړاک دے۔ ځکه چه حالف وئیلی دی۔ چه ځه به د دے کهجورے دونے نه خوراک نکوم۔ او د ونے نه خوړل غیر متعذر دی۔ متعذر خو د دے خوړل وی، نه خوړل متعذر ندی۔ نو هر کله چه محلوف علیه غیر متعذر دی۔ نو د کهجورے نه به د هغې میوه یا د هغې قیمت څرنګه مراد اخستے شی؟ د دے جواب دا دے چه قسم چه کله په نفی باندے داخلیږی۔ نو دا نفی د نهی د پاره او د خپل ځان نه د فعل منفی نه حصار ریدو د پاره دی۔ لکه چا اوئیل "والله لااشرب الماء" نو د دے مطلب دا دے چه حالف (قسم کونکے) خپل ځان د شرب ماء نه منع کول غواړی نو په دے صورت کښې به دیمین مقتضیٰ دا وی۔ چه فعل منفی به د قسم د وجے نه ممنوع وی۔ لکه شرب ماء د قسم د وجے نه ممنوع شوے دے ګنی د قسم نه مخکښې ممنوع شوے نو و۔ او کوم څیز چه حسًا او عادةً نشی خوړل کیدے۔ (لکه ونه چه نه حسًا خوړل کیدے شی او نه عادةً) هغه د قسم وجے نه نوی ممنوع بلکه هغه د قسم نه مخکښې ممنوع وی۔ بهرحال ثابته شوه چه مثال مذکوره "والله لآ اکل من هذه النخلة" کښې فعل منفی د قسم د وجے نه ممنوع شوے ندے بلکه د قسم نه مخکښې ممنوع دے۔ او هر کله چه دا فعل د قسم نه مخکښې ممنوع دے۔ نو پدے کښې به تعذر معتبر وی۔ یعنی محلوف علیه به متعذر وی۔ او چه کله محلوف علیه متعذر دے۔ نو د دے لره به ترک کړے شی۔ او مجاز یعنی د ونے میوے ته یا د هغې قیمت ته به رجوع کولے شی۔

أَوْلَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ مِثَالٌ لِلْمَهْجُورَةِ لِأَنَّ وَضْعَ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ حَافِيًا مِنْ خَارِجٍ بِلَا أَنْ يَدْخُلَ فِيهَا مُمْكِنٌ لٰكِنَّ النَّاسَ هَجَرُوْهُ فَيُرَادُ بِهِ الدُّخُوْلُ لِلْعُرْفِ وَلَوْ وَضَعَ الْقَدَمَ فِي الدَّارِ مِنْ غَيْرِ دُخُوْلٍ لَمْ يَحْنَثْ لِأَنَّهُ مَهْجُوْرٌ

ترجمه: یا خپل قدم به د فلانی په کور کښې نه ږدم۔ دا د حقیقت مهجوره مثال دے۔ ځکه چه کوره ته په بربنډو خپو سره داخلیدل ممکن دی۔ لیکن خلقو دا معنی

ترک کړے دہ۔ لهٰذا د عرف د وجے نه د دخول مراد وی۔ او که څوک بغیر د دا خلید و نه په کور کښے قدم کیږدی۔ نو حانث به نوی۔ ځکه چه خلقو دا معنی ترک کړے دہ۔

**تشریح**: مصنف د حقیقت مهجوره په مثال کښے فرمائی که چرته چا اووئیل "والله لا اضع قدمی فی دار فلان" په الله قسم د فلانی په کور کښے به خپل قدم نه ایږدم۔ نو دا کلام به مطلق د دخول باندے حمل کیږی۔ ځکه چه دد ے کلام حقیقت دا دے۔ چه بغیر ننوتلو کورته خپل بربنډ قدم د بهر نه کورته داخل کړه۔ یعنی پوره بدن به د چوکاټ نه بهر وی۔ صرف بربنډه خپه به د چوکاټ د ننه کړی۔ او دا سے کول هم ممکن دی۔ لیکن د خلقو په عرف کښے دا معنی متروک دہ۔ یعنی په عرف کښے مراد دا معنی نده۔ نو هرکله چه دا معنی مهجوره او متروک دہ نو دد ے مجازی معنی به مراد وی۔ او د وضع قدم مجازی معنی د دخول دہ۔ یعنی په عرف کښے د وضع قدم نه مراد دخول دی۔ د دخول چه سور ے یا پیدل ے یا بربنډ ے خپے ے یا پیزار سره ے بهرحال هرکله چه پدے کلام کښے د وضع قدم نه دخول مراد دے۔ نو حالف به کورته په دا خلید و حانث کیږی۔ که سور داخل شوے وی یا پیدل داخل شوے وی۔ یا پیزار سره داخل شوے وی۔ او که چرته حالف کورته حونوی داخل شوے۔ لیکن د چوکاټ نه بهر کینی یا سملی بربنډه خپه د ننه کیږدی۔ یعنی د کلام په حقیقت باندے ے عمل وکړه نو هغه به نه حانث کیږی۔ ځکه چه دد ے کلام حقیقی معنی مهجوره دہ او معنی مهجوره سره حکم نه متعلق کیږی۔ لهٰذا دے سره به هم حکم متعلق نوی۔

وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا كَالْمَهْجُوْرِ عَادَةً مُرْتَبِطٌ بِقَوْلِهٖ اَوْ مَهْجُوْرَةً اَیْ لَا يَلْزَمُ فِی الْمَصِیْرِ اِلَی الْمَجَازِ اَنْ تَكُوْنَ الْحَقِیْقَةُ مَهْجُوْرَةً عَادَةً بَلِ الْمَهْجُوْرُ شَرْعًا اَیْضًا كَالْمَهْجُوْرِ عَادَةً حَتّٰی يَنْصَرِفَ التَّوْكِیْلُ بِالْخُصُوْمَةِ اِلَی الْجَوَابِ مُطْلَقًا تَفْرِیْعٌ لَهٗ يَعْنِیْ اِنْ وَكَّلَ اَحَدٌ رَجُلًا بِاَنْ يُّخَاصِمَ الْمُدَّعِیْ عِنْدَ الْقَاضِیْ يُحْمَلُ عَلٰی مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِاَنَّ

اَلْخُصُوْمَةُ هُوَالْاِنْكَارُ فَفَقَطْ مُحِقًّا كَانَ الْمُدَّعِىْ اَوْمُبْطِلًا وَهُوَحَرَامٌ شَرْعًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَنَازَعُوْا فَلَا بُدَّ اَنْ يَّصْرِفَ اِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا بِالرَّدِّ وَالْاِقْرَارِ مَجَازًا مِنْ قَبِيْلِ اِطْلَاقِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ فَلَوْ اَقَرَّ الْوَكِيْلُ عَلٰى مُوَكِّلِهٖ جَازَ عِنْدَهٗ خِلَافًا لِزُفَرَ وَالشَّافِعِىِّ۔

ترجمہ: او مهجور شرعًا د مهجور عادةً پشان دے۔ دا قول د مصنفؒ د قول "او مهجورة" سره متعلق دے۔ یعنی مجاز طرف ته په رجوع کولو کښے لازم ندے۔ چه حقیقت په عادة مهجوره وی۔ بلکه مهجور شرعًا به هم د مهجور عادة پشان وی۔ تر دے چه توکیل بالخصومت به مطلقً د جواب طرف ته راجع وی۔ (دا) د قاعده مذکوره دپاره تفریع ده۔ یعنی که چرته چا یو سړی لره په دے خبره وکیل کړو چه هغه قاضی سره د مدعی سره مخاصمه (جهگړه) وکړی۔ نو دا به مطلق جواب باندے محمول کولے شی۔ ځکه چه خصومت فقط د انکار نوم دے۔ مدعی په حق باندے وی او که په باطله وی۔ او دا انکار شرعًا حرام دے۔ ځکه چه الله تعالیٰ فرمائیلی دی "ولا تنازعوا" جهگړے مه کوئ۔ نو ضروری ده چه دا مجازًا د ردّ او اقرار سره مطلقًا د جواب طرف ته راجع وی۔ (او دا) به اطلاق د خاص علی العام د قبیل نه وی۔ نو که چرته وکیل په خپل مؤکل باندے اقرار وکړو۔ نو دا د امام ابو حنیفهؒ په نزد جائز دے۔ د امام زفرؒ او امام شافعیؒ پکښے اختلاف دے۔

تشریح: مصنفؒ وائی چه کوم حقیقت شرعًا مهجور او متروک وی نو د هغے حکم هم هغه دے۔ کوم چه د حقیقت مهجوره عادة حکم دے۔ یعنی هرکله چه د حقیقت مهجوره عادةً په صورت کښے د مجاز طرف ته رجوع کولے شی۔ هم داسے به د حقیقت مهجور شرعًا په صورت کښے هم مجاز طرف ته رجوع کولے شی۔ یعنی د مجاز طرف ته رجوع کول صرف د حقیقت مهجوره عادةً په صورت کښے ندے بلکه د حقیقت مهجوره شرعًا په صورت کښے هم د مجاز طرف ته به رجوع کیدے شی۔ ځکه چه یو څیز شریعت ترک کړے وی۔ نو مسلمان هم د خپل دین او عقل د وجے نه په معنے باندے د عمل کولو نه ځان ساتی۔

مصنفؒ پدے قاعده باندے دوه تفریعی مسئلے ذکر کړی دی. یو مبنیٰ مسئله داده.
که چرته یوکس مثلاً خالد بل کس مثلاً په حامد باندے د زر روپو دعوه وکړه. بیا
مدعیٰ علیه یعنی حامد یوکس لره د قاضی په عدالت کښے د مدعی سره د خصومت
وکیل مقرر کړو. نو دا توکیل بالخصومة به مطلقاً په جواب باندے محمول
وی. حاصل د خبرے داد ے چه خصومت صرف دا نکار نوم دے. مدعی
که په حق وی اوکه په باطل یعنی خصومت خو صرف دا دے. چه وکیل به
د مدعی د خبرے انکار کوی. او جهګړه به برقرار ساتی. حالانکه دا شرعًا
حرام دی . ولے چه الله تعالیٰ فرمائی ,, ولا تنازعوا،، جهګړے مه کوئ.
اوکوم څیز چه حرام وی. هغه به شرعًا مهجور وی. نو ثابته شوه چه خصومة
شرعًا مهجور دے. او هرکله چه خصومة شرعًا مهجور دے نو مجاز یعنی
د مطلقاً جواب نه به رجوع کولے شی. یعنی وکیل لره به مطلقاً د جواب اجازت
وی. برابره خبره ده که په مدعا علیه باندے د زر روپو اقرار کوی اوکه انکار کوی
صاحب د نور الانوار وائی. چه په خصومة وکیلو سره مطلقاً جواب
مراد اغستل دا د اطلاق خاص علی العام د قبیل نه دے. ځکه چه خصومت
خاص دے. صرف دا نکار نوم دے. او جواب عام دے. کوم چه اقرار
او انکار دواړو ته شامل دے. نو که چرته وکیل اقرار وکړو. او دا ئے اوویل
چه حقا مؤکل واقعی د مدعی نه زر روپئ اغستے وی نو په مدعا علیه باندے
زر روپئ به واجب شی. دغه شان که مدعی وکیل جوړ کړے او وکیل د هغه دعوٰی
د باطل کید و اقرار وکړو. نو دا اقرار به په مدعی باندے نافذ وی. یعنی مدعی
به د زر روپو حقدار نوی. دا د حضرت امام ابوحنیفهؒ مذهب دے. لیکن امام
زفرؒ او د امام شافعیؒ په نزد د وکیل اقرار په خپل مؤکل باندے جائز نه دے
ځکه چه مؤکل هغه لره د خصومت او جهګړے وکیل کړے دے. او د اقرار د
وجے نه خو صلح واقع دے. لهٰذا اقرار به د دے ضد وی. د کوم د پاره چه وکیل
جوړ کړے شوے وو. او وکیل لره چه په کار باندے وکیل کولے شی. هغه به د هغے
خلاف مجاز نوی. لهٰذا د وکیل اقرار خپل موکل باندے به صحیح نوی.

وَاِذَا حَلَفَ لَا یُکَلِّمُ هٰذَا الصَّبِیَّ لَمْ یُقَیَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ یَنْصَرِفُ وَتَفْرِیْعٌ ثَانٍ لَهٗ لِاَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِیِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ مَنْ لَمْ یَرْحَمْ صَغِیْرَنَا وَلَمْ یُوَقِّرْ کَبِیْرَنَا وَلَمْ یُبَجِّلْ عَالِمِیْنَا فَلَیْسَ مِنَّا فَیُصْرَفُ اِلَی الْمَجَازِ اَیْ لَا یُکَلِّمُ هٰذِهِ الذَّاتَ فَلَوْ کَلَّمَهٗ بَعْدَ مَا کَبُرَ یَحْنَثُ اَیْضًا۔

**ترجمه:** او کله چې څوک قسم اوخوري چې هغه به د دے ماشوم سره خبرے نکوي. نو دا قسم به د ماشوم والی زمانے سره مقید نوي. دا عبارت د مصنفؒ قول "ینصرف" باندے عطف دے. او د قاعدے مذکورے د پاره دویمه تفریع ده. ځکه چې د ماشوم سره قطع تعلق شرعًا مهجور دی. د دے وجے نه چې نبی علیه السلام فرمائیلی دی. چا چې ځوانې په وړو (ماشومانو) رحم ونکړو. ځوانې د مشرانو عزت ئے ونکړو. او ځوانې د علماؤ تعظیم ئے ونکړو. هغه ځوانې نه ندے. نو دا مذکوره قسم به مجاز طرف ته راجع وي. یعنی هغه ذات سره به خبرے نکوي. نو که چرته حالف هغه سره د غټید و نه پس خبرے اترے وکړے نو بیا به هم حانث کیږي.

**تشریح:** په دے عبارت کښے مخکینی قاعده (حقیقت مهجوره شرعًا د حقیقت مهجوره عادةً په شان دے) باندے دویمه تفریعي مسئله بیان کړے شوے ده چې حاصل ئے دا دے. که چرته څوک ماشوم له مخاطب کړي ورته اوائي "والله لا اکلم هذا الصبی" نو ده دا قسم به د ماشوم والی زمانے سره مقید نوي. ځکه چې د دے کلام حقیقت یعنی د ماشوم سره په وړ کوالی کښے خبرے نه کول. او تعلق ترک کول شرعًا مهجور دی. او شرعًا د دے وجے نه مهجور دی چې نبی اکرم صلی الله علیه وسلم فرمائیلی دی "من لم یرحم صغیرنا و لم یوقر کبیرنا و لم یبجل عالمینا فلیس منا" یعنی چا چې په وړو (ماشومانو) باندے رحم، د مشرانو عزت او د علماؤ تعظیم ونکړو هغه ځوانې په طریقه ندے. په دے حدیث کښے په ترک د ترحم باندے وعید دے. او ماشومانو سره په ترک کلام کښے ترک ترحم دے. نو ثابته شوه چې د ماشومانو سره په ترک کلام باندے وعید دے. او په کوم څیز باندے چې وعید وي. د هغے کول حرام او پریخودل ئے

واجب وی۔ نو د ماشومانو سره ترک کلام حرام او ترک کلام پریخودل به واجب وی۔ بهرحال ثابته شوه چه د ماشومانو سره ترک شرعًا مهجور دے۔ او هر کله چه د ماشومانو سره ترک کلام شرعًا مهجور دے۔ یعنی "والله لا اکلم هٰذا الصبی" د کلام حقیقت شرعًا ذکر شوے۔ نو د دے کلام مجازی معنی طرف ته به رجوع کولے شی۔ او د دے کلام مجازی معنی ده۔ "والله لا اکلم هذه الذات" یعنی زه به د دے ذات سره خبرے نه کوم۔ او دا معنی مجازی ځکه ده۔ چه صبی د ذات او وصف صبا نه مرکب دے۔ د دے وجے نه به لفظ صبی په منزله د کل نشی۔ او ذات به منزله د جزو دے۔ نو دلته صبی یعنی کل ویلو سره ذات یعنی جز مراد اخستے شوے دے۔ او کل ویلو سره جز مراد اغستل مجاز دے۔ لهٰذا دلته صبی ویلو سره ذات مراد اغستل به مجاز وی۔ نو بیا دے مثال کښے مجاز یعنی ذات مراد دے او د حالف مراد دا دے چه ځه به د دے ذات سره خبرے نکوم۔ خو اوس که دا حالف (قسم کونکے) دے سړی سره په ماشوم والی کښے خبرے وکړی۔ بیا به هم حانث وی۔ په ځوانئ کښے خبرے وکړی بیا به هم حانث وی۔ او بوډا والی کښے وکړی نو بیا به هم حانث وی۔ ځکه چه ذات په هره زمانه کښے موجود دے۔

لَا يُقَالُ اِذَا حَمَلَ عَلَى الذَّاتِ يَلْزَمُ هِجْرَانُ الصَّبِيِّ مَا دَامَ صَبِيًّا وَتَرْكُ التَّوْقِيْرِ اِذَا كَبُرَ وَمُهَاجَرَةُ الْمُؤْمِنِ فَوْقَ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فَالْتِزَامُ الْمَجَازِ لِلْاِحْتِرَازِ عَنِ الْوَاحِدِ يُفْضِيْ اِلٰى ثَلٰثَةِ مَعَاصٍ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْمُعْتَبَرُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْقَصْدُ وَهٰذِهِ الثَّلٰثَةُ اِنَّمَا تَلْزَمُ اِلْتِزَامًا وَتَبْعًا لِلذَّاتِ لَا قَصْدًا فَلَا تُعْتَبَرُ وَاِنَّمَا قِيْلَ هٰذَا الصَّبِيَّ لِاَنَّهٗ لَوْ قَالَ لَا يُكَلِّمُ صَبِيًّا بِالتَّنْكِيْرِ يَتَقَيَّدُ بِزَمَانِ صَبَاهُ لِاَنَّ وَصْفَ الصِّبَا صَارَ مَقْصُوْدًا بِالْحَلْفِ ح وَهُوَ دَاعٍ اِلَى الْحَلْفِ لِاَنَّهٗ قَدْ يَكُوْنُ سَفِيْهًا يَجِبُ الْاِحْتِرَازُ عَنْهُ فَيُصَارُ اِلَى الْاَصْلِ وَاِنْ كَانَ مَهْجُوْرًا شَرْعًا۔

**ترجمه**: دا اعتراض د ونکړے شی۔ چه کله دا قسم په ذات باندے حمل وی۔ نو ماشوم لره به د ماشوم والی په زمانه کښے پریخودل د غهید و نه ویتو

عزت پریږودل او مومن لره د درے ورځو نه زیات پریږودل به لازم شی۔ او د یوے خرابئ نه د بچ کیدو د پاره د مجاز التزام به د درے معاصی سبب جوړشی. ځکه چه مونږ به د دے داجواب ورکړو۔ چه په دے باب کښے مقصد معتبر دے ۔ او دا درے واړه معصیتونه د ذات تابع کیدو سره لازمیږی۔ قصدًا نه لازمیږی ۔ لهٰذا د دے اعتبار به نوی۔ او "هٰذالصبی" ځکه اوئیل شو۔ که چرته حالف "لا یکلم صبیًا" نکړے سره تے وئیلے ۔ نو دا قسم به بیا دهغه د ماشوم والی زمانے سره مقید وے۔ ځکه چه دصبا وصف په دے وخت کښے مقصد بالحلف شوے دے۔ نو اصل طرف ته به رجوع کولے شی۔ اگرکه هغه

مهجورشرعی وی۔

تشریح : شارح فرمائی۔ چه په دے دریمه تفریع باندے اعتراض دے۔ هغه دا چه په مثال مذکوره تا د حقیقت پریږودلو سره د مجاز طرف ته ځکه رجوع کړے وه۔ چه په حقیقت باندے عمل کولو په صورت کښے هجران صبی یعنی د ماشومانو سره ترک ترحم لازمیږی ۔حالانکه دا حرام اوګناه ده۔ لیکن په مجاز باندے دعمل کولو په صورت کښے یعنی د ذات مراد اغستلو په صورت کښے د درے ګناهونو ارتکاب لازمیږی۔ (۱) "هذالصبی" کښے مشارُالیه چه ترځو پورے ماشوم وی نو هجران صبی یعنی ترک ترحم لازمیږی ۔ (۲) او د هغے د غټیدو نه بعد به ترک توقیر لازمیږی۔ (۳) او د درے ورځو نه به زیات یو مؤمن سره سلام کلام ترک کول لازمیږی۔ نو دیو ګناه نه د بچ کیدو د پاره د دریو ګناهونو ارتکاب کول کومه د عقلمندئ خبره ده۔ نو بهتره هم داده۔ چه د دے کلام حقیقت دے وا خستلے شی ۔ مجازطرف ته دے رجوع ونکړے شی ۔ د دے جواب دا دے چه په دے باب کښے یعنی د قسم په باب کښے مقصد اواراده معتبر وی. او په مذکوره کلام کښے د صبی نه د ذات مراد اغستلو په صورت کښے مذکوره درے واړه معاصی د ذات تابع کیدلو سره لازمیږی مقصدًا نه لازمیږی۔ اوهرکله چه دا سے ده ۔ نو دا معاصی به معتبر نوی۔ نو که چرته حالف "لا اکلم هذه الذات" وئیلے۔ نو هغه به بالقصد د یو منهی عنه هم مرتکب نوے ۔اگرکه هجران ترینه لازمیږی

شارح وائی۔ چه په مثال مذکور کښے "هذا الصبی" معرفه ذکر شوے ده۔ لیکن که چرته حالف "والله لا اکلم صبیًا" د نکره سره وئیلے وے۔ نو دده دا قسم به د ماشوم والی زمانے پورے مقید وے۔ یعنی صرف د ماشوم والی په زمانه کښے د خبرے کولو سره حانث وی۔ او که چرته د غه ماشوم د غټید و نه بعد حالف د هغه سره خبرے وکړے نو حالف به حانث نه وی۔ ځکه چه د نکرے په صورت کښے وصف د صبا (ماشوم والی) مقصود بالحلف وی۔ یعنی د خبرے نکولو قسم د هغه د ماشوم والی د وجے نه دے۔ نو هر کله چه وصف صبا مقصود بالحلف وی۔ نو د نکرے په صورت کښے وصف صبا لره لغو گرځولو سره مجازًا ذات مراد اخستل به هم ممکن نه وی۔ د دے په خلاف که چرته "هذا الصبی" اوائی۔ نو دا وصف به ضمنی وی مقصود به نه وی ځکه چه دا اشاره په صورت کښے د مشار الیه وصف لغوه وی او ذات معتبر وی۔ بهرحال دا خبره ثابته شوه چه د نکرے په صورت کښے وصف صبا مقصود بالحلف دے۔ او ماشوم والے د کلام نکولو قسم داعی هم وی۔ د دے وجے نه چه ماشوم کله کم عقل او ناپوهه وی۔ او د هغه د ناپوهوالی د وجے نه د هغه نه احتراز کول ضروری وی۔ نو د نکرے په صورت کښے وصف صبار مقصود بالحلف دے۔ د دے وجے نه دے کلام لره د هغې حقیقت طرف ته راجع کولے شی۔ یعنی د دے کلام په حقیقت به عمل کولے شی۔ اگر که شرعًا مهجور وی۔

وَإِذَا كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُسْتَعْمَلَةً وَالْمَجَازُ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيقَةُ أَوْلَى عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَؒ خِلَافًا لَهُمَا يَعْنِي مَا ذَكَرْنَا سَابِقًا كَانَ فِي الْحَقِيقَةِ الْمَهْجُورَةِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَهْجُورَةً بَلْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْعَادَةِ وَلَكِنْ كَانَ الْمَجَازُ مُتَعَارَفًا غَالِبَ الْاِسْتِعْمَالِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَوْ غَالِبًا فِي الْفَهْمِ مِنَ اللَّفْظِ فَح الْحَقِيقَةُ أَوْلَى عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَؒ وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ فَقَطْ أَوْلَى فِي رِوَايَةٍ وَعُمُومُ الْمَجَازِ فِي رِوَايَةٍ

**ترجمہ:-** او کله چه حقیقت مستعمله وي او مجازي متعارف وي نو دا امام ابوحنیفہؒ په نزد باندې هم حقیقت ډیر بهتر دے ، په خلاف د صاحبینوؒ باندې ، یعني کوم څه چه موږ وړاندې ذکر کړي دي ، هغه د حقیقتِ مهجوره سره متعلق وي او که چرته هغه مهجوره نه وي ، بلکه د عادت په طور باندې مستعمل وي لیکن د مجاز متعارف د حقیقت په نسبت باندې غالب استعمال دي یا د لفظ نه غالب الفهم وي نو د دغه وخت کښې د امام ابوحنیفہؒ په نزد باندې په حقیقت باندې عمل کول اولیٰ دي ، او د صاحبینوؒ په نزد باندې په یو روایت کښې فقط مجاز اولیٰ دے ، او په یو روایت کښې عموم مجاز اولیٰ دے ،

**تشریح:-** شارحؒ د فرمائل چه وړاندې د حقیقت مهجوره بیان کړے شوے دے اوس دلته کښې د حقیقت مستعمله بیان شروع کیږي ، دي وجه نه فرمائي که چرته مهجوره نه وي بلکه مستعمله وي او مجاز متعارف وي ، نو د امام صاحبؒ په نزد باندې په حقیقت باندې عمل کول اولیٰ دے ، ځکه چه حقیقت اصل دے ، او په اصل باندې بلکه په مشقت باندې عمل کول ممکن هم وي ، لهٰذا د اصل په موجود والي کښې به مجاز طرف ته رجوع نشي کیدے او د صاحبینوؒ په نزد باندې د یو روایت په نزد باندې په مجاز متعارف باندې عمل کول اولیٰ دے ، او په روایت سره په مفهوم مجاز باندې عمل کول اولیٰ دي ، د مجاز متعارف په تعریف کښې اختلاف دے ، مشائخ د بلخ وئیلي دي چه د مجاز متعارف نه مراد تعامل دے ، یعني حقیقت هم مستعمل وي خو د حقیقت په نسبت باندې مجاز مستعمل او معمول به وي ، او مشائخو د عراق وئیلي وي چه د مجاز متعارف نه مراد تبادر او تفاهم دے یعني لفظ نه د مجاز طرف ته ذهن زر منتقل کیږي او مجازي معنیٰ د لفظ نه زیاته فهم ته راځي ، شارحؒ هم دي اختلاف طرف ته اشاره کولو دپاره د غالب الاستعمال او غالب في الفهم لفظ ذکر کړے دے ـــ

كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ اَوْلَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذَا الْفُرَاتِ فَاِنَّ الْحَقِيْقَةَ الْاَوَّلَ اَنْ يَّاْكُلَ مِنْ عَيْنِ الْحِنْطَةِ وَهُوَ مُسْتَعْمَلَةٌ لِاَنَّهَا تُغْلٰى وَ تُقْلٰى وَ تُوْكَلُ قَضْمًا وَ لٰكِنَّ الْمَجَازَ وَهُوَ الْخُبْزُ غَالِبُ الْاِسْتِعْمَالِ فِى الْعَادَةِ فَعِنْدَهٗ اِنَّمَا يَحْنَثُ اِذَا اَكَلَ مِنْ عَيْنِ الْحِنْطَةِ وَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ اِذَا اَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ اَوْ مِنْهُمَا بِاَنْ يُّرَادَ بَاطِنُهَا وَ عَلٰى هٰذَا يَنْبَغِىْ اَنْ يَحْنَثَ بِالسَّوِيْقِ اَيْضًا وَ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ جِنْسًا اٰخَرَ فِى الْعُرْفِ لَمْ يُعْتَبَرْ

**ترجمه:-** لکه چه چا قسم وخوړلو چه هغه به ددې غنو نه، نه خوري يا ددې فرات نه به نه څکي پس داول حقيقت دا دے چه بعينه د غه غنم وخوري، او دا استعمل هم دے، ځکه چه دې لوره ختکولے شي او وريت کولے هم شي او چقولو سره هم خوړلے شي ليکن مجاز ے ډوډې ده، او عادة هم دا غالب الاستعمال ده، پس د امام صاحبؒ په نزد باندې به هله حانث کيږي چه بعينه د غه غنم وخوري او دَ صاحبينؒ په نزد باندې به هله حانث کيږي چه کله د ے ډوډۍ وخوري يا د دواړو په خوراک سره حانث کيږي په دې طور باندې چه د غنو منځې حصه مراد وي، او د دې عموم مجاز په نسبت سره مناسب دا ده چه قسم خوړونکے دَ ستوانو په خوراک سره هم حانث شي ليکن چونکه ستوان په عرف کښې بوجدا جنس دے، دې وجه نه دَ دې اعتبار نه دے کړے شوے،

**تشريح:-** د حقيقت مستعمله مثال بيانولو سره فاضل مصنفؒ دفرمايل که چرته چا دا قسم وخوړلو والله لا اکل من هذه الحنطة يا والله لا اشرب من هذه الفرات نو په دې دواړو مثالونو کښې به دَ امام صاحبؒ په نزد باندې په حقيقت باندې عمل وي، او دَ صاحبينؒ په نزد باندې به په يو روايت سره په مجاز باندې او په يو روايت مطابق په عموم مجاز باندې به عمل کيږي ددې تفصيل دا دے چه د اول کلام والله لا اکل من هذه الحنطة حقيقت دا دے چه حالف عين غنم وخوري او عين غنم خوړل کيږي هم ځکه چه خلق عين غنو لره ختکوي، او وريتوي ئے او چقولو سره ئے هم خوري او ددې کلام مجاز د غنو ډوډۍ ده، او دا غالب الاستعمال هم ده، او غالب الفهم هم، او غالب الاستعمال خو دا سې ده چه عام طور باندې خلق هم ډوډۍ د غنو خوري او عين غنو لره په چقولو سره خوړل ډېر کم

خوړاک په ثابت سره کم وی، او غالب الفهم خو دا سی چه کله څوک وائی چه د فلانے علاقے خلق غنم خوری نو د یئه هم دا نهم نه راځی چه هغوی د غنمو ډوډی خوری او د وربشو وغیره ډوډی نه خوری بهرحال ډوډی خوړل مجاز متعارف دے،
پس د امام صاحبؒ په نزد باندی چونکه حقیقت مستعمله اولیٰ دے نه مجاز په مقابله کښی دی وجه نه که حالف عین غنمو لره وخوړل، نو د امام صاحب په نزد باندی به حالف حانث شی، او د صاحبینوؒ په نزد باندی به د یو روایت مطابق د غنمو ډوډی خوړلو سره به حانث شی. ځکه چه ددی روایت مطابق د صاحبینوؒ په نزد باندی په مجاز متعارف باندی عمل کول اولیٰ دی او د دویم روایت عین غنمو خوړلو سره به هم حانث کیږی ځکه چه د دویم روایت مطابق د دوی په نزد باندی په عموم مجاز باندی عمل کول اولیٰ دی او عموم مجاز دا دے چه یو داسی عامه معنی مراد کړے شی، چه د هغه یو فرد حقیقت وی، او یو فرد مجاز وی، پس والله لا اکل من هذه الحنطة کښی به د عموم مجاز په طور باندی حنطه یعنی د غنمو مینځنی حصه مراد کړے شی، او مطلب به دا دی چه زه به د غنمو مینځ حصه نه خورمه او د غنمو د مینځنی حصے خوراک هغه وخت هم موجود دے شی، چه کله ددی ډوډی وخوړ لے شی، لهذا د عموم مجاز اعتبار په صورت کښی به حالف یعنی قسم خوړونکے په دواړو صورتونو کښی حانث کیږی،
د وعلی هذا ینبغی الخ سره دیو اعتراض جواب دے، اعتراض دا دے چه د صاحبینوؒ په نزد باندی د یو روایت موافق چه هر کله عمل کول په عموم مجاز باندی اولیٰ دی، نو د صاحبینوؒ په نزد باندی په ستوانو خوړلو سره هم حالف حانث کیدل پکار دے، ځکه چه ستوان هم د غنمو مینځنی حصه ده حالانکه د صاحبینو په نزد باندی مذکوره حالف د غنمو په ستوانو خوړلو سره نه حانث کیږی۔
ددی جواب دا دے چه په عرف کښی د غنمو ستوان دریم جنس دے، یعنی د غنمو وړه جدا جنس دے او ددی ستوان جدا جنس دے، ددی وجه نه د صاحبینوؒ په نزد باندی د غنمو وړه ددی ستوانو په عرف کښی په تفاضل سره خرڅول جائز دی، پس هر کله چه د غنمو ستوان ددی دواړو نه یو غیر جنس دے نو حنطه مینځنی حصه یعنی عموم مجاز به ددی ستوانو ته نه شاملیږی، او کله چه د غنمو مینځنی حصه یعنی عموم مجاز ستوانو ته نه دے

شامل، نو د عموم مجازا غسلو نه باوجود به هم حالف دغو ستوانو خوړلو سره نه حانث کیږی، ځکه چه محلوف علیه (کوم څیز بالذات چه قسم خوړلے شوے دے) ستوانو لره نه دے شامل۔

وَحَقِیْقَتُہٗ الثَّانِیْ اَنْ یَّشْرَبَ مِنَ الْفُرَاتِ بِطَرِیْقِ الْکَرْعِ وَھِیَ مُسْتَعْمَلَۃٌ کَمَا ھُوَ عَادَۃُ اَھْلِ الْبَوَادِیْ وَلٰکِنَّ الْمَجَازَ غَالِبُ الْاِسْتِعْمَالِ وَھُوَ اَنْ یَّشْرَبَ مِنْ غُرَفٍ اَوْ اِنَاءٍ یَتَّخِذُ فِیْہِ الْمَاءَ مِنْھَا فَعِنْدَہٗ یَحْنَثُ بِالْکَرْعِ فَقَطْ وَعِنْدَھُمَا بِالْاِنَاءِ وَالْغُرَفِ اَوْبِھِمَا وَبِالْکَرْعِ جَمِیْعًا وَلَوْ شَرِبَ مِنْ نَھْرٍ مُنْشَعِبٍ مِنَ الْفُرَاتِ لَا یَحْنَثُ لِاَنَّہٗ اِنْقَطَعَ اِسْمُ الْفُرَاتِ عَنْہُ بِخِلَافِ مَا اِذَا قِیْلَ مِنْ مَاءِ الْفُرَاتِ فَاِنَّہٗ یَحْنَثُ بِالْاِتِّفَاقِ وَھٰذَا کُلُّہٗ اِذَا لَمْ یَنْوِ فَاِنْ نَوٰی شَیْئًا فَعَلٰی حَسْبِ مَا نَوٰی

**ترجمہ:** او دویم صورت حقیقت دا دے چہ فرات نہ پہ خَلہ باندے اوبہ وڅکے او دا مستعمل دے۔ لکہ د ځنګل والو دا عادت دے لیکن مجاز غالب الاستعمال دے۔ او هغہ دا دے چہ اوبہ پہ لپہ او څکی یا پہ دا سے لوښی باندے پہ کوم کښے چہ د فرات اوبہ ایخودلے شی۔ نو د امام ابوحنیفہؒ پہ نزد باندے پہ خولہ لګولو سرہ او بہ څکلو باندے بہ حانث کیږی۔ او د صاحبینو پہ نزد پہ لوښی یا لپے سرہ یا پہ دے دواړو سرہ پہ خَلہ باندے څکلو سرہ او کہ چرتہ حالف د دا سے نهرنہ اوبہ او څکلے چہ فرات نہ راوتی وی نو هغہ بہ حانث نہ وی۔ ځکہ د دے نہ د فرات نوم ختم شوے دے۔ پہ خلاف د هغہ صورت چہ کلہ "من ماء الفرات" او ویلے شی۔ ولے چہ پہ دے صورت کښے حالف بالاتفاق حانث کیږی۔ دا تفصیل هغہ وخت دے چہ کلہ حالف نیت نہ وی کړے۔ او کہ چرتہ ئے څہ نیت کړے وی نو د هغہ د نیت مطابق بہ حکم کولے شی۔

**تشریح:** شارح فرمائی چہ هغہ بل کلام یعنی "واللہ لا اشرب من هٰذا الفرات" حقیقی معنی دادہ چہ حالف بہ خلہ لګولو سرہ د فرات دریاب نہ اوبہ نہ څکی "پہ من هٰذا الفرات" کښے "من" ابتداء غایت د پارہ دے۔ ځکہ دا د دے خبرے تقاضا کوی چہ د اوبو څکلو ابتداء د د فرات سیند نہ وی۔ او دا بہ هغہ وخت ثابتیږی چہ کلہ د څکلو د پارہ لپہ او لوښے وغیرہ واسطہ نہ وی جوړہ شوے۔ بلکہ بغیر د هغے واسطو نہ د فرات سیند سرہ پہ خلہ لګولو سرہ ئے اوبہ څکلے دی۔ بهرحال د فرات سیند نہ پہ خلہ باندے اوبہ څکل د دے کلام حقیقت دے۔ او سیند سرہ خُلہ لګول او بہ څکل مستعمل او مترَوج هم دی۔ لکہ چہ دشت و بیابان کښے داوسیدونکو خلقو او شپونکو عادت دے۔ چہ هغہ سیند سرہ پہ خَلہ لګولو سرہ اوبہ څکی۔ او بہ لوښی او لپہ کښے داوبو څکلو مشقت نہ

زغی ـ او د دے کلام مجازی معنی داده ـ چه حالف به په لپه یا لوښی کښے اغستلو سره د فرات سیند او به نه څکی ـ یعنی په لپه او لوښی کښے اغستلو سره او به څکل د دے کلام مجازی معنی ده ـ او دا مجاز غالب الاستعمال هم دے او غالب الفهم هم دے ـ غالب الاستعمال خو دے وجے نه دے ـ چه عام طور باندے دخلقو عادت هم دا دے ـ چه هغه به په لوښی یا لپه باندے او به څکی ـ او غالب الفهم دے وجے نه دے ـ چه کله داسے اوویل شی چه د فلانے علاقے خلق د فرات سیند نه او به څکی نو د دے نه هم دا مطلب اغستے شی ـ چه د دغه خلق هغه او به څکی کومے چه د فرات سیند ته منسوب وی ـ یعنی د فرات سیند او به څکی ـ دا به هرګز مطلب نشی اغستے چه د فرات سیند سره په خله لګولو سره او به څکی بهرحال په لپه یا لوښی وغیره باندے او به اغستلو سره څکل د دے کلام مجاز متعارف دے ـ د امام ابوحنیفه په نزد د مجاز متعارف په نسبت حقیقت مستعمله باندے عمل کول ډیر مناسب دی ـ د دے وجے نه چه پدے صورت کښے د هغوی په نزد که چرته حالف د فرات سیند سره خله ولګوی ـ او به وڅکی نو حانث به وی ـ او که چرته په لپه یا لوښی کښے ئے وڅکی نو حانث به نوی ـ او د صاحبینو په روایت مطابق صرف په مجاز باندے عمل کول اولیٰ دی ـ ځکه د دے روایت مطابق لپه یا لوښی کښے اغستلو سره څکل حالف به حانث شی ـ او د سیند سره خله لګولو سره د څکلو په صورت کښے به حانث نوی ـ او د دویم روایت مطابق عموم مجاز باندے به عمل کول اولیٰ وی ـ د دے وجے نه د دے روایت مطابق حالف که چرته لپه یا لوښی کښے اغستلو سره وڅکی نو بیا به هم حانث کیږی ـ شارح وائی ـ چه مذکوره حالف که چرته د داسے نهر نه او به و څکلے کوم چه د فرات نه راوتے وی نو حانث به نوی ـ ځکه چه د دے نه د فرات نوم ختم شوے دے لهذا د دے نهر نه څکلو له به د فرات نه څکل هرګز نشی ویل کیدے ـ او هر کله چه د دے نهر نه څکل د فرات نه څکل نشو نو د دے په څکلو باندے به حانث نوی ـ که چرته حالف "من هذا الفرات" په ځائے "من ماء الفرات" اووائی نو د مذکوره نهر نه څکلو سره به بالاتفاق حانث کیږی ـ ځکه چه د حالف مراد دادے چه هغه او به کومے چه فرات ته منسوب دی هغه نه څکم ـ او کوم نهر چه د فرات سیند نه راوتے دے ـ د هغے او به به د فرات سیند طرف ته منسوب وی ـ یعنی پدے نهر کښے داو به منتقل کیدو د وجے نه

اگر چہ د قرات نوم ختم شوے دے۔ لیکن دا او بہ د قرات اوبہ دی۔ او د قرات طرف تہ منسوب دے۔ نو حالف بہ دے او بو څکلو سره حانث شی۔ شارح وائی چہ مذکوره اختلاف او تفصیل پہ دے صورت کښے دے۔ کلہ چہ حالف څه نیت نوی کړے۔ لیکن کہ چرته حالف د یو نیت وکړی نو پہ دے صورت کښے بہ د نیت مطابق حکم وی۔ او پہ دے کښے بہ هیڅ قسم اختلاف نوی۔

وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰی اصل اخر وهوان الخلفیۃ فی التکلم عنده وعندهما فی الحکم یعنی انّ الخلاف المذکور بین ابی حنیفۃ رحمہ اللّٰہ وصاحبیہ مبنی علی اصل آخر مختلف فیما بینهم وهوان المجاز حلف للحقیقۃ عنده فی التکلم وعندهما فی الحکم وهذا یقتضی بسطا وهوان المجاز حلف عن الحقیقۃ بالاتفاق ولا بد فی الحلف ان یتصور وجود الاصل و لم یوجد لعارض وهذا بالاتفاق ایضا لکنهم اختلفوا فی جهۃ الخلفیۃ فعنده المجاز حلف عن الحقیقۃ فی التکلم ای قوله هذا ابنی مرادا به الحریۃ حلف عن هذا ابنی مرادا به البنوة فتشترط صحه التکلم بالحقیقۃ من حیث العربیه حتی یجعل مجازا عنه وقیل فی تقریره ان هذا ابنی مرادا به الحریه حلف عن قوله هذا حر والاول اولی لانه یبقی الاصل والخلف علی حالهما علیه بخلاف الثانی فانه یتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لابد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حیث العربیۃ وان لم یستقم المعنی الحقیقتی فیصار الی المعنی المجازی وعندهما المجاز حلف عن الحقیقۃ فی الحکم ای حکم هذا ابنی مرادا به الحریۃ حلف عن حکمه مرادا به البنوة فینبغی ان یستقیم الحکم الحقیقی ولم یعمل بعارض حتی یصار الی المجاز فاذا كانت الخلفیۃ عنده فی التکلم فالتکلم بالحقیقۃ اولی لان اللفظ موضوع لاجل المعنی الحقیقی وهو مستعمل فی العادة غیر مهجور فیها فایۃ ضرورة داعیۃ الی صیرورته مجازا وعندهما لما كان خلفا عنه فی الحکم وللحکم المجاز رجحان علی حکم الحقیقۃ اما باعتبار کونه غالب الاستعمال او باعتبار کونه عاما شاملا للحقیقۃ ایضا فلا ان یکون العمل بالمجاز اولی للضرورة الداعیۃ الیه۔

**ترجمہ:** او دا اختلاف پہ یو بل اصل باندے مبنی دے۔ او هغه دا دے چہ د امام صاحب پہ نزد د مجاز خلیفہ کیدل پہ الفاظو کښے کیږی۔ او د صاحبینو پہ نزد پہ حکم کښے وی۔ یعنی د امام صاحب او د صاحبینو ترمینځہ مذکورہ اختلاف پہ یو بل اختلاف مبنی دے۔ چہ پکښے د دے دریو حضراتو اختلاف دے۔ او دا کلیہ دا ده۔ چہ د امام صاحب پہ نزد مجاز پہ تلفظ کښے د حقیقت خلیفہ دے۔ او د صاحبینو پہ نزد پہ حکم کښے او دا مسئلہ تفصیل غواړی۔ او هغه دا چہ مجاز بالاتفاق د حقیقت خلیفہ او قائم مقام دے۔ او ضروری ده چہ پہ خلیفہ کښے د هغه دا اصل وجود قصدً وی۔ او د څه عارض د وجے نہ بیا موندے نشی دا هم بالاتفاق دے۔ لیکن دا دریے واړه حضرات د خلیفہ کیدلو پہ جهت کښے مختلف دی۔ نو د امام صاحب پہ نزد مجاز د حقیقت خلیفہ دے پہ تلفظ کښے یعنی د مولیٰ قول "هٰذا ابنی" پدے حال کښے چہ د دے نہ حریت مراد وی دا خلیفہ دے۔ د دے "هٰذا ابنی" کوم نہ چہ بنوت مراد وی۔ نو د عربیت پہ لحاظ سره بہ د تکلم بالحقیقۃ صحیح کیدل شرط وی۔ لیارہ د دے چہ د مجاز لره د حقیقت خلیفہ جوړہ کړے شی۔ او د دے کلام پہ تقریر کښے ویل شوی دی۔ چہ "هٰذا ابنی" پدے حال کښے چہ حریت قرینہ مراد وی۔ خلیفہ دے۔ د دے قول "هٰذا حرٌ" او هم وجے اولیٰ دے۔ ځکہ چہ پدے صورت کښے اصل او خلیفہ دواړه پہ خپل حالت پاتے کیږی۔ پہ خلاف د ثانی ځکہ چہ پہ هغه صورت کښے یو اصل د بل اصل نہ بالکل بدلیږی۔ حاصل د خبرے دا دے د امام صاحب پہ نزد د مجاز صحیح کیدلو د پارہ د عربیت پہ لحاظ سره دا صل صحیح کیدل ضروری دی۔ کہ چرتہ حقیقی معنی صحیح نہ وی۔ نو د مجاز طرف تہ بہ رجوع کیدے شی۔ او د صاحبینو پہ نزد مجاز پہ حکم کښے د حقیقت خلیفہ دے۔ یعنی د "هٰذا ابنی" حکم حقیقی درست وی او د څه عارض د وجے نہ عمل نشی کیدے۔ چہ مجاز طرف تہ رجوع وکړے شی۔ نو د امام صاحب پہ نزد پہ تلفظ کښے خلفیت دے۔ نو تکلم بالحقیقۃ بہ اولیٰ وی۔ ځکہ چہ لفظ د معنی حقیقی د پارہ موضوع دے۔ او حقیقی معنی عادۃً مستعمل وی۔ متروک نوی نو کوم یو داعی د ضرورت دے۔ چہ (حقیقی معنی لره پریږدی) د مجازی معنی طرف تہ رجوع وکړے شی۔ او د صاحبینو پہ نزد پہ مجاز پہ حکم کښے د حقیقت خلیفہ دے۔

او د مجاز حکم لره د حقیقت په حکم باندے ترجیح وی یا خو پدے اعتبار سره چه د مجاز استعمال په کثرت سره وی۔ یا پدے اعتبار سره چه مجاز حقیقت هم شامل وی۔ لهٰذا د ضرورت داعیه د وجے نه په مجاز باندے عمل کول به اولیٰ وی۔

تشریح :- مخکښے د حضرت امام ابوحنیفهؒ او د صاحبینؒ ترمینځه اختلاف ذکر شوے دے۔ که چرته حقیقت مستعمله وی او مجاز متعارف وی۔ نو د حضرت امام صاحبؒ په نزد د حقیقت باندے عمل کول به اولیٰ وی۔ او د صاحبینو په نزد په یو روایت کښے په مجاز متعارف باندے عمل کول اولیٰ دی۔ او په یو روایت کښے عموم مجاز باندے عمل کول اولیٰ وی۔ مصنف د منار واقی۔ چه د امام صاحب او صاحبینوّ تو مینځه اختلاف په یو دویم اختلاف باندے مبنی دے۔ او هغه دویم اختلاف دا دے چه د امام صاحب په نزد مجاز په تکلم کښے د حقیقت خلیفه وی۔ او د صاحبینو په نزد مجاز په حکم کښے د حقیقت خلیفه وی۔ د دے تفصیل دا دے۔ چه پدے باندے خو د ټولو اتفاق دے چه مجاز د حقیقت خلیفه او قائم مقام دے او دا خبره هم متفق علیه ده چه په خلیفه کښے اصل د وجود متصور کیدل ضروری دی۔ ځکه چه خلیفه کیدل یو اضافی څیز دے۔ او په امور اضافیه کښے د یو تصور سره د بل شی وجود تصور ځیله کیږی۔ لکه پلار او ځوئے د امور اضافیه نه دی۔ چه د پلار تصور سره د ځوئے د وجود تصور او د ځوئے تصور سره د پلار د وجود تصور کیږی۔ د غه رنګه په خلیفه کښے دا خبره ضروری ده۔ چه د اصل وجود متصور وی یعنی خلیفه هغه وخت خلیفه کیدے شی۔ چه کله ئے اصل موجود وی۔ مګر د څه عارض د وجے نه د امراد نشی اغستے بهر حال دا خبره هم متفق علیه ده۔ البته د خلیفه کیدو په طریقه کښے اختلاف دے۔ نو د اصول فقه بانی حضرت امام صاحبؒ فرمائیلی دی۔ چه مجاز په تکلم کښے د حقیقت خلیفه وی۔ یعنی د حقیقت تکلم اصل وی۔ او د مجاز تکلم د دے خلیفه او فرع وی۔ نو دے که چرته څوک خپل غلام طرف ته اشاره کولو سره او وائی ” هٰذا ابنی“ او د دے غلام نسب د مولیٰ نه علاوه د بل سړی نه معلوم (معروف دے۔ او غلام د د اسے عمر دے۔ چه د دے عمر ماشوم د مولیٰ بچے کیدے شی۔ مثلاً د مولیٰ عمر څلویښت کاله وی او د غلام عمر پنځلس کاله وی۔ نو پدے کلام سره ځوئے والے مراد اغستل خو حقیقت

دے ۔ او آزادی مراد اغستل مجاز دے ۔ مگر د غلام نسب د مولیٰ نہ علاوہ د بل سړی سرہ معروف (معلوم) دے ۔ دے وجے نہ پہ دے کلام حقیقت مرادا غستل متعذر دے لیکن مجاز یعنی د غلام آزادیدل مرادا غستل کیدے شی ۔ او د امام صاحب پہ نزد مجاز پہ تکلم کښے د حقیقت خلیفہ دے ۔ او پہ خلیفہ کښے د اصل وجود متصور کیدل ضروری دی دے وجے نہ امام صاحب پہ نزد عربیت یعنی د ترکیب نحوی پہ لحاظ سرہ د حقیقت تکلم صحیح کیدل بہ ضروری وی ۔ یعنی کہ چرتہ د حقیقت تکلم د نحوی ترکیب او صرفی لحاظ سرہ صحیح وی ۔ مگر د څہ عارض د وجے نہ دے لرہ مراد نشی اغستے نو د کلام د لغو کیدو نہ د بچ کیدلو د پارہ د مجاز (خلیفہ) طرفتہ بہ رجوع کولے شی ۔ یعنی پہ مجاز باندے عمل کیږی اوکہ چرتہ د عربیت یعنی نحو و صرف پہ لحاظ سرہ د حقیقت تکلم صحیح نوی ۔ نو کلام بہ لغو وی ۔ او د مجاز طرف تہ رجوع نشی کیدے ۔ ځکہ چہ امام صاحب پہ نزد مجاز طرفتہ د رجوع کولو چہ کوم شرط دے ۔ یعنی د عربیت پہ لحاظ سرہ د تکلم بالحقیقۃ صحیح کیدل ھغہ ختم شوے دے ۔ بهرحال مذکورہ کلام "ھذا ابنی" د عربیت او نحو و صرف پہ اعتبار سرہ صحیح دی ۔ او د غلام معروف النسب کیدلو د وجے نہ د حقیقی معنیٰ مرادا غستل متعذر دے ۔ دے وجے د امام صاحب پہ نزد دے کلام پہ مجاز (حریت) باندے بہ عمل کیږی ۔ او غلام بہ آزاد شی ۔ حاصل د خبرے دا چہ د حضرت امام صاحب پہ نزد ھغہ "ھٰذا ابنی" د کوم نہ چہ آزادی مراد دہ ۔ خلیفہ او مجاز دے ۔ د ھغہ "ھذا ابنی" چہ د کوم نہ حرّیت والے کیدل مراد وی ۔ بعضے علماء د ذکر شوی وینا تقریر داسے کړے دے چہ "ھذا ابنی" پدے حال کښے چہ قرینہ آزادی مراد وی ۔ د "ھٰذا حرٌ" خلیفہ دے گویا کہ "ھذا حرٌ" اصل او حقیقت دے ۔ او "ھذا ابنی" پدے حال کښے چہ قرینہ مراد حریت وی ۔ مجاز او خلیفہ دے ۔ خلاصہ دا چہ د تقریر اول پہ بناء باندے اصل او حقیقت "ھذا ابنی" دے ۔ پدے شرط چہ مراد قرینہ بنوت وی ۔ او د تقریر ثانی پہ بناء باندے اصل او حقیقت "

د واړو اقوالو کښے پہ دے قول ډیر بهتر دے ۔ ځکہ چہ پدے صورت کښے اصل او خلیفہ د واړو پہ خپل حالت باقی پاتے کیږی ۔ پدے کښے هیڅ تغیر باقی نہ پاتے کیږی ۔ ځکہ چہ اصل حقیقت هم "ھذا ابنی" دے پدے شرط سرہ چہ د دے نہ بنوت (حوئے والے) مراد وی

او وزیع مجاز هم "هذا ابنی" دے . پدے شرط سره چه د دے مراد حریت وی. د دے خلاف د دویم قول دے چه پکښے اصل او خلیفه دواړه خپل حالت باندے باقی نه پاتے کیږی بلکه یو اصل د بل اصل د پاره بدلیږی. یعنی "هذا ابنی" په "هذا حرٌ" سره بدل شوے دے. او د یو کلام په خپل حالت باندے باقی پاتے کیدل او د تغیر نه واقع کیدل د یر بهتر دی. په نسبت د تغیر واقع کیدو نه. نو ثابته شوه چه د قول مذکوره "هذا ابنی" تقریر اول ډیر بهتر دے په نسبت د تقریر ثانی نه. الحاصل د حضرت امام صاحب په نزد د مجاز د صحیح کیدلو د پاره ضروری ده. چه د عربیت او د ترکیب نحوی لحاظ سره صحیح او ممکن وی. او س د دے نه روستو که چرته حقیقی معنی صحیح نوی یعنی په هغے باندے عمل کول ممکن نه وی نو د مجاز طرف ته به رجوع کولے شی. صاحبینؒ فرمائیلی دی. چه مجاز په حکم کښے د حقیقت خلیفه دے. د "هذا ابنی" حکم پدے حال کښے چه قرینه حریت مراد وی خلیفه دے. د هغه "هذا ابنی" حکم نه چه د کوم نه بنوت مراد وی. د صاحبینو دلیل دا دے. چه د کلام نه حکم مقصود وی. او پاتے شو عبارت نو دا مقصود ته د رسیدلو وسیله او ذریعه وی. نو په خلیفه کیدو کښے د مقصود اعتبار کول بهتر او اولیٰ دے دے وجے نه مجاز لره په حکم کښے د حقیقت خلیفه گرځول شوے دے او په تکلم کښے خلیفه نه دے گرځولے شوے. لیکن د امام صاحبؒ د طرف نه د دے دا جواب دے چه حقیقت او مجاز د لفظ د اوصافو نه دی. او لفظ د تکلم وی. د دے وجے نه مجاز لره د حقیقت خلیفه گرځول به اولیٰ وی. بهرحال د صاحبینوؒ په نزد مجاز په حکم کښے د حقیقت خلیفه دے. لهٰذا د صاحبینوؒ په نزد د مجاز طرف ته رجوع کولو د پاره به ضروری وی. چه حکم حقیقی ممکن وی. مگر د څه عارض د وجے نه پدے باندے عمل نشی کولے کیدے. نو که چرته حکم حقیقی ممکن وی. مگر د څه عارض د وجے نه په دے باندے عمل نشی کیدے. نو د مجاز طرف ته به رجوع کولے شی. لکه په تخکیبی مثال "هذا ابنی" کښے حکم حقیقی یعنی حرّ کیدل ممکن دے. ځکه چه د تحلسو کالو غلام د شلو یشت کالو مولیٰ نه پیدا کیدے شی. لیکن د مولیٰ نه علاوه د بل سړی نه د غلام نسب مشهور دے. نو ځکه د دے عارض د وجے نه حکم حقیقی یعنی د مولیٰ حرّ کیدل به نشی مراد کیدے. او هرکله چه په حکم حقیقی باندے عمل

نشی کیدے۔ نو کلام د لغوه کیدو نه د بچ کیدو د پاره به مجاز طرف ته رجوع کولے شی او غلام به آزاد شی۔ د دے نه دا خبره واضحه شوه۔ که چرته په حکم حقیقی باندے عمل کول ممتنع وی۔ نو د صاحبینؒ په نزد به د مجاز طرف ته رجوع صحیح نو ی۔ بلکه کلام به لغوه شی۔ ځکه چه د مجاز طرف ته د رجوع صحیح کیدو شرط (د حکم حقیقی ممکن کیدل) ختم شوے دے۔ شارح د " فاذا کانت الخلیفۃ عنده فی التکلم الخ " نه د امام صاحب او صاحبینؒ ترمینځه به اصل مسئله کښے اختلاف طرف ته اشاره کولو سره فرمائی۔ چه د امام صاحب په نزد د مجاز خلیفه کیدل په تکلم او تلفظ کښے ثابت شوی دی۔ نو ځکه د هغوی په نزد د مجاز په نسبت په حقیقت باندے تلفظ کول به اولیٰ وی۔ ځکه چه لفظ د معنی حقیقی د پاره موضوع دے۔ او معنی حقیقی عادة مستعمل هم ده۔ متروک نه ده۔ نو هر کله چه لفظ د معنی حقیقی د پاره موضوع دے۔ او معنی حقیقی عادةً مستعمل هم دے او متروک نه دے۔ نو کومه خبره داسے داعیه شوه چه معنی حقیقی پریښودلو سره به د معنی مجازی طرف ته رجوع کولے شی۔ یعنی دے طرف ته کوم ضرورت داعیه نشته دے۔ او هر کله چه د مجاز طرف ته رجوع کولو د پاره څه داعی ضرورت نشته دے۔ نو حقیقت پریښودلو سره د مجاز طرف ته به رجوع کولے شی۔ بلکه په حقیقت مستعمله باندے به عمل کول اولیٰ او بهتر وی۔ صاحبینؒ فرمائیلی دی۔ چه مجاز څو په حکم کښے د حقیقت خلیفه دے۔ او د مجاز حکم لره د حقیقت حکم باندے ترجیح حاصله ده۔ د دے وجے نه به په مجاز باند عمل کول اولیٰ وی۔ پاتے شوه دا خبره چه د مجاز حکم لره د حقیقت په حکم باندے ترجیح ولے حاصل ده؟ نو د دے جواب دا دے چه د مجاز استعمال د حقیقت په نسبت ډیر دے۔ یا مجاز یوه داسے عام معنی ده چه حقیقتؔ هم شامله ده۔ نو د دے ترجیح او ضرورت داعیه د وجے نه مجاز باندے عمل کول اولیٰ دی۔ د دوه مبنیٰ ترجیح وجے نه صاحبینؒ و فرمائیل۔ چه په مجاز متعارف باندے عمل کول اولیٰ دی۔ او د دوه مبنیٰ ترجیح د وجے نه ئے و فرمائیل چه په عموم مجاز باندے عمل کول اولیٰ دی۔

وقد تتعذر الحقیقة والمجاز معا اذا کان الحکم ممتنعا یعنی قد یتعذر المعنی الحقیقی والمعنی المجازی معا اذا کان کلا الحکمین ممتنعا فیلغوا الکلام حینئذ بالضرورة کما فی قوله لامرأته هذه بنتی وهی معروفة النسب و تولد لمثله او اکبر سنا منه حتی لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانه اذا کانت الامرأة معروفة النسب استحال ان تکون بنته وان کانت اصغر سنا منه وکذا اذا کانت اکبر سنا منه فانه استحال ان تکون بنته ابدا فتعذر المعنی الحقیقی ظاهر واما تعذر المعنی المجازی فلانه لو کان مجازا لکان من قوله انت طالق وهو باطل لان الطلاق یقتضی سابقیة صحة النکاح والبنتیة تقتضی ان تکون محرمة ابدا فلا یقع بینه و بینها نکاح ولا طلاق فاذا لم یکن مجازا عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول ابدا فیلغوا الکلام الا انهم قالوا اذا اصر علی ذلك یفرق القاضی بینهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما یمنع حقها فی الجماع فیجب التفریق کما فی الجب والعنة فقوله او اکبر سنا منه عطف علی قوله معروفة النسب وقوله و تولد لمثله حال من قوله معروفة النسب یعنی لابد ان تکون معروفة النسب حین کونها مولودة لمثله او ان تکون اکبر سنا منه حتی تتعذر الحقیقة فلو فقد الشرطان معا بان کانت مجهولة النسب ولم تکن اکبر سنا منه یثبت نسبها منه فما قیل ان قوله او اکبر سنا منه عطف علی قوله و تولد لمثله فتوهم ساقط وقیل الحکم فی مجهول النسب کذلك حتی لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحیح قبل تصدیق المقر له ایاه ولا یمکن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تاکده بالقبول۔

**ترجمه:** او حقیقت و مجاز دواړه متعذر کیږي چه کله حکم ممتنع وي۔ یعنی کله چه دواړه حکم ممتنع وي۔ نو حقیقت او مجاز دواړه متعذر کیږي نو پدے وخت کښے بالبداهة به کلام لغوه شي۔ لکه د قائل پدے قول کښے چه کله خپلے ښځے ته "هذه بنتی" اوائي۔ حالانکه دا ښځه معروف النسب ده۔ اود دے قائل په شان سړي نه د دا سے ښځے لور د کیدے شي۔ یا دا ښځه په عمر کښے د دے سړي نه زیاته ترده چه پدے قول باندے به حرمت کله هم

نه واقع کیږی ځکه چه هر کله ښځه معروف النسب ده نو دده ددے قائل لوره کیدل محال دی۔ اگر که په عمر کښے کم هم لږ وی۔ دغه رنګے چه کله دا ښځه په عمر کښے د هغه نه زیاته وی۔ ځکه چه دا خبره محال ده۔ چه دا ښځه د هغه لور وی۔ نو د معنی حقیقی متعذر کیدل ښکاره دی۔ او پاتے شوه د معنی متعذر کیدل نو دا ځکه که چرته مذکوره قول مجاز وی نو د "انت طالق" نه به مجاز وی۔ حالانکه دا باطل دی۔ ځکه چه طلاق د نکاح د صحت سبقت تقاضه کوی۔ او لور کیدل تقاضه کوی چه دا به همیشه دپاره حرام وی۔ لهٰذا ددے قائل او ښځے ترمینځه به نه نکاح واقع کیږی او نه طلاق۔ نو هر کله چه قول مذکور ذانت طالق" سره مجاز نشو نو بیا ئے قول باندے به کله هم حرمت نه واقع کیږی۔ (بلکه) دا کلام به لغوه وی۔ مگر فقهاؤ لیکلی دی۔ چه کله خاوند بیا ئے باندے اصرار کوی۔ نو قاضی به دا دواړه جُدا کوی۔ بیا ئے وجه نه چه حرمت بیا ئے لفظ سره ثابتیږی بلکه د دے وجے نه چه خاوند په اصرار کولو د وجے نه ظالم شو۔ په جماع کښے د ښځے حق حصار وی لهٰذا تفریق به واجب وی۔ لکه څرنګه چه مقطوع الذکر او د عنین په صورت کښے واجب کیږی۔ د ماتن قول "اکبر سنا منه" عطف په "معروفة النسب" باندے دے۔ او "تولد لمثله" د معروفة النسب نه حال دے۔ یعنی ضروری ده چه دا ښځه د معروفة النسب وی۔ بیا ئے حال کښے چه ددے قائل پښان سری نه پید اکیدے شی۔ یا دا چه هغه ددے سری نه په عمر کښے زیاته وی۔ تر دے چه حقیقت متعذر شی۔ نو که چرته دواړه شرطونه ختم شی بیا ئے طور باندے چه ددے ښځے نسب نامعلوم وی۔ او دا ددے سری نه په عمر کښے زیاته نږی۔ نو ددے ښځے نسب به ددے قائل نه ثابت شی۔ او هغه چه کومه چه وئیل شوی دی۔ چه د ماتن قول "او اکبر سنا منه" په دے قول "وتولد لمثله" باندے عطف دے۔ دا وهم دے ساقط الاعتبار دے۔ او وئیل شوی دی۔ چه په مجهول و نسب کښے هم حکم داسے دے تر دے چه دا ښځه به نه حرامیږی۔ ځکه چه د مقرله د تصدیق نه مخکښے د اقرار بالنسب نه رجوع کول صحیح دی۔ او د دے لفظ په موجب باندے د دے موکد بالقبول کیدل نه مخکښے عمل ممکن نه دے۔

**تشریح:** مصنف د منار فرمائی که چرته د حقیقت او مجاز دواړو حکم

ممتنع دی. او په معنی حقیقی او معنی مجازی دواړو باندې عمل کول هم ممکن نه
متعذر کیږی. او هرکله چې معنی حقیقی او هم معنی مجازی دواړو باندې عمل کول ممکن نه دی.
نو بیا ضرورت کیږي کلام لغو کیږي. ځکه چې کلام د معنی هغه نه دی باندې عمل کول او دا لغو
دی. پس چې دلته معنی حقیقی او معنی مجازی دواړو باندې عمل کول ممکن شو.
نو د کلام لغو کیدو نه بچ شو. هرکله چې د کلام لغو کیدو نه بچ کیدل یې دا طریقه شو
نو لغو شو. بهرحال کله چې د حقیقت او مجاز دواړو دا حکم ممتنع دی او په معنی حقیقی
و معنی مجازی دواړو باندې عمل کول متعذر دی. نو کلام به لغو دی. د دې
مثال په قول د مصنف کې دی. چې وسره د خپلې بنځې معروفه النسب ته ووئیل
"هذه بنتی" نو دغه بنځه نسب د قائل نه علاوه د بل سړي نه مشهوره دی. په دې
حال کښې چې دا بنځه د قائل په شان سړي نه په عمر کې هم لویه ده مثلاً د بنځې
عمر شپیتو کاله وی او د قائل عمر شپیته کاله وی یا د بنځه د قائل نه په عمر کښې لویه
دی. نو په دې دواړو صورتونو کښې به په دې کلام سره حرمت نه ثابتیږي. ځکه
دا دلیل د دې چې کله د بنځې نسب د قائل نه علاوه د بل چا نه مشهور دی. نو د
بنځې د دې قائل ورکیدل محال او نه ممکن دی. کوم که د بنځه په عمر کښې د دې
قائل نه لوی دی. دغه شان کله چې بنځه په عمر کښې د قائل نه زیاته شوی، نو بیا هم
دا بنځه د قائل لور کیدل محال دی.

شارح د نور الانوار وائی چې "هذه بنتی" حقیقی معنی متعذر کیدل خو
ظاهره ده ځکه چې د بنځې نسب د قائل نه علاوه د بل نه ثابت کیدو او د بنځې د قائل نه
په عمر کښې زیاتیدل دواړه څیزونه د دې خبرې نه مانع دی. چې شرعاً به د قائل نه
معلوم وی. نو هرکله چې د مذکوره موانع د وجې نه د قائل نه د دې بنځې نسب ثابتیدل ممتنع
دی. نو په معنی حقیقی باندې عمل کول نا ممکن او متعذر دی. او دا خبره هم ظاهره
ده. او پاتې شو د دې کلام معنی مجازی نو په دې باندې عمل کول هم د دې وجې
متعذر دی. چې "هذه بنتی" نه کیدې شي مجاز مراد وی. نو د دې کلام مجازی معنی
به د "انت طالق" وی. ځکه چې "هذه بنتی" "انت طالق" ته مستلزم دے. ځکه چې
"هذه بنتی" هم په تحریم باندې دال دے. او "انت طالق" نه هم تحریم ثابتیږي

لیکن د قائل په وسعت کښې صرف هغه تحریم وی کوم چې د طلاق په ذریعه ثابت وی.
او پاتې شو تحریم مؤید کوم چې په لوړ کښې ثابتیږی. نو هغه د قائل په وسعت کښې نه دے
لهٰذا که چرته قائل پدے کلام سره تحریم ثابتول غواړی. نو دا به تحریم بالطلاق
وی. ځکه چې د دے په وسعت کښې هم داد ے. بهرحال دا کلام یعنی "هذه بنتی"
که چرته مجاز وی نو د "انت طالق" نه به مجاز وی. لیکن دا مجاز به هم متعذر او
باطل وی. ځکه چې بنتیت (لور کیدل) او د طلاق تر مینځه منافات دے پدے
طریقه چې طلاق تقاضه کوی چې د مخکښې نه د نکاح صحیح وی. او بنتیت (لور کیدل)
تقاضه کوی چې دا ښځه د همیشه د پاره حرام وی د دے تر مینځه دِ نه نکاح وی او نه طلاق
بهرحال هرکله چې طلاق د صحت نکاح مقدم کیدو تقاضه کوی او بنتیت د علم صحت
نکاح تقاضه کوی نو د دے دواړو تر مینځه منافات ثابت شو. نو چې د کوم دوو څیزونو
تر مینځه منافات دی نو په هغے کښے مجاز او استعاره نه جاری کیږی. لهٰذا "هذه بنتی"
او "انت طالق" تر مینځه به هم مجاز نه جاری کیږی او دلته به مجازًا د "هذه بنتی نه انت
طالق" مراد اغستل صحیح نوی. او هرکله چې د "هذه بنتی" نه مجازًا د "انت طالق" مراد
اغستل درست نه دی. نو د هذه بنتی نه حرمت او طلاق به هم نه واقع کیږی. او هر
کله چې د دے کلام نه طلاق او حرمت واقع نه شو نو دا کلام لغوه شو. البته فقهاء
وائی که چرته خاوند "هذه بنتی" باندے اصرار کوی. نو پدے کښے به قاضی د
دواړو تر مینځه جدا والے راولی. مګر دا جدا والے به د وجې نه نوی چې حرمت پدے
"هذه بنتی" لفظ باندے ثابتیږی. بلکه د دے وجې نه چې خاوند په اصرار کولو په
سبب سره ظالم شوے دے. ځکه چې خاوند کله په "هٰذه بنتی" باندے اصرار
کونکے وی. نو هغه د ښځے سره وطی کولو نه ځان ساتی. او هرکله چې خاوند د وطی
کولو نه حصار شو. نو د دا ښځه به کالمعلقه شی. د دے وجې نه چې کله خاوند د
ښځے سره وطی نکوی نو دا ښځه پاتې نشوه او دا ښځه بل سره نکاح نشی کولے د دے
وجې نه دیته مطلقه هم نشی وئیل کیدے. بهرحال دا ښځه کالمعلقه شوه. او ښځے
لره معلقه ساتلو والا سړے ظالم وی. او معلقه ښځه مظلومه وی. او د مظلومے
نه ظلم لرے کول واجب دی. لهٰذا قاضی به د دے ښځے نه ظلم لرے کولو په خاطرے

دواړو وتر مینځه جُدا والے راولی۔ او دا جُدا اوالے دا سے واجب دے لکه څرنګه

چه په مقطوع الذکر او عنین کښے واجب دی۔ یعنی څرنګه چه مقطوع الذکر او عنین په جماع کښے د ښځے حق حصار ولو سره ظالم شمیرلے شی او قاضی د ښځے په درخواست باندے

د دغه ظلم لرے کولو د پاره تفریق (جدا اوالے) راولی۔ هم دا رنګے "هٰذہ بنتی" باندے د اصرار کولو د وجے نه خاوند ګویا چه ظالم دے۔ د دے وجے نه په دے صورت کښے به

هم تفریق واجب وی۔ خو مقطوع الذکر او د عنین تر مینځه دومره فرق دے۔ که

چرته د مقطوع الذکر ښځے د جدا اوالی درخواست وکړو نو قاضی به فوراً تفریق راولی۔ ځکه چه

مقطوع الذکر ته مهلت ورکولو کښے هیڅ فائده نشته دے او د عنین (څوک چه جماع قدرت نه لري)

ښځه که چرته د تفریق مطالبه وکړی نو قاضی به د علاج په غرض باندے د یو کال مهلت ورکړی

نو که په دے مدت کښے که چرته د وطی وکړو نو سبه ده کنی که چرته د یته طلاق ورنکړے شو نو

قاضی به د دوی تر مینځه تفریق راولی۔

فقوله او اکبر سنا منه الخ نه شارح د متن عبارت په نوی انداز باندے حل کول غواړی

نو فرمائی چه د "او اکبر سنا منه" عطف په "معروفة النسب" باندے دے۔ او "تولد لمثله" د

"معروفة النسب" نه حال دے۔ نو اوس به د عبارت ترجمه دا شی۔ چه هغه ښځه چا ته چه "هٰذہ

بنتی" ویلے شوی دی۔ د مشهور (معلوم) نسب والا ده۔ په دے حال کښے چه دا سے ښځه د

دے سړی نه په عمر کښے زیاته وی۔ نو په دے دواړو صورتونو کښے د دے کلام په حقیقت

باندے عمل کول به متعذر وی۔ په رومبی صورت کښے د شهرت نسب د وجے نه او په دویم

صورت کښے به د ښځے د عمر نه زیات والی د وجے نه۔ او که چرته دا دواړه شرطونه مفقود د

شی۔ یعنی د ښځے نسب هم معلوم نوی۔ او دا د دے سړی (قائل) نه په عمر کښے زیاته هم نه

وی۔ نو په دے صورت کښے به د دے ښځے نسب هم معلوم نه وی (قائل) نه ثابت شی او قاضی

به د دے دواړو تر مینځه تفریق وکړی۔ صاحب د نور الانوار وائی چه د بعضے حضراتو دا ویل

چه د ماتن قول " او اکبر سنا منه" د ماتن په قول" و تولد لمثله " باندے معطوف دے۔

غلط او نا قابل اعتبار دے۔ ځکه چه کله ښځه معروفة النسب وی نو د هغے د قائل لور کیدل

به محال او نا ممکن وی۔ اګر که دا ښځه په عمر کښے د قائل نه کمه وی۔ او هر کله چه د شهرت نسب

د وجے نه په عمر کښے د کموالی نه باوجود د هغے د قائل لور کیدل محال دی۔ نو "او اکبر سنا منه"

لره د ذکرکولو هیڅ ضرورت نشته دے. یعنی د دے ویلا ضرورت نه و وچه د معروفة النسب کیدلو سره که چرته هغه په عمر کښے زیاته وی. نو د هغے به د قائل لور کیدل به محال وی. ځکه چه دا مقصد د ښځے معروفة النسب کیدلو سره حاصلیږی په عمر کښے هغه زیاته وی او که کمه. شارح فرمائی. چه د بعضے علماؤ رائے داده چه څرنګه د ښځے د معروفة النسب کیدلو په صورت کښے د هذه بنتی ویلو سره د ښځے نسب د قائل نه نه ثابتیږی همدارنګے که چرته د ښځے نسب معلوم نه وی نو بیا هم د ښځے نسب به د قائل نه ثابت نه وی. او دا ښځه به په دے قائل باندے حرام نوی. ځکه چه د مقرله تصدیق نه پروهیے د اقرار بالنسب نه رجوع کول صحیح دی. ځکه چه داکیدے شی چه مقرله یعنی د ښځے تصدیق کولو نه ځکښے خاوند به د خپل قول "هذه بنتی" نه رجوع وکړی. او هرکله چه د اقرار بالنسب نه د رجوع کولو احتمال شته دے. نو د دے ښځے دے قائل نه به نسب نوی. او باتے شوه دا خبره چه دے کلام (هذه بنتی) په مقتضی باندے عمل کولو سره به د دے ښځے د قائل نه نسب ثابت کړے شی. نو د دے جواب دا دے چه ترڅو پورے چه ښځه په قبلولو سره موکد کړے نوی تر هغے وخته د دے کلام په مقتضی باندے به عمل کول ممکن نوی بهرحال د جهالت نسب په صورت کښے به نسب ثابت نوی او په ښځه باندے به قائل حرام نوی.

ثم شرع المصنف بعد ذلك فی بیان قرائن العمل بالمجاز وترك الحقیقة وهی خمسة على ما زعمه فقال والحقیقة تترك بدلالة العادة کالنذر بالصلوٰة والحج فان الصلوٰة فی اللغة الدعاء کما فی قوله تعالیٰ یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه وقوله ؑ واذا کان صائما فلیصل ای لیدع ثم نقلت الى الارکان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناه الاول فان قال احد لله علیٰ ان اصلی تجب علیه الصلوٰة لا الدعاء وکذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل فی الشرع الى المناسك المعهودة فی مکة فلو قال لله علیٰ ان احج تجب علیه العبادة المعهودة وفی حکمهما سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عامًّا وخاصًّا وکذا قوله لا یضع قدمه فی دار فلان علی ما مرّ.

**ترجمہ:** بیا مصنف ھغہ قرائنو لرہ بیانول شروع کړہ دکومو د وجے نہ چہ پہ مجاز باندے عمل کولے شی۔ او حقیقت پریخودے شی۔ او ھغہ قرائن د مصنف دخیال مطابق پنځہ دی۔ نو فرمائی چہ حقیقت متروک وی دلالت عادت د وجے نہ لکہ مونځ او د حج نذر ولے چہ پہ لغت کښے دصلاۃ معنی د دعا دہ۔ لکہ د باری تعالیٰ قول "یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ" او د حضور صلی اللہ علیہ وسلم قول "واذا کان صائماً فلیصل" کښے دے یعنی "لیدع" نو بیا صلاۃ لرہ ارکان معلومہ او عبادت معینہ طرف تہ نقل کړے شو او محکیہ معنی تے پریخودے شوہ۔ نو کہ چرتہ څوک "للہ علی ان اصلی" اووائی نو پدہ باندے بہ مونځ واجب وی نہ دعا۔ د غہ رنګے پہ لغت کښے د حج مطلقاً د قصد دہ۔ بیا پہ شریعت کښے دے لرہ ھغہ مناسك معلومہ طرفتہ نقل کړے شوے دہ۔ کوم چہ پہ مکہ کښے کیږی۔ نو کہ یو کس "للہ علی ان احج" اووائی نو پدہ باندے بہ عبادت معلومہ واجب وی۔ او د دے دوارو پہ حکم کښے ھغہ ټول الفاظ داخل دی۔ کوم تہ چہ منقول شرعی یا عرفی عام او خاص وئیلے شی۔ او ھم دارنګے د قائل قول "لا یضع قدمہ فی دار فلان" دے کوم چہ تیر شوے دے۔

**تشریح:** شارح علیہ الرحمۃ فرمائی چہ دلتہ نہ مصنف د ھغے قرائنو او مواضعو لرہ بیانول غواړی چہ دکومو پہ وجہ پہ مجاز باندے عمل کولے شی او حقیقت لرہ پریخودے شی۔ د مصنف دخیال مطابق د دے تعداد پنځہ دے۔

۱۔ دلالت د عادت ۲۔ دلالت د لفظ فی نفسہ ۳۔ دلالت د سیاق نظم
۴۔ دلالت د حال متکلم ۵۔ دلالت د محل کلام

پہ معنی قسم لرہ بیانولو سرہ فرمائی چہ حقیقت کلہ د متکلم د نیت نہ بغیر صرف د دلالت عادت د وجے نہ ترک کولے شی او پہ مجاز باندے عمل کیدے شی۔ د دلالت عادت مطلب دادے۔ چہ د الفاظو استعمال او د الفاظو پہ معانو پوھیدلو کښے چہ د انسان کوم عادت وی۔ د دے عادت دلالت کولو د وجے نہ بغیر د متکلم د نیت نہ معنی حقیقی ترک کولے شی۔ او پہ معنی مجازی باندے عمل کیږی۔ او دلالت عادت د وجے نہ د معنی حقیقی ترک کید و وجہ دادہ چہ کلام موضوع دے۔ د پارہ د دے چہ مخاطب پوھہ کړے شی۔ نو ھرکلہ چہ کلام عرفاً او عادۃً د څہ شی د پارہ مستعمل وی او د دے

له معنی لغوی نه نقل کړے شوے وی. نو د استعمال د ے عادت او عرف ته به ترجیح
وی. او د دے معنی حقیقی (معنی لغوی) به ترک وی. دا خیال د وساتلے شی. چه د
دلالت عادت د وجے نه د حقیقت ترک کیدل به په دے صورت کښے وی کله چه حقیقت
مستعمل نوی. ځکه چه که چرته حقیقت مستعمل وی. نو د امام ابوحنیفهؒ په نزد به په
حقیقت مستعمله باندے عمل کول اولیٰ وی. او په مجاز متعارف باندے عمل کول به
اولیٰ نوی. د دلالت عادت د وجے نه د حقیقت ترک کید و مثال دا دے. که چرته
یو کس د صلاة او حج نذر وکړو. نو د دے نه به صلاة مخصوصه (قیام، قرآت، سجود
وغیره) او شعائر معلومه اداکول به لازم وی. ځکه چه په لغت کښے د صلاة معنی دعا
ده. لکه قول د باری تعالیٰ "یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه" کښے او د رسول اکرم صلی الله
علیه وسلم قول "و اذا کان صائمًا فلیصل" کښے د صلاة معنی دعا ده. بیا د صلاة
معنی ارکان معلومه او عبادت معینه (مونځ) طرف ته نقل کړے شوے دے. او
لغوی معنی (دعا) پریخودلے شوے ده. تر دے چه کله لفظ د صلاة اوئیلے شی.
نو د دے نه معنی مجازی یعنی ارکان معلومه طرف ته ذهن منتقل کیږی. لغوی
معنی طرفته ذهن نه منتقل کیږی. نو که چا "لله علیّ ان اصلیّ" اوئیل نو په دے
باندے به مونځ واجب وی. او دعا به پرے واجب نوی. یعنی د عادت او عرف د
دلالت د وجے نه معنی حقیقی (دعا) به متروک وی. او معنی مجازی (ارکان معلومه)
باندے به عمل واجب وی. ولے چه د اهل اسلام عادت دا دے. چه دوی د عبادت
معلومه (مونځ) نذر کوی د دعا نذر نکوی.

همدارنګے په لغت کښے د حج معنی مطلقًا د قصد ده. بیا په شریعت کښے د
دے معنی هغه مناسک معهوده طرف ته نقل کړے شوے ده. کوم مناسک چه
په مکه مکرمه کښے کیږی. تر دے چه هر کله د حج لفظ اوئیلے شی نو په دے سره
د حج مخصوص عبادت مراد وی. مطلقًا د قصد معنی مراد نوی. نو که چرته چا
"لله علی ان احج" اوئیل نو په ده باندے به عبادت معهوده یعنی ارکان حج اداکول به واجب
وی. ځکه چه د اهل اسلام عادت دا دے چه د عبادت معهود نذر کوی او د قصد نذر
نکوی. شارح فرمائی چه کوم حکم د حج او صلاة د ے هم هغه حکم د دے نورو الفاظو دے

کوتہ منقول شرعی یا عرفی وئیلے شی. یعنی صلاۃ او حج پشان به دد ے الفاظو معنی متروک وی او په مجازی باندے به عمل کول واجب وی. همدارنگے مخکښے هم تیرشوی دی. که چرته چا ووالله لا اضع قدمی فی دار فلان " اووئیل نو دد ے حقیقی معنی (بربنډ ے خپے قدم ایښودل) به متروک وی. او مجازی معنی (داخلیدل) کومه چه متعارف او معتاده ده به مراد وی.

> وبدلالة اللفظ فی نفسہ ای باعتبار ماخذ اشتقاقہ ومادتہ حروفہ لا باعتبار اطلاقہ بان کان اللفظ مثلاً موضوعاً لمعنی فیہ قوۃ فیخرج ما وجد فیہ ذلك المعنی ناقصًا اولمعنی فیہ نقصان وضعف فیخرج ماوجد فیہ ذلك المعنی زائدًا ویسمی هذا مشککا وعبرعنہ صاحب التوضیح بکون بعض الافراد فیہ زائدًا اوناقصًا۔

**ترجمه:** او دلالت فی نفسہ دوجے یعنی دخپل ماخذ اشتقاق او ماده حروف اعتبار سره نه بلکه دد ے مطلق کیدلو اعتبار پد ے طور باندے چه لفظ مثلاً د داسے معنی دپاره موضوع دے چه په کوم کښے قوت دے. نو په کوم کښے چه دا معنی ناقص بیامونده شوه هغه به خارج شی. یا د داسے معنی دپاره موضوع وی په کوم کښے چه نقصان او ضعف دے. نو په کومه کښے چه دا معنیٰ زیاته وی هغه به خارج شی. داسے لفظ لره د مشکک په نوم سره موسوم کولے شی. صاحبِ توضیح دے لره پد ے طور باندے تعبیر کړ ے دے. چه پد ے کښے به بعضے افراد زائد وی یا به ناقص وی.

**تشریح:** دویم قسم بیانولو سره مصنفؒ فرمائی. چه کله د لفظ فی نفسہ دلالت کولو په وجه معنی حقیقی لره ترک کولے شی. د فی نفسہ دلالت مطلب دادے چه د سیاق او سباق او عادت طرف ته د نظر کولو نه بغیر لفظ خپل ماخذ اشتقاق او ماده حروف په اعتبار سره دلالت کوی. نو دد ے دلالت د وجے نه کله حقیقت ترک کیدے شی. نو پد ے اعتبار سره دا مطلق دے. مثلاً یو لفظ داسے معنے دپاره موضوع وی. چه پکښے قوت وی. نو په کوم کښے چه دا معنی ناقص وی. هغه به ترینه خارج شی. یا لفظ داسے معنی د پاره موضوع وی. چه پکښے نقصان

او ضعف وی او په کوم کښې چه دا معنی زیاته او قوی وی نو هغه به خارج شی. دا سے لفظ له د مشکک نوم سره موسوم کولے شی. دے له صاحب د توضیح بیدے طریقه ویلے دے چه په کوم کښې بعضے افراد زیات وی یا ناقص وی.

**فائده:** مشکک هغه کلی دے چه په خپل مصداق په بعضے افرادو باندے زیاتی سره او په بعضے افرادو باندے په کمے سره صادقیږی. مثلاً سپین والے یو کلی دے په بیو باندے د زیات والی سره صادقیږی. او په غابن باندے د ضعف او نقصان سره صادقیږی. نو لفظ خپل ماخذ اشتقاق او ماده حروف په اعتبار سره که چرته په داسے معنی دلالت کوی چه په کوم کښې قوت وی. نو د هغے نه به هغه فرد خارج شی. په کوم کښې چه دا معنی ضعیفه او ناقصه وی اګرکه دا هم د لفظ حقیقی معنیٰ ده. داسے که چرته لفظ د خپل ماخذ اشتقاق او ماده حروف په اعتبار سره په داسے معنی دلالت کوی په کوم کښې چه ضعف وی. نو د هغے نه به دا فرد خارج شی په کوم کښې چه دا معنی قوی او زائد ده اګرکه دا هم د لفظ حقیقی معنیٰ ده.

فالاول كما اذا حلف لاياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لايتناول المكاتب فان لفظ اللحم لايتناول السمك اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولاشدة بدون الدم والسمك لادم فيه لان الدموى لايسكن الماء ولا يعيش فيه فلايتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالىٰ لتاكلوا منه لحما طريا وبه لاجل مالك رح فانه يحنث باكل لحم السمك ونحن نقول لايحنث به لاجل ماخذ اللفظ ولان بايعه لايسمى في العرف بائع اللحم ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لايتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع الوجوه يدًا ورقبةً فيتناول المدبر وام الولد لايتناول المكاتب لانه مملوك رقبة حر يدًا فكان ناقصا في معنى المملوكية

**ترجمه:** نو اول لکه کله چه یو کس قسم اوخوری چه هغه به غوښه نه خوری نو دا قسم به د مهی غوښے ته شامل نوی او د قائل دا قول چه ټول هر یو مملوک آزاد دے

په مکاتب ته شامل نه وي. ځکه چه د لحم لفظ مهی ته شامل نه وي. ځکه چه د التحام نه ماخوذ دے. او التحام د شدت په معنیٰ باندے دے او دویمے نه بغیر شدت نه وي او په مهی کښے وینه نه وي ځکه چه د وینے والا ځناور په اوبو کښے سکونت (اوسیدل) نشی کولے او نه پکښے ژوند تیرولے شی. لهٰذا اوقسم به د مهی غوښے ته شامل نه وي. اګرکه په قرآن پاک کښے د باری تعالیٰ قول "لتاکلوا منه لحما طریا" کښے د مهی غوښے باندے اطلاق شوے دے. هم دے نه امام مالکؒ په دے خبرے استدلال کړے دے. چه دا مذکوره کس به په مهی خوړلو سره حانث شی. او مونږ وایو چه دا کس به د ماخذ لفظ د وجے نه د دے په خوړلو حانث نه وي او دا دے وجے نه چه مهیان خرڅولو والا ته په عرف کښے بائع اللحم نشی وئیل کیدے. او د قائل قول "کل مملوک لی حر" کښے لفظ د "مملوک" په مکاتب ته شامل نه وي. د دے وجے نه چه مکاتب په هرلو وجوه سره یدًا او رقبةً کامل مملوک نه وي. نو دا به مدبر او ام ولد ته شامل وي. او مکاتب ته به شامل نه وي. ځکه چه مکاتب رقبةً مملوک دے او یدًا آزاد دے. لهٰذا مکاتب به د مملوکیت په معنیٰ کښے ناقص وي

**تشریح:** مخکښے د دلالت فی نفسه دوه صورتونه بیان شوی دی. یو دا چه لفظ داسے معنیٰ د پاره موضوع وي چه پکښے قوت وي. دریم دا چه لفظ داسے معنیٰ د پاره موضوع وي چه پکښے ضعف او نقصان نه وي. د دویمې صورت مثال دا دے. چه که څوک ته یو کس قسم اوخوړلو "والله لا اکل لحما" یعنی زه به غوښه نه خورم. نو دا قسم به د مهی غوښے ته شامل نه وي. په شرط د دے چه حالف به د دغه نیت کړے وي. نو که څوک د د مهی د غوښے نیت هم کړے وي. نو دا قسم به د مهی غوښے ته هم شامل وي. دغه رنګے که چا دا اووئیل "کل مملوک لی حر" یعنی هر مملوک زما آزاد دے. نو دا قول به مکاتب ته شامل نه وي دلیل پرے دا دے. چه د لحم لفظ د مهی غوښے ته شامل نه وي. او د لحم لفظ د مهی غوښے ته د دے وجے نه ندے شامل چه د لحم د التحام نه ماخوذ دے. او د التحام معنیٰ د شدت ده. نو وئیلے شی "التحم الحرب" یعنی اشتد الحرب جنګ سخت شو. نو په غوښه کښے شدت وي د دے وجے نه غوښے له د لحم سره موسوم کړه حاصل د خبرے دا چه په لحم کښے د شدت معنیٰ موجود ده. او دا خبره مسلم ده چه د وینے نه بغیر شدت نه وي. لهٰذا چه په کومو ځناورو کښے چه وینه وي د هغے په غوښه کښے به شدت وي. او په کومو ځناورو

کښې چه وینه وی د هغې په غوښه کښې شدت ( سخت والے ) نوی. او مهې داسې ځناور دے چه په کښې وینه نوی او پاتې شوه هغه وینه چه د مهې نه د غوځولو په وخت کښې بهیږی نو هغه وینه ده بلکه سرې اوبه وی. چه پرے مجازًا د وینې اطلاق شوے دے. او دلیل تے دا دے. چه د وینې والا ځناور په اوبو کښې نه خو سکونت (اوسیدل) کوی او نه ژوند تیره وی. او پاتې شوے نو دا سکونت هم په اوبو کښې کوی او ژوند تیروول تے هم په اوبو کښې وی. بهرحال د مهی په اوبو کښې سکونت کول او په اوبو کښې ژوند تیروول د دے خبرے علامت دے. چه مهے د موی ( د وینې والا ) ځناور نه دے. او هر کله چه مهے وینې والا نه دے. نو پدے کښې به شدت هم نوی او هر کله چه په مهی کښې شدت نشته دے. نو د مهی غوښه به د لحم د لفظ نه خارج شی. او د مذکوره قسم ”والله لاآکل لحمًا“ د مهی غوښې ته به شامل نوی. او دا حالف به د مهی په خوړلو سره حانث نوی.

یاد ساتل پکار دی. چه د مهی غوښه هم د لحم حقیقت دے. لیکن د لحم ماخذ اشتقاق او د ماده حروف شدت په معنی باندے دلالت کولو د وجے نه دا حقیقت متروک دے او د لحم نه خوړلو قسم خوړونکے سړے به د دے په خوړلو نه حانث کیږی. دویم دلیل دا دے چه د مهی غوښې خرڅولو والا ته په عرف کښې بائع اللحم نشی وئیلے کیدے او دا ایمان (قسمونو) دارومدار په عرف باندے دے. د عرف اعتبار کولو سره د حالف د مهی غوښه خوړلو سره به نه حانث کیږی او د حالف مذکوره قسم به د مهی غوښې ته شامل نوی. لیکن که چرته دا اعتراض وکړے شی. چه په قرآن پاک کښې د مهی په غوښه باندے د لحم اطلاق شوے دے. لکه څرنګه چه ارشاد دے ”لتاکلوا منه لحمًا طریا“ د پارو د دے چه د سیند نه تازه غوښه خوړئ دلته د لحم طری نه مراد د مهی غوښه ده. هم پدے سره استدلال کولو سره حضرت امام مالکؒ فرمائی چه مذکوره قسم خوړونکے سړے به د مهی غوښې په خوراک به حانث کیږی. ولے چه مطلق لحم د مهی غوښې ته هم یو ځائے شامل دے. حنفیانو د طرف نه دا جواب دے. چه ماخذ لفظ یعنی د لحم حروف مادی د شدت په معنی باندے دلالت کولو د وجے نه د مهی غوښې ته هم یو ځائے شاملو د لحم لفظ د مهی غوښې ته شامل نوی.

اوحالف به پدے خوبہ لوسرہ حانث نہ وی ۔او باتے شو آیت نو پدے کښے د لحم اطلاق مجازاً اکړے شوے دے ۔ د دویم مثال تفصیل دادے ۔که چرته چا " کل مملوک لی حر" (ټول هر مملوک آزاد دے ) او ئیل۔ نو دده دا کلام به مدبر او ام ولد ته شامل وی۔ لیکن مکاتب ته به شامل نه وی۔ ځکه چه مدبر او ام ولد یداً او رقبةً ټولو او مکاتب په ټولو وجوه سره مملوک نو ی بلکه رقبۃ مملوک وی۔ او یداً یعنی تصرف په اعتبار سره به آزاد وی۔ نو هر کله چه مدبر او ام ولد په ټولو وجوه سره مملوک دے ۔ نو د قائل قول " کل مملوک لی حرٌ" به دے دواړو ته شامل وی۔ او دا دواړه به آزاد شی۔ او مکاتب خو یداً آزاد وی نو دے وجے نه به مکاتب کښے د مملوکیت معنی ناقص ده نو لفظ د مملوک کوم چه کمالِ مملوکیت او قوت مملوکیت باندے دلالت کوی به مکاتب ته شامل نوی۔ او د دے کلام په وجه به مکاتب آزاد نوی۔ دا خیال دِ وکړے شی. چه مکاتب هم د لفظ مملوک حقیقت دے ۔ مګر په مکاتب کښے د مملوکیت معنی ناقص ده. او د مملوک لفظ په کمال مملوکیت باندے دلالت کوی. د دے وجے نه دا حقیقت به متروک شی۔ دلته دا سوال کولے شی ۔ چه کله په مکاتب کښے ملک ناقص او په مدبر او ام ولد کښے کامل دے ۔ نو د مدبر او ام ولد په آزادولو سره د کفاره ادا کړے شی ۔ او د مکاتب آزادولو سره کفاره نه ادا کول پکار دی۔ حالانکه معامله د دے برعکس ده۔ یعنی د مدبر او ام ولد نه کفاره نه اداکیږی او د مکاتب نه کفاره اداکیږی ۔ د دے جواب دادے چه د کفارے مدار په رقیت باندے دے۔ او رقیت په دے دواړو کښے ناقص دے ۔او په مکاتب کښے کامل دے نو په مکاتب چه پکښے رقیت کامل دے ۔ نو به کفاره اداکړے شی۔ او مدبر او ام ولد چه پکښے رقیت ناقص دے ۔ نو به کفاره نه اداکیږی۔ پاتے شوه دا خبره چه په مدبر او ام ولد کښے رقیت ناقص او په مکاتب کښے کامل څرنګه دے؟ د دے جواب دادے چه جهت عتق په دے دواړو کښے ثابت دے ۔ ځکه چه په مدبر او ام ولد د مولی د مرګ نه پس آزادیږی او مکاتب د بدل کتابت اداکولو سره آزادیږی ۔ دا دواړه خو به د مولی په مرګ سره آزاد شی ۔ او په مکاتب کښے چه کوم جهت عتق ثابت دے ۔ هغه مرتفع (او چتیدے) کیدے شی۔ پدے طریقه که چرته مکاتب د بدل کتابت اداکولو نه عاجز شو نو دا بیا د مملوکیت شان رفیق وی نه به آزادیږی۔

**فائدے :** مدبر هغه غلام دے. کوم چه د هغه مولیٰ "اذا مت فانت حر" ویلے وی. یعنی که چرته زه مرشم نو ته به آزاد یې. ام ولد هغه وینځه ته ویلے شی. چا چه د خپل مولیٰ د نطفے نه ماشوم ځیګولے وی. او مولیٰ د دے ماشوم نسب دعویٰ هم کړے وی. د دے دواړو حکم دا دے چه دا دواړه د مولیٰ په مرګ سره آزادیږی.

مکاتب هغه غلام دے. چه چا د خپل مولیٰ سره دا معامله وکړه چه هغه به د خپلے آزادئ په بدله کښے دومره مال ادا کړی. نو هر کله چه مکاتب مال پوره کړی. نو آزاد به کړے شی. او که چرته یوه پیسه هم د ده په ذمه باقی وی. نو دا به آزاد نه وی.

وَالثَّانِیْ مَاذَکَرَہٗ بِقَوْلِہٖ وَعَکْسُہٗ بِاَکْلِ الْفَاکِھَۃِ اَیْ عَکْسُ الْمَذْکُوْرِ مِنَ الْمِثَالَیْنِ مَا اِذَا حَلَفَ لَا یَاْکُلُ الْفَاکِھَۃَ فَلَا یَتَنَاوَلُ الْعِنَبَ لِاَنَّ الْفَاکِھَۃَ اِسْمٌ لِمَا یَتَفَکَّہُ بِہٖ وَیَتَلَذَّذُ حَالَ کَوْنِہٖ زَائِدًا عَلٰی مَا یَقَعُ بِہٖ قَوَامُ الْبَدَنِ فَھُوَ مَوْضُوْعٌ لِلنُّقْصَانِ وَالْعِنَبُ وَالرُّطَبُ وَالرُّمَّانُ فِیْھِمَا کَمَالٌ لَیْسَ فِی الْفَاکِھَۃِ وَھُوَ اَنْ یَکُوْنَ بِہٖ قَوَامُ الْبَدَنِ وَیَکْتَفِیْ بِھَا فِیْ بَعْضِ الْاَمْصَارِ لِلْغِذَاءِ فَلَا یَدْخُلُ فِی النَّاقِصِ وَاَمَّا اِدْخَالُ الطَّرَّارِ فِی السَّارِقِ وَاِنْ کَانَ فِیْہِ کَمَالٌ اَیْضًا مِنَ السَّارِقِ فَلِاَنَّ ذٰلِکَ الْکَمَالَ وَزِیَادَۃٌ لَیْسَ بِمُغَیِّرٍ لِمَعْنَی الْاَصْلِ بَلْ مُکَمِّلٌ لَہٗ مِنْ قَبِیْلِ دَلَالَۃِ النَّصِّ فَیَشْمَلُہٗ کَاشْتِمَالِ اُفٍّ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَلَا تَقُلْ لَھُمَا اُفٍّ لِلضَّرْبِ وَالشَّتْمِ بِخِلَافِ زِیَادَۃِ الْعِنَبِ فَاِنَّہٗ مُغَیِّرٌ لِمَعْنَی التَّفَکُّہِ وَمُضِرٌّ لَہٗ وَعِنْدَھُمَا یَحْنَثُ بِذٰلِکَ کُلِّہٖ لِاَنَّھَا مِنْ اَعَزِّ الْفَوَاکِہِ ھٰذَا اِذَا لَمْ یَنْوِ وَاَمَّا اِذَا نَوٰی ذٰلِکَ یَحْنَثُ اِتِّفَاقًا۔

**ترجمہ:۔** او دویم صورت هغه دے چه هغه مصنفؒ په خپل قول سره ذکر کړے دے، او دد ے برعکس د میوے خوړلو باندے قسم خوړل دی، لیعنی دواړه صورتونه برعکس هغه صورت دے، چه یو سړے قسم او خوری چه دے به میوه نه خوری نو دا قسم به انګورو ته شامل نه وی ځکه چه فاکهه د هغے څیزنوم دے، چه د هغے نه لذت او تسکین مقصود وی، په دا سے حال کښ چه دا د اصل څیزنه زائد وی چه د هغے نه د بدن خمیر تیاریږی نو فاکهة د کمے معنی د پاره وضع کړے شوے دے، او انګور، کهجورا و انار کښ د پوره معنی لحاظ ساتلے شوے دے، چه په فاکهه کښ نشته دے، او هغه دا چه دد ے څیزونونه د بدن قوام جوړیږی، او بعضے ښارونو کښ د غذا د پاره پرے باندے اکتفا کیږی، لهٰذا انګور په معنی ناقصه کښ داخل نه وی، او پاتے شوه دا چه کس ترکیب د غلا (په معنی) کښ داخول نو پدے کښ اګرچه د غل په نسبت پوره معنی ده، لیکن دا پوره والے او زیاتے په اصل معنی کښی تبدیلی کوونکی نه ده، بلکه دد ے د پاره پوره کوونکے ده، د دلالة النص د قسلے نه سارق په طرّار ته دا سے شاملیږی لکه څنګه چه په قول د الله تعالیٰ کښی وَلَا تَقُلْ لَهُمَا اُفٍّ ... کښ لفظ اف کنزلواو وهلو ته هم شامل دے، په خلاف د انګورو د زیاتی ځکه دا د تفکه معنی بدلوونکی ده او دد ے د پاره نقصان ورسوونکے ده او د صاحبینؒ په نزد

حالف دا دے چه تولو خیزونو په خوړلو سره حانث کیږي، ځکه چه دا خیزونه په زیاتو
ناآشنا او همدغه میوه ته شامل وي، دا اختلاف په دے صورت کښي دے چه کله حالف نیت نه وي
کړے او که چرته ئے نیت اوکړو نو بیا بالاتفاق حانث کیږي،

**تشریح :-** دا دے ځائے نه مصنف رح د دویم صورت مثال بیانوي یعني چه
کله لفظ دا اسے معنی د پاره وضع کړے شوے وي چه په معنی کښي ضعف او نقصان
وي، نو دا دے نه به هغه معنی خارج شي چه په هغې کښي قوت او کمال وي، دا دے مثال
دا دے که چرے یو انسان فاکهه نه خوړو قسم او خوړلو او دا اسے ئے او دے، والله لا اكل
الفاكهة، نو دا قسم به انګور و ته نه شاملیږي، دغه شان کجور او انار و ته به نه شاملیږي
یعني حالف دا دے خیزونو خوړلو سره نه حانث کیږي، ځکه فاکهه د هغه خیزونو دے
چه د هغې نه لذت او تسکین مقصود وي او د بدن غذا او قوام مقصود نه وي، نو فاکهه
به د هغې خیزونو نه زیاتي وي، چه د هغې نه انسان غذا حاصلوي، او د بدن خمیره
تیار وي، او چه کله دا اسے ده نو فاکهه کښي به د نقصان معنی ملحوظ وي او انګور کجور
او انار (چه دا دے نه غذا حاصلیږي بلکه بعضے بنارونو کښي د غذا د پاره هم دا کافي کیږي،
او دا دے نه د بدن قوام (خمیره) تیاریږي،) کښي دا اسے د کمال معنی ملحوظه ده، چه په فاکهه
کښي موجود نه ده، نو د فاکهے نه به انګور وغیره هغه ټول خیزونه خارج شي چه په کوم
کښي د فاکهے معنی کامل او قوي ده، اګرچه دا خیزونه هم د فاکهے حقیقت دے، بهرحال په دے
مثال کښي هم د دلالت لفظ في نفسه د وجے نه حقیقت متروک شوید دے،

واما ادخال الطرار ......الخ نه دیو سوال جواب بیان کړے شوے دے، سوال
دا چه ستاد منکوره تقریر نه دا لازمیږي چه کنزکب (جیب کټکو نکے) د سارق
(غل) په حکم کښي داخل نشي او د کنزکب لاس د کټ نه کړے شي، ځکه چه کنزکب معني
د غل د معنی نه زائد ده، ځکه غل خو هغه دے چه د ویده سړي مال په پټه سره غلا کوي،
او کنزکب هغه دے چه د بیدار سړي مال په دهوکه سره حاصلوي، لپس معلومه شوه چه
د سارق معنی ناقصه ده او د طرار معنی کامله ده او کله چه دا اسې ده نو ستاد سابقه
تقریر مطابق د سارق لفظ طرار ته شامل نه شي او د طرار لاس به هم د سارق په
شان کټ کړلے نه شي،) د دې جواب دا دے چه په طرار کښي اګرچه د سارق په نسبت سره د معنی

زیادت او کمال شته دے لیکن دا زیاتی او کمال په اصل معنیٰ د سرقه کښې څه تبدیلی نه راولی، بلکه د اصل معنیٰ د پاره مکمّل دے په دی طور باندی چه هر کله چه په ته سره د چا مال محفوظ اغستل جرم وی، نو دویده دار سړی مال په غفلت سره اغستل خو په طریقه اولیٰ سره جُرم دے پس هر کله چه د طرار په معنیٰ کښې زیادت د سرقه په اصل معنیٰ کښې څه تبدیلی نه راولی، بلکه د سرقه معنیٰ مکمّل کوی، نو په طرار کښې به د سرقه حکم په دلالت النّص سره ثابت وی په دې طور چه سرقه په کوم کښې چه جُرم کم دے هر کله چه په دې کښې په ذریعه د قرآن د نصّ حد (د لاس کټ کول) واجب دے نو دا نص په دې خبره باندی دلالت کوی چه طرار کوم چه د سارق په نسبت سره لوی مجرم دے په هغه دِ هم قطع دید واجب شی، حاصل دا چه په سارق باندی قطع دید د قرآن د نصّ په ذریعه باندی واجب شوی دے او په طرار باندی د دلالت النّص په ذریعه شوی ده او دا داسی وه لکه د مور او پلار وړاندی د اُف کول حرمت د هغوی سره وهل ټکول او د کنځلو حرمت ته شامل دے، حُکم د الله تعالیٰ قول ولا تقل لهما اف سره دا خبره ثابت ده، چه د مور او پلار په وړاندی د خفګان ښکاره کول په وجه سره د اُف کلمه ویل هم ممنوع دی، بهرحال دا خبره خود عبارت النّص سره ثابته ده، لیکن د دې لازمی معنیٰ والدینو ته د تکلیف رسول دی، یعنی مور او پلار ته تکلیف مه ورکوه او په وهلو او کنځلو کښې مور او پلار ته زیات تکلیف دے، لهٰذا مور او پلار سره به د وهلو او کنځلو معامله کول هم ممنوع او حرام وی مګر د دې حرمت په دلالت النّص سره ثابت دے، بهرحال څرنګه چه د وهلو او کنځلو معنیٰ د کلمه اُف معنیٰ لره بدلونکی نه ده، بلکه د هغې تکمیل راوستونکی ده او د وهلو او کنځلو حرمت په دلالت النّص سره ثابت دے د غه شان د طرار معنیٰ د سرقه معنیٰ لره بدلونکی نه ده بلکه د هغه د پاره مکمل کونکی ده او په طرار باندی د قطع دید وجوب هم په دلالت النّص سره ثابت دے، د دې په خلاف باندی انګور، انار، کجورې چه د دې په معنیٰ کښې کوم زیادت دے هغه د تفکه معنیٰ لره بدلونکی ده او د هغه د پاره نقصان ده ده، په دې طور باندی چه د تفکه معنیٰ ده لذت او فرحت حاصلول او دا یو زائد او غیر مقصود امر دے او مذکوره خیزونو سره غذا حاصلیږی، او غذا مقصود ده، پس ثابته شوه چه د انګور وغیره د معنیٰ زیادت د تفکه معنیٰ لره بدلونکی ده، او کله چه د انګور و معنیٰ زیادت

دننګه معنی لره بدلوونکی دی، نو د فاکهه لفظ به انګور وغیره ته دی شامل او د فاکهه نه خوړلو قسم سړه به د انګور وغیره خوړلو سره حانث والی نه راځی،

شارحؒ د نور الانوار وائی چه د صاحبینو په نزد باندی د فاکهه نه خوړلو قسم کوونکی به انګور وغیره مذکوره تمام څیزونو خوړلو کولو سره حانث کیږی حکم چه انګور، انار او کجورې عمده قسم فواکه دی، او کله چه دا عمده فواکه دی نو د فاکهه نه خوړلو والا قسم کوونکی به دی سره حانث کیږی، بعض حضرات وایلی دی چه د امام صاحب او صاحبینو په مینځ کښې دا اختلاف د زمانے او عصر اختلاف دے، یعنی د امام صاحبؒ په دور کښې انګور وغیره د فواکه نه، نه شامل کیدل، دی وجه نه هغوی د خپل دور د عرف موافق فتویٰ ورکړله او دا ئے اوفرمائیل چه فاکه نه خوړلو قسم کوونکی به د انګور وغیره په خوړلو کولو سره نه حانث کیږی، او د صاحبینوؒ په دور کښې چونکه عرف بدل وو، او خلقو انګور وغیره لره فواکه کښې شامل، دی وجه نه دی حضراتوؒ د خپل دور د عرف موافق فتویٰ ورکړله، او دائے ویل چه مذکوره قسم خوړونکے به د انګور وغیره په خوړلو سره نه حانث کیږی، ملا جیونؒ وفرمایل چه د امام صاحب او د صاحبینوؒ دا اختلاف په دی صورت کښې دے کله چه حالف یعنی قسم کوونکی څه نیت نه وی کړے او که ده د مذکوره څیزونو نیت کړے وی نو د دی څیزونو سره په خوړلو سره به بالاتفاق حانث کیږی،

وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ اَىْ بِسَبَبِ سَوْقِ الْكَلَامِ بِقَرِيْنَةٍ لَفْظِيَّةٍ اُلْتُحِقَتْ بِهٖ سَوَاءٌ كَانَتْ سَابِقَةً اَوْ مُتَاَخِّرَةً كَقَوْلِهٖ طَلِّقْ اِمْرَأَتِيْ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا حَتّٰى لَا يَكُوْنَ تَوْكِيْلًا فَاِنَّ حَقِيْقَةَ هٰذَا الْكَلَامِ هُوَ التَّوْكِيْلُ بِالطَّلَاقِ لٰكِنْ تُرِكَ ذٰلِكَ بِقَرِيْنَةِ قَوْلِهٖ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا لِاَنَّ هٰذَا الْكَلَامَ اِنَّمَا يُقَالُ عِنْدَ اِرَادَةِ اِظْهَارِ عَجْزِ الْمُخَاطَبِ عَنِ الْفِعْلِ الَّذِيْ قُرِنَ بِهٖ فَيَكُوْنُ الْكَلَامُ لِلتَّوْبِيْخِ مَجَازًا وَمِثْلُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا حَيْثُ تُرِكَتْ حَقِيْقَةُ الْمَشِيَّةِ وَحَقِيْقَةُ قَوْلِهٖ فَلْيَكْفُرْ بِقَرِيْنَةِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا وَحُمِلَ عَلَى التَّوْبِيْخِ۔

**ترجمه:-** او د سیاق د کلام د دلالت د وجه نه یعنی د یو داسی کلام راوړلو

د وجه نه کوم چه دیو داسی لفظی قرینے سره وی کوم چه دی کلام سره ملحق وی برابره ده که د غه قرینه د کلام نه مقدّم وی او که مؤخر وی لکه قول د قائل طلق امرأتی ان کنت رجلا تر دی چه دا کلام په توکیل نه وی ځکه چه د دی کلام حقیقت توکیل بالطلاق دے، لیکن ذی له دا ان کنت رجلاً د قرینے په وجه باندی ترک کړے شوے دے، ځکه چه دا کلام په داسی موقع باندی ویلے کیږی، چه کله دا ظاهرول مقصود وی، چه مخاطب د دی فعل نه عاجز دے، دکوم سره چه دا کلام متصل دے پس دا کلام به مجازاً د زجر او توبیخ دپاره وی، او د دی په مثل باندی قول د باری تعالیٰ فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا لظالمین نارا دے، او فلیکفر د توبیخ په معنی باندی محمول ده،

**تشریح:-** په کوم ځایونو کښی چه حقیقت متروک کیږی په هغے کښی دریمه موقع داده چه کله د کلام د سیاق د وجه نه حقیقت متروک کیږی، یعنی داسی کلام راوړلے شوے وی، دکوم سره چه لفظی قرینه ملحق وی خواکه د غه قرینه مقدم وی او که مواخر وی، او هغه قرینه په دی دلالت کوی چه د متکلم د کلام حقیقی معنی متروکه ده، او مراد نه ده مثلاً یو کس بل ته خطاب کولو سره وائی طلق امرأتی ان کنت رجلاً که ته سړے ئی نو زما بنځی له طلاق ورکړه، د دی کلام یعنی طلاق امراتی حقیقی معنی توکیل بالطلاق ده، یعنی متکلم د دی کلام په ذریعے باندی مخاطب له په طلاق باندی وکیل کوی، لیکن دا معنی دان کنت رجلاً په قرینے سره متروکه ده، ځکه چه ان کنت رجلاً په داسی موقع باندی ویلے کیږی، کله چه دا خبره ظاهرول مقصود وی، چه مخاطب د دغه فعل نه عاجز دے کوم سره چه دا کلام یعنی ان کنت رجلاً متصل دے، پس دا کلام به مجازاً په زجر او توبیخ باندی حمل وی، او د متکلم مراد به دا وی که ته سړے ئی او څه زور دِ وی نو زما بنځی له طلاق ورکړه بیا کوره یعنی ته زما بنځی له په طلاق ورکولو باندی قدرت نه لرې ځکه چه د یو انسان د بل بنځی له طلاق ورکول ناممکن دی، بهرحال د سیاق د کلام یعنی ان کنت رجلاً د وجه نه د طلق امرأتی حقیقی معنی متروکه ده، او دا کلام مجازاً په زجر او توبیخ باندی محمول دے، د غه شان د باری تعالیٰ قول فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر دے، ځکه چه په دی آیت کښی انا اعتدنا للظالمین نارا قرینه ده په دی باندی چه د مشیّت او فلیکفر حقیقی معنی متروکه ده، په دی طور باندی چه په دی ځائے کښی د مشیت حقیقی معنی رفع د اثم ده،

یعنی که ایمان نه رانه وړلو نو څه ګناه نشته دے، او د فلیکفر حقیقی معنی وجوب دَ کفر ده، یعنی صیغه دامر په دې باندې دلالت کوی، چه کفر اختیا رول واجب دی لیکن دانا اعتدنا للظلمین نارًا په دې خبره قرینه ده چه د ایمان نه راوړلو په صورت کښې به ګناهګار یږی، او کفر اختیار ول حرام دی، وجه دا ده چه په ایت کښې د ظالمین دپاره دجهنم وعید بیان شوے دے، او د ظالمین نه مراد کافران دی، پس ثابته شوه چه دَ ایمان نه راوړلو او کفر اختیار ولو په صورت کښې به انسان دجهنم حقدار جوړیږی او دا په دې خبره باندې قرینه ده، چه په ایت کښې دَ مشیت او فلیکفر حقیقی معنی مراد نه ده، ورنه بیا به د کفر اختیارولو په صورت کښې دَ جهنم مستحق نه جوړیدلو بلکه دا مجازًا په توبیخ باندې محمول ده یعنی په کفر اختیارولو باندې زجر او توبیخ کړے شوی ده،

وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ اِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَقَصْدِهٖ فَيُحْمَلُ عَلَى الْاَخَصِّ مَجَازًا وَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ دَالًّا عَلَى الْعُمُوْمِ بِحَقِيْقَتِهٖ كَمَا فِىْ يَمِيْنِ الْفَوْرِ وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ فَارَتِ الْقِدْرُ اِذَا غَلَتْ وَاشْتَدَّتْ ثُمَّ سُمِّيَتْ بِهِ الْحَالَةُ الَّتِىْ لَا لُبْثَ فِيْهَا وَلَا رَيْثَ بِاعْتِبَارِ فَوْرَانِ الْغَضَبِ كَمَا اِذَا اَرَادَتْ اِمْرَأَةٌ الْخُرُوْجَ فَقَالَ لَهَا الزَّوْجُ اِنْ خَرَجْتِ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَمَكَثَتْ سَاعَةً حَتّٰى سَكَنَ غَضَبُهٗ ثُمَّ خَرَجَتْ لَا تَطْلُقُ فَاِنَّ حَقِيْقَةَ هٰذَا الْكَلَامِ اَنْ تَطْلُقَ فِىْ كُلِّ مَا خَرَجَتْ وَلٰكِنَّ مَعْنَى الْغَضَبِ الَّذِىْ حَدَثَ فِى الْمُتَكَلِّمِ وَقْتَ خُرُوْجِهَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ هِىَ هٰذِهِ الْخَرْجَةُ الْمُعَيَّنَةُ فَيُحْمَلُ الْكَلَامُ عَلَيْهَا مَجَازًا بِهٰذِهِ الْقَرِيْنَةِ وَمِثْلُهٗ قَوْلُ الرَّجُلِ لِاَحَدٍ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِىْ فَقَالَ اِنْ تَغَدَّيْتُ فَعَبْدِىْ حُرٌّ وَحْدَهٗ فِىْ بَيْتِهٖ وَلٰكِنَّ مَعْنَى التَّغْدِيَةِ الَّذِىْ حَدَثَتْ فِى الْمُتَكَلِّمِ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْغَدَاءُ الْمَدْعُوُّ اِلَيْهِ حَالَ كَوْنِهٖ مَعَ الدَّاعِىْ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ فَقَطْ حَتّٰى لَوْ تَغَدّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فِىْ بَيْتِهٖ لَا يَحْنَثُ وَلَا يَعْتِقُ عَبْدُهٗ

**ترجمه:-** او د داسی معنی د دلالت کولو د وجه نه کوم چه د متکلم طرف ته راجع کیږی، او د هغه د قصد د دلالت کولو د وجه نه، پس د اسی کلام مجازًا په اخص

بانډي محمول وي، اګرچه لفظ د خپل حقیقت په اعتبار سره په عموم بانډي دلالت کوي، لکه په یمین فور کښې او دا د فارت القدر نه ماخوذ دے، کله چه په دیګ کښې ښه جوش راشي، بیا دې سره د هغه حالت نوم کیښودلے شو په کوم کښې چه د غضب د جوش اظهار کولو سره څه ساعت تیریدل او تاخیر نه وي لکه چه ښځه د وتلو اراده وکړي او خاوند ښځې ته وائي که ته وتلې نو طلاقه به یې، پس ښځه لږ ساعت د پاره ودریدله تردې چه د هغه غصّه ختمه شوه، بیا ښځه ووتله، نو په دې ښځه بانډي به طلاق نه واقع کیږي ځکه چه د دې کلام حقیقت دا دے چه په بهر وتلو بانډي دِ په دې ښځه طلاق وي لیکن د غضب معنی کومه چه د دې د خروج په وخت کښې په متکلم کښې پیدا شوله په دې بانډي دلالت کوي چه مراد هم د غه خاص خروج دے، پس د دې قرینه د وجه نه به کلام لره مجازاً په د غه خاص خروج بانډي محمول کړے شي او د دې په مثل بانډي د یو شخص بل شخص ته دا قول کول دي چه راشي څما سره خوراک وکړه بیا د غه دویم سړي ویل که ما خوراک وکړلو نو څما غلام دِ آزاد وي، ځکه چه د دې کلام حقیقي معنی دا ده چه د ده غلام دِ آزاد شي چه دے چرته هم خوراک وکړي خواکه د د دې سره یې وخوري او که یواځې یې په کور کښې وخوري، لیکن د تعدیه چه کومه معنی په د غه وخت کښې په متکلم کښې پیدا شوله هغه په دې بانډي دلالت کوي، چه دلته کښې هغه خوراک مراد دے کوم طرف ته چه دعوت ورکړے شوے دے، په دې حال کښې چه هغه دِ داعي سره وي، پس دا کلام به صرف په د غه معنی بانډي محمول وي تردې که دینه پس ده په خپل کور کښې خوراک وکړلو نو نه به حانث کیږي او نه به د ده غلام آزادیږي۔

تشریح :- په کوم ځایونو کښې چه حقیقت متروک کیږي، په هغې کښې څلورم ځائے دا دے، چه د متکلم حال او د هغه د قصد د دلالت کولو د وجه نه حقیقت ترک کولے شي یعنی که په متکلم کښې داسې معنی پیدا شي کوم چه د حقیقت په ترک بانډي دلالت کوي، او دا محسوس کړے شي، چه د متکلم مقصود د حقیقت ترک کیدل دي نو په داسې صورت کښې به هم حقیقت ترک کولے شي، او د غه کلام به مجازاً په اخص بانډي حمل وي اګرچه د حقیقت په لحاظ سره په عموم بانډي دلالت کوي یعنی د کلام حقیقت عامه خو عموم دے او حقیقت قاصره ئے خصوص دے، پس د متکلم د حال او ارادې د دلالت د وجه نه به

حقیقت کامله یعنی عموم لره ترک کولے شي او دی لره به مجازاً په حقیقت قاصره یعنی اخص
باندې حمل کولے شي، بهرحال په دې کښې هم یو قسم ته دَ حقیقت متروک کیدل موجود دی
مصنف رحمه الله ددې مثال بیانولو سره وفرمائیل لکه څرنګه چه یمین فور دے لفظ دفور په
اصل کښې دَ فارت القدر نه ماخوذ دے، داجمله په هغه وخت کښې ویلے کیږي
کله چه په دیګ کښې ښه جوش راشي، بیا د غضب دجوش اعتبار کولو سره فور
سره د غضب هغه حالت لره موسوم کړے شو، په کوم کښې چه ساعت تیرول او
تاخیر نه وي، د غصّه په حالت کښې چه کوم قسم خوړلے شي، هغې ته یمین فور دې
وجه نه ویلے کیږي، چه د متکلم نه د هغه صدور په حالت دجوش غضب کښې کیږي
بهرحال کوم قسم چه د غصّه په حالت کښې خوړلے کیږي، هغه ته یمین فور ویلے
کیږي، او ددې اطلاق هم په دغه حالت د غضب باندې کیږي د هغه نه پس حالاتو
باندې نه کیږي، مثلاً یوه ښځه د خپل خاوند سره د جنګ کولو په وخت کښې
د کور نه وځي، او خاوند ورته ووئیل ان خرجت فانت طالق که ته وتلې نو طلاقه
دې او بیا لوسره ښځه ودریدله بیا هر کله چه دَ خاوند غصّه سړه شوله او هغه
دَ کور نه وتلو سره لاړله نو په داسې صورت کښې به په دغه ښځه باندې طلاق نه
واقع کیږي، یعنی د متکلم غضب په دې قرینه ده چه متکلم مطلقاً د وتلو نه منع نه غواړي
بلکه خاص په دغه وخت د غضب کښې د وتلو نه منع کول غواړي او هم دغه ددې کلام حقیقت
قاصره دے پس د دغې قرینې دَ غضب د وجه نه ددې کلام حقیقت کامله متروک کړے شو،
او دغه کلام به مجازاً په حقیقت قاصره یعنی خاص وتلو باندې محمول وي لهٰذا که دغه
ښځه دغه وخت وتله نو طلاق به په واقع کیږي او که دَ غصه ختمیدو نه پس وتله
نو طلاق به په نه واقع کیږي،

صاحب دَ نور الانوار رحمه الله فرمائي چه ددغې په مثل باندې یو بل مثال دے، او هغه
دا چه یو سړي بل ته ووئیل تعال تغدّ معي راشه ځما سره خوراک وکړه، دغې بل سړي
ووئیل ان تغدیت فعبدي حرٌ که ما خوراک وکړلو نو ځما غلام دِ آزاد وي، ددې کلام
حقیقي معنی خو داده چه که دے چرته هم خوراک وکړي نو غلام دِ آزاد شي، که دعوت
ورکونکي سره وخوري او که په خپل کور کښې یوازې وخوري یعنی د حقیقي معنی په

اعتبار سره دا کلام په عموم باندې دلالت کوي او هم دې ته حقیقت کامله وائي لیکن دتعدیه کومه معنی چه په دغه وخت کښې په متکلم کښې پیدا شوې ده، نو هغه په دې باندې دلالت کوي، چه دلته کښې صرف دداعي سره خوراک کول مراد دي کوم طرف ته چه دعوت ورکړې شوې دے، یعنې دمتکلم حال او قصد په دې دلالت کوي، چه متکلم دغلام آزادي لره مطلقاً په خوراک کولو باندې نه دے معلق کړې، بلکه هم دغه داعي سره ئې په خوراک کولو باندې معلق کړې دے، کوم طرف ته چه لره دعوت ورکړې شوې دے او د متکلم مقصد داد ے که ما تا سره دغه طعام لره وخوړلو نو ځما غلام دِ آزاد دي، هم دغه مخصص حالت ددغه کلام حقیقت قاصره دے، بهرحال ددغې قرینه په وجه باندې به ددغې کلام حقیقت کامله لره متروک کولے شي، او دې لره به مخصوص یعنې حقیقت قاصره باندې محمول کړے شي، لهذا که دغه متکلم د داعي سره خوراک ونه کړلو بلکه خپل کورته لاړلو او خوراک ئې وکړلو، نو نه به دے حانث کیږي، او نه به ئې غلام آزادیږي.

وَبِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَعَدَمِ صَلَاحِيَتِهِ لِلْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ لِلُزُومِ الْكَذِبِ فِيمَنْ هُوَ مَعْصُومٌ عَنْهُ فَلَا بُدَّ اَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ كَقَوْلِهٖ اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ فَاِنَّ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيَّ اَنْ لَا تُوجَدَ اَعْمَالُ الْجَوَارِحِ اِلَّا بِالنِّيَّةِ وَهُوَ كَذِبٌ لِاَنَّ اَكْثَرَ مَا يَقَعُ الْعَمَلُ مِنَّا فِي وَقْتِ خُلُوِّ الذِّهْنِ عَنِ النِّيَّةِ فَلَا بُدَّ حِينَئِذٍ اَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ اَيْ ثَوَابُ الْاَعْمَالِ اَوْ حُكْمُ الْاَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ فَاِنْ قُدِّرَ الثَّوَابُ فَظَاهِرٌ اَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى اَنَّ جَوَازَ الْاَعْمَالِ فِي الدُّنْيَا مَوْقُوفٌ عَلَى النِّيَّةِ وَاِنْ قُدِّرَ الْحُكْمُ فَهُوَ نَوْعَانِ دُنْيَوِيٌّ كَالصِّحَّةِ وَالْفَسَادِ وَاُخْرَوِيٌّ كَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالْاُخْرَوِيُّ مُرَادٌ بِالْاِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَلَا يَجُوزُ اَنْ يُرَادَ الدُّنْيَوِيُّ اَيْضًا اَمَّا عِنْدَهُ فَلِاَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُومُ الْمَجَازِ وَاَمَّا عِنْدَنَا فَلِاَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُومُ الْمُشْتَرَكِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى اَنَّ جَوَازَ الْعَمَلِ مَوْقُوفٌ عَلَى النِّيَّةِ فَلَا تَكُونُ النِّيَّةُ فَرْضًا فِي الْوُضُوْءِ عَلَى مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ وَاَمَّا فِي سَائِرِ الْعِبَادَاتِ الْمَحْضَةِ فَالْمَقْصُودُ فِيهَا الثَّوَابُ فَاِذَا خَلَتْ عَنِ الثَّوَابِ بِدُونِ النِّيَّةِ فَاتَ الْجَوَازُ اَيْضًا بِهٰذِهِ الْوَاسِطَةِ لَا بِاَنَّ

## النَّصُّ دَالٌّ عَلٰی فَوْتِ الْجَوَازِ۔

**ترجمہ** :- او د محل د کلام د دلالت د وجه نه او د حقیقی معنیٰ صلاحیت نه لرلو د وجه نه ځکه چه په داسې ذات کښې کذب لازمیږي کوم ذات چه د کذب نه معصوم دے، لهٰذا داسې کلام لره به په مجاز باندې محمول کړے شي، لکه څرنګه چه قول د رسول الله صلی الله علیه وسلم انما الاعمال بالنّیات دے، ځکه چه د دې حدیث حقیقي معنیٰ دا ده چه د جوارحو افعال دِ بغیر د نیت نه موجود نه شي، حالانکه دا معنیٰ دروغ ده، ځکه چه زمونږه اکثر اعمال په داسې مجازي معنیٰ باندې محمول کول ضروري دي، یعنې د اعمالو ثواب یا د اعمالو حکم په نیتونو باندې موقوف دے، پس که چرته ثواب مقدر وي نو ظاهره ده چه دا په دې دلالت کوي چه په دنیا کښې د اعمالو جواز په نیت باندې موقوف دے، او که چرته حکم مقدر وي نو دې دوه قسمه دي، دنیاوي لکه صحت او فساد او اخروي لکه ثواب او عقاب او زمونږه او د شوافعو په اتفاق سره اخروي حکم مراد دے، لهٰذا دا خبره جائز نه ده، چه دنیاوي حکم دِ هم مراد وي، بهرحال د امام شافعیؒ په نزد باندې خو دې وجه نه چه په دې صورت کښې عموم د مجاز لازمیږي، او زمونږه په نزد باندې دې وجه نه چه د عموم د مشترک لازمیږي، پس دا حدیث په دې دلالت نه کوي، چه د عمل جواز په نیت باندې موقوف دے، لهٰذا نیت به په وضو کښې فرض نه وي، لکه څرنګه چه د امام شافعیؒ قول دے، او په تمام عباداتِ محض کښې چونکه ثواب مقصود دے، د دې وجه نه چه هغه کله د بغیر د نیت نه د ثواب نه خالي شي، نو په دې طور باندې به د دې جواز هم فوت شي، په دې طور نه چه نص د جواز په فوت کیدلو باندې دلالت کوي،

**تشریح** :- په کوم ځایونو کښې چه حقیقت متروک کیږي په دې عبارت کښې په هغې کښې د پنځم ځائے بیان دے، او حاصل ئے دا دے چه کله د محل د کلام د دلالت د وجه نه حقیقت متروک کیږي، د محل د کلام نه مراد هغه محل دے په کوم کښې چه کلام واقع کیږي، او د کوم سره چه کلام متعلق کیږي، او د محل د کلام د دلالت مطلب دا دے چه محل د دغې کلام د حقیقي معنیٰ صلاحیت و نه لري، او وجه ئے دا دې چه د حقیقي معنیٰ اخستلو په صورت کښې د اسې ذات (رسول الله ﷺ) کذب لازمیږي، کوم چه د کذب نه

معصوم او بری دے لهٰذا دا سی کلام لره به په مجاز باندی محمول کولے شی دپاره ددی چه دَ
رسول الله صلی الله علیه وسلم کاذب کیدل لازم رانشی ددی مثال دا حدیث دے، انما
الاعمال بالنیات ددی حدیث حقیقی معنی داده چه دا عضاو جوارحو اعمال او افعال
په نیتونو باندی موقوف دی یعنی بغیر دَ نیت نه دَ جوارحو اعمال نه موجودیږی، حالانکه
دا خبره د واقع نه خلاف او دروغ دی، زمونږه ډیر اعمال بغیر د نیت نه ادا کیږی، یعنی
عمل موجودیږی او ذهن د نیت نه خالی وی، پس که دا حدیث په حقیقی معنی باندی
محمول کړے شی، نو صادق مصدوق رسول الله ﷺ کاذب کیدل لازمیږی (العیاذ بالله) دی
وجه نه دی حدیث لره به په مجازی معنی باندی محمول کړے شی او د حدیث مطلب به دا وی
چه دا عمال نه وړاندی لفظ د ثواب مقدر دے یا لفظ د حکم مقدر دے په اول صورت کښی
به ترجمه دا وی، چه د اعمالو ثواب په نیت باندے موقوف دے، یعنی په عمل باندی
به هغه وخت ثواب مرتب کیږی چه کله نیت وی او که چرته نیت نه وی نو د ثواب ترتب به
نه وی، لیکن بغیر د نیت نه د ثواب نه مرتب کیدل په یو عمل باندی دی سره دا نه لازمیږی
چه دسره دِ دغه عمل په دنیا کښی جائزا وموجود نه شی، بلکه دا سی کیدے شی چه
ثواب دِ خو په مرتب نه وی، لیکن عمل د جائز وی او موجود دِ وی، پس په حدیث کښی دَ
ثواب لفظ مقدر کولو سره به دَ حدیث مطلب هم درست شی، او د رسول الله صلی الله
علیه وسلم کاذب کیدل به هم لازم نه شی، په دویم صورت کښی به دا مطلب وی چه حکم
په دوه قسمه دے، (۱) دنیوی لکه د عمل فاسد کیدل جائز کیدل او صحیح کیدل
(۲) اُخروی لکه په عمل باندی د ثواب یا عذاب مرتب کیدل زمونږ او دَ شوافعو په
دی خو اتفاق دے، چه دلته کښی اُخروی حکم مراد دے، او هر کله چه اخروی حکم
مراد دے، نو بیا به دنیوی حکم اغتسل صحیح نه وی، د امام شافعی په نزد باندی خو دی
وجه نه چه په حدیث کښی مجازاً حکم الاعمال مراد کړے شوے دے، او اُخروی حکم خو
بالاجماع مراد دے لهٰذا که دنیوی حکم هم مراد کړے شو نو معنی مجازی (حکم) به عامه
شی او عموم د مجاز به لازم شی حالانکه امام شافعی د عموم مجاز قائل نه دے، او دَ
احنافو په نزد باندی د دنیوی حکم اراده کول دی وجه نه درست نه دی، که د اخروی حکم
سره دنیوی حکم هم مراد کړے شو نو لازم به شی عموم دَ مشترک حالانکه دا احنافو په نزد دا

باطل دے ، پس عندالاحناف رح به هم صرف اُخروی حکم مراد وی ، دنیوی حکم به مراد نه وی بهرحال هر کله چه د دواړو په مابین کښې اخروی حکم مراد دے او دنیوی حکم نه دے مراد نو د حدیث ترجمه به دا وی چه د اعمالو اخروی حکم یعنی ثواب او ثواب په نیتونو باندې موقوف دے ، یعنی بغیر د نیّت نه په اعمالو باندې اُخروی حکم نه مرتب کیږی او بغیر د نیت نه د اُخروی حکم نه مرتّب کیدلو سره دانه لازمیږی چه په اعمالو دِ دنیوی حکم لکه صحت او فساد دا دِ هم مرتّب نه شی ، بلکه دا سی کیدے شی چه اُخروی حکم دِ خو په مرتّب نه وی ، او اُخروی حکم دِ په مرتب شی ، یعنی عمل دِ جائزا و موجود شی ، پس په دې صورت کښې به هم د حدیث معنیٰ او مطلب درست شی ، او دَ نبی علیه السلام کاذب کیدل به هم لازم نشی ، حاصل دا چه دَ محل د کلام د دلالت د وجه نه د دې حدیث حقیقی معنیٰ متروک ده ، او دا حدیث په مجازی معنیٰ باندې محمول دے ، صاحب د نور الانوار رح دا امام شافعی رح په خلاف د یو بے مسئله استنباط کولو سره وفرمائیل چه کله د عمل ثواب په نیت باندې موقوف دے ، نو په وضوء کښې به نیت فرض نه وی ، لکه څرنګه چه امام شافعی رح دَ فرضیت قائل دے ، ځکه چه د نیت نه کولو سره به زیات نه زیات دا لازم شی ، چه په وضوء دِ ثواب نه شی مرتب او دَ ثواب نه مرتب کیدلو نه دانه لازمیږی ، چه وضوء دِ صحیح او جائز نه شی ، بلکه دا کیدے شی چه وضوء دِ جائز خو وی لیکن ثواب دِ په نه وی مرتّب او هر کله چه داسی ده نو د وضوء د پاره نیت فرض نه شو ، لیکن په دې به دا اعتراض کیږی چه عبادات هغه (مونځ ، روژه ) که چرته د نیّت نه خالی وی نو هغه به باطل کیږی لهٰذا دا ثابته شوه چه د دې اعمالو صحت او جواز په نیت باندې موقوف دے ، او د حدیث معنیٰ دا ده چه د اعمالو صحت په نیت باندې موقوف دے ځکه که د عمل ثواب په نیت باندې موقوف کړے شی لکه چه تاسو وفرمائیل نو د عمل د فوت کیدلو سره بیا د دې عباداتو ثواب فوت کیدل پکار دی ، د دې صحت او جواز فوت کیدل نه دی پکار ( یعنی بغیر د نیت نه اګرچه ثواب دِ په مرّتب نه وی ، لیکن د عباداتو فریضه اداء کیدل پکار دی ، حالانکه داسی نه ده بلکه بغیر د نیت نه عبادت باطلیږی ، او فرض دَ ذمه نه ، نه ساقط کیږی ، د دې جواب دا دے چه په حدیث کښې خو هم دا اعمالو ثواب په نیتونو باندې موقوف دے د هغې صحت نه دے موقوف لیکن په عبادات محضه (مونځ روژه ) کښې هم ثواب اصل مقصود وی ، پس هر کله چه دَ نیّت

نہ موجود یدلو پہ وجہ باندی عبادت د ثواب نہ خالی شولو، نو عبادت مقصد فوت شولو، او هر کله چہ د عبادت مقصد فوت شولو، نو عبادت فوت شولو، ځکہ د شئ د مقصود د فوت کیدلو دَ وجہ نہ شئ فوت کیږی، بهرحال د نیت نہ موجود یدلو پہ صورت کښې د عباداتِ محضہ د جواز او د صحت فوت کیدل پہ دغہ مذکوره طریقہ باندی دی، دا خبره نہ دہ چہ د دی جواز پہ فوت کیدلو باندی نصّ یعنی حدیث دال دے، ځکہ چہ دَ حدیث معنی دَ صحت الاعمال بالنیات نہ دہ، بلکہ ثواب الاعمال یا حکم الاعمال بالنیّات دے،

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ رُفِعَ عَنْ أُمَّتِيَ الْخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ فَإِنَّ ظَاهِرَهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْخَطَاءَ وَالنِّسْيَانَ لَا يُوجَدُ مِنْ أُمَّتِهِ وَهُوَ كِذْبٌ بَاطِلٌ فَيُحْمَلُ عَلَى أَنَّ حُكْمَهُ فِي الْآخِرَةِ أَعْنِي الْمَأْثَمَ مَرْفُوعٌ وَأَمَّا فِي الدُّنْيَا فَغُرْمُهُ بَاقٍ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ الْبَتَّةَ وَكَذَا فِي فَسَادِ الصَّوْمِ بِالْأَكْلِ خَطَاءً وَفَسَادُ الصَّلٰوةِ بِالتَّكَلُّمِ خَطَاءً فَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ لِلشَّافِعِيِّ فِي بَقَاءِ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فَتَمَّ الْآنَ بَيَانُ الْمَوَاضِعِ الْخَمْسَةِ عَلَى اسْتِقْرَاءِ الْمُصَنِّفِ وَفِيهِ كَلَامٌ لَا يَخْفٰى -

**ترجمہ:-** او د حضور علیہ السلام قول "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" دے ځکہ چہ د دی حدیث ظاهر پہ دی باندی دلالت کوی چہ د نبی علیہ السلام د امت نہ خطاء او نسیان وجود بہ نہ راځی حالانکہ دا خبره غلطہ او باطلہ دہ، پس دی حدیث لره بہ دا خرت پہ حکم باندی محمول کړے شی یعنی گناه مرفوع دہ، او پاتی شوه دنیا نو د دی تاوان پہ حقوق العباد کښې باقی دے، د غہ شان پہ خطاء سره پہ روژی فاسد کیدلو کښې او پہ خطاء سره خبری کولو دَ وجہ نہ دَ مونځ پہ فاسد کیدلو کښې د خطاء حکم باقی دے - پس دا امام شافعیؒ د پاره د مونځ پہ بقاء او دَ صوم پہ بقاء کښې دی حدیث سره استدلال نیول صحیح نہ دی، د مصنفؒ د استقراء موافق د مواضع خمسہ بیان تمام شولو او پہ دی کښې کلام شتہ دے، کوم چہ پټ نہ دے،

**تشریح:-** د محل د کلام د دلالت کولو پہ وجہ باندی د حقیقت د متروک کولو دویم مثال دا حدیث دے، رفع عن امتی الخطاء والنسیان ځما دَ امت نہ خطاء،

اونسیان دواړه ولره پورته کړے شوی ده، په خطاء کښې فعل خو یاد وی لیکن اراده نه وی او په نسیان کښې فعل خو یاد نه وی لیکن اراده وی، مثلاً روژه دار ته خپله روژه خو یاده ده لیکن خولے ته اوبه اچولو وخت کښې ئے بغیر د ارادی نه حلق ته اوبه لاړلې، نو دې ته به خطاء ویلے شی، او که د روژه دار ته خپله روژه یاده نه وی، او هغه بغیر د ارادی نه خوراک څښاک وکړی، نو دا به نسیان وی،

بهرحال د دې حدیث حقیقي معنی متروک ده، ځکه د دې حدیث حقیقي معنی داده چه ځما په اُمت کښې خطاء او نسیان موجود نه دے، یعنی ځما اُمت نه، نه خطاء صدور ممکن دے، او نه د نسیان مګر چونکه دا دواړه څیزونه په اُمت محمدی ﷺ کښې موجود دی، دے وجه نه د دې حدیث حقیقي معنی د واقع خلاف او دروغ ده، او د حقیقي معنی د واقع خلاف مراد اخستلو په صورت کښې د رسول الله ﷺ کاذب کیدل لازمیږی، پس رسول الله ﷺ لره د کاذب کیدلو نه بچ کیدلو د پاره به د دې حدیث حقیقي معنی ترک کولے شی، او دا به ویلے شی چه خطاء او نسیان په آخرت کښې مرفوع دی، یعنی د خطاء او نسیان په وجه باندې په آخرت کښې به ګناهګار نه وی، او پاتې شوه د نیاوی معامله نو خطاء مرفوع نه ده، بلکه باقی ده، یعنی په حق د بنده ګانو کښې د دې تاوان باقی دے، لهذا په خطاء سره قتل کولو کې باندې به دیت واجب وی، د غه شان په خطاء سره خوراک کولو سره روژه هم فاسدیږی او قضاء به واجب وی، او خطاء سره خبرې کولو سره مونځ فاسدیږی او قضاء به ئے واجب وی، او که ته د روژې په حالت کښې په خطاء سره خوراک کولو والا په هیره سره په خوراک کولو والا باندې قیاس کړی، او دا وائی چه څرنګه په هیره باندې په خوراک کولو سره روژه نه فاسدیږی نو د غه شان په خطاء سره خوراک کولو روژه به هم فاسده نه شی، نو د دې جواب داد ے چه په حالت د نسیان کښې عذر قوی دے په هغے کښې د بنده هېڅ جرم نشته دے، او هر چه خطاء ده نو په دې کښې یو قسم ته د بنده جُرم دے، او هغه دا که بنده احتیاط کړی وے، نو اوبه به ئے حلق ته نه وی رسیدلے پس دې فرق د وجه نه خطاء کولې په هیرو نکې باندې به نشی قیاس کیدلے، بهرحال هر کله چه دا خبره ثابته شوه چه مذکوره حدیث سره د اُخروی نیولو د رفع بیان دے نو د امام شافعی رح به د دې حدیث د وجه نه استدلال نیول صحیح نه شی چه کوم هغه قائلوی

په خطاء سره خبري کولو او خطاء سره د خوراک کولو په وجه دَ بقاء د موخ او بقاء دَ روژې حکم کولو یعنې دې حدیث سره استدلال نیول او دا دلیل دا امام شافعیؒ صحیح نه دې چه خطاء سره دَ خبرې کولو سره موخ به فاسد نه وي، او په خطاء سره د خوراک کولو روژه به فاسده نه وي،

شارح نور الانوارؒ فرمائي چه دَ مصنفؒ د تلاش مطابق د کومو بنځه ځایونو د بیانولو وعده چه شوې ده هغه تمام شول البته دَ مصنفؒ په بنځه ځایونو کښې د حقیقت د ترک کولو محل منحصر کول محل دَ کلام او محل دَ اعتراض دے لکه چه ظاهر دې لیکن د حصر استقرائي دیاره دا مضبوط دے،

**فوائد:-** دا چه ویلې شو چه اُخروي حکم مرفوع دے یعنې په خطاء باندې به په آخرت کښې گناه نه متحقق کیږي په دې اعتراض دے او هغه دا چه فقهاء وائي چه په خطاء قتل کښې گناه متحقق ده، یعنې په قتل خطاء به په آخرت کښې مواخذه وي نو گناه چرته مرفوع شوله، او هرکله چه گناه مرفوع نه ده نو دا دلیل به څرنګه درست شي چه دَ خطاء اُخروي حکم یعنې گنا مرفوع ده، ددې جواب دا دے چه گنا په قتل خطاء کښې نه ده او فقهاء چه څه وائي نو هغه مطلب دا دے چه دا شخص دا احتیاط دَ نه کولو په وجه گناهگار دے نه د خطاء قتل په وجه باندې او خطاء قتل کو نکے اګر چه په قتل کو نکي خطاء کو نکے دے، لیکن دا د احتیاط په ترک کولو عامد دے یعنې قصد کو نکے دے، پس گناه په فعل عمد یعنې دا احتیاط په ترک کښې محققه شوه نه په فعل خطاء یعنې قتل کښې او هرکله چه دا سې ده نو مذکوره اعتراض به نه واقع کیږي،

---

وَالتَّحْرِيْمُ الْمُضَافُ اِلَى الْاَعْيَانِ كَالْمَحَارِمِ وَالْخَمْرِ حَقِيْقَةٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ تَتِمَّةٌ لِقَوْلِهِ وَبِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ جِيْئَ بِهَا رَدًّا لِزَعْمِ الْبَعْضِ فَاِنَّهُمْ زَعَمُوْا اَنَّ التَّحْرِيْمَ الْمُضَافَ اِلَى الْعَيْنِ كَالْمَحَارِمِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَالْخَمْرُ فِيْ قَوْلِهٖ لَعَيْنِهَا مَجَازٌ عَنِ الْفِعْلِ اَيْ نِكَاحَ اُمَّهَاتِكُمْ وَشُرْبَ الْخَمْرِ فَتَكُوْنُ الْحَقِيْقَةُ مَتْرُوْكَةً بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ لِاَنَّ الْمَحَلَّ عَيْنٌ لَا يَقْبَلُ الْحُرْمَةَ الْمَحَلَّ

لِاَنَّ الْحِلَّ وَالْحُرْمَةَ مِنْ اَوْصَافِ الْفِعْلِ فَقُلْنَا نَحْنُ اَنَّ هٰذِهِ الْحُرْمَةَ عَلٰى حَالِهَا وَالْحَقِيْقَةِ هَا لِاَنَّهُ اَبْلَغُ مِنْ اَنْ يَقُوْلَ حُرِّمَتْ نِكَاحُ اُمَّهَاتِكُمْ وَذَالِكَ لِاَنَّ الْحُرْمَةَ نَوْعَانِ نَوْعٌ يُلَاقِى الْفِعْلَ فَيَكُوْنُ الْعَبْدُ مَمْنُوْعًا وَالْفِعْلُ مَمْنُوْعًا عَنْهُ وَنَوْعٌ يُلَاقِى الْمَحَلَّ فَيَخْرُجُ الْمَحَلُّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ مُبَاحًا وَصَارَ الْعَيْنُ مَمْنُوْعَةً وَالْعَبْدُ مَمْنُوْعًا عَنْهُ وَهٰذَا اَبْلَغُ الْوَجْهَيْنِ فِى الْمَنْعِ فَاِنَّ الْاَوَّلَ كَمَا يُقَالُ لِلطِّفْلِ لَا تَاْكُلِ الْخُبْزَ وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالثَّانِىْ كَمَا يُرْفَعُ الْخُبْزُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَيُقَالُ لَهٗ لَا تَاْكُلْ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ النَّفْىِ وَالنَّسْخِ وَهُوَ اَبْلَغُ مِنَ النَّهْىِ الْحَقِيْقِىِّ عَلٰى مَا مَرَّ تَقْرِيْرُهٗ وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ اِنَّهٗ مُجْمَلٌ لِاَنَّ الْعَيْنَ لَا يَكُوْنُ حَرَامًا فَلَا بُدَّ مِنْ تَقْدِيْرِ الْفِعْلِ وَهُوَ غَيْرُ مُعَيَّنٍ لِاِسْتِوَاءِ جَمِيْعِ الْاَفْعَالِ فِيْهِ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ وَهُوَ خَلْفٌ مَنْشُوْءُهٗ سُوْءُ الْفَهْمِ۔

ترجمه :- او هغه تحريم چه د هغې نسبت داعيان طرف ته دى لكه محارم او شراب هغه زمونږ په نزد باندې حقيقت دے د بعض اختلاف دے دا مستقل جمله دَمصنف رح د قول وبن لدلالة محل الكلام دتتمه په طور باندې ده ، دى لره د بعض حضراتو دګمان د ردّ كولو دپاره راوړے شوې ده ، د دې حضراتو داخيال دے چه كوم تحريم د عين طرف ته منسوب وى لكه په قول د بارى تعالىٰ حرمت عليكم امّهاتكم كښې محارم او په قول د حضور عليه السلام ، حرمت الخمر لعينها كښې خمر فعل يعنى د نكاح د امهاتو او شرب خمر نه مجاز دے ، پس د محل دَ كلام دَ دلالت د وجه نه به حقيقت متروك شى ځكه چه محل لو عين دے كوم چه حرمت لره نه قبلوى ځكه چه حلال كيدل او حرام كيدل دا اوصاف د فعل دى ، پس مونږ وايو چه دا حرمت په خپل حالت او خپل حقيقت باندې قائم دے ، ځكه چه حرمت عليكم امهاتكم د حرمت نكاح امهاتكم نه زيات بليغ او مؤثر دے ، او هغه دا چه دَ حرمت دوه قسمه دى يو هغه چه فعل سره ملاويږى ، پس عبد به ممنوع او فعل به ممنوع عنه وى او يو قسم چه هغه محل سره ملاويږى پس محل به د مباح كيدلو نه خارج شى ، او عين به ممنوع او عبد به ممنوع عنه شى ، په دوه وجهو كښې د منع په باب كښې دا زيات بليغ دے ، د دې وجه چه اوّل لكه چه بچى ته وئيلے شى روټى مه خوره ، حالانكه روټى ئے مخې ته وى ، او دويم لكه چه د هغه د مخې نه روټى لرے

کړي شي او و ته ویلے شي چه مه خوره، پس دا صورت د نفي او نسخ په مرتبه کښې دے، او د حقیقي نفي نه زیات بلیغ دے، لکه چه بیان ئے تیر شولو، او بعض معتزله وائي چه دا مجمل دے، ځکه چه عین حرام نه وي پس د فعل مقدر کیدل ضروري دي، حالانکه هغه غیر معیّن دے، ځکه چه تمام افعال په دې کښې مساوي دي، لهٰذا توقف واجب دے او دا باطل دي او د دې منشاء غلط فهمي ده،

تشریح:- د بعضو حضراتو دا خیال دے چه دا عبارت په رفع عن امتي باندې عطف دے، او د مجاز مثال دے صاحب د نور الانوار د دې خیال رد کولو د پاره وفرمائیل چه دا عبارت مستقل جمله ده او د سابقه عبارت رفع عن امتي سره د دې څه تعلق نشته دے بلکه دا عبارت د بعض حضراتو ګمان رد کول دي، د دې حاصل دا دے چه هغه تحریم د کوم نسبت چه د عیان او ذوات طرف ته وي لکه په قول د باري تعالیٰ حرمت علیکم امهاتکم کښې تحریم ذوات د امهات طرف ته منسوب دے او حرمت علیکم المیتة کښې تحریم ذات د میتة طرف ته منسوب دے، او په قول د نبي علیه السلام حرمت الخمر لعینها کښې تحریم عین خمر او ذاتِ خمر طرف ته منسوب دے، زمونږه د احنافو په نزد باندې دغه تحریم حقیقت دے او په داسې صورت کښې حقیقت نه وي متروک بلکه عمل به په کیږي،

د بعض حضراتو دا خیال دے چه داسې موقع کښې د محل د کلام د دلالت د وجې نه حقیقت متروک کیږي او معنی مجازي مراد وي، او بعض معتزله وائي چه داسې تحریم مجمل او واجب التوقف وي، کوم حضرات چه داسې تحریم کوم چه اعیان طرف ته منسوب وي د محل د کلام د دلالت د وجې نه د حقیقت په ترک او د مجاز قائل دي، د هغوی دلیل دا دے چه محل عین دے او عین حرمت لره نه قبلوي ځکه چه حلّت او حرمت د فعل اوصاف دي نه د ذات او د عین په اوصافو کښې یعني ذات شئ او عین شئ حلال او حرام نه وي لکه فعل حلال یا حرام وي او کله چه دا شي ده نو مذکوره دواړه آیتونو کښې یعني حرمت علیکم امهاتکم او حرمت علیکم المیتة او حدیث حرمت الخمر لعینها کښې به حقیقت متروک وي، او ذات امهات او ذات میتة او ذات خمر به نه وي مراد بلکه د دې درې نصوص به محمول وي په مجاز باندې،

او د مجاز د دوه صورتونه وي یا خو به په دې دواړه نصوصو کښې مجاز بالحذف وي،

او نقد یرد عبارت به داسی وی حرمت علیکم نکاح امهاتکم او حرمت علیکم اکل المیتۃ او حرمت شرب الخمر لعینها یعنی د ذات امهات حرمت بیانول مقصود نه دے بلکه د امهاتو د نکاح د حرمت بیانول مقصود نه دی بلکه د میتۃ د اکل حرمت بیانول مقصود دی، د غه شان په حدیث کښې حرمت د ذات د خمر بیانول نه دی مقصود بلکه د خمر د شرب حرمت بیانول مقصود دی، او یا به په دې طور باندې مجاز وی، چه په دې دواړو نصوصو کښې عین شئ ذکر کولو سره هغه فعل اراده کړے شوے دے کوم محل چه د هغه عین سره تعلق لری مثلاً په اول ایت کښې د امهات نه نکاح امهات او په دویم ایت کښې د میتۃ نه مراد اکل میتۃ او حدیث کښې د خمر نه شرب خمر مراد شوے دے،

بهرحال په کوم کلام کښې چه تحریم نسبت اعیان طرف ته وی د محل د کلام د دلالت د وجه نه به د دغه کلام حقیقت متروک وی، او مجازی معنی به مراد وی، زمونږ د طرف د دغه حضراتو د دلیل جواب داد ے چه مونږه نصوص په خپل حقیقت باندې دی په دې طور باندې چه لفظ تحریم کوم چه په دغه نصوص کښې مذکور دے، د هغه حقیقی معنی د منع کولو او بندولو د ه، او دلته کښې هم دغه معنی مراد ده یعنی تاسو ته ستاسو میاندې منع کړے شوې وی او تاسو ته مردار ه منع کړے شوې ده او شراب منع کړے شوې وی، پس په دې دواړو نصوصو کښې تحریم په خپله معنی حقیقی کښې مستعمل دے او د غه لغوی معنی د پاره حرمت لازم دے او د حرمت د دوه قسمونه دی، (۱)- یو هغه حرمت کوم چه د فعل سره متصل دی، په دغه صورت کښې بنده ممنوع او فعل ممنوع عنه وی، یعنی بنده لره د غه فعل حرام نه منع کولے شي، لیکن په دغه صورت کښې محل (د عین) د فعل د قبلولو صلاحیت لری، (۲) دویم هغه دے کوم چه د محل سره متصل وی، په دې صورت کښې فعل د مباح کید لو نه خارج کیږی، یعنی د فعل د قبلولو صلاحیت په کښې نه وی، او عین (محل) ممنوع او ممنوع عنه وی، یعنی عن ده د بنده نه منع کولے شي په دې دواړو صورتونو کښې دا دویم صورت په منع کولو او بندولو کښې زیات بلیغ دے او مؤثر دے،

وجه دا ده چه په اول صورت کښې اګر چه بنده د فعل نه منع کړے شوے دے لیکن محل چونکه د فعل د قبلولو د پاره باقی دے دی وجه نه دا منع کول به د نهی په مرتبه کښې وی، او په دویم صورت کښې چونکه محل چونکه د فعل د قبلولو د پاره باقی پاتی نه دے،

او موجود نه دے دی وجه نه د امنع کول به د نسخ او نفی په مرتبه کښې وی، د اوّل صورت مثال داسې دے لکه چه د چا ورانډې روټی موجوده وی او هغه ته دې ووئیلے شی لا تاکل الخبز روټی مه خوره، په دې مثال کښې اګر چه بنده لره د روټی خوراک نه منع کړے شوے دے لیکن روټی موجوده ده، کوم لره چه خوړلے شی، پس دلته کښې به منع کول د نهی په مرتبه کښې وی او د دویم صورت مثال داسې دے، لکه چه د چا ورانډې موجوده نه وی او هغه ته لاتاکل الخبز ووئیلے شی نو دلته کښې چونکه محل (روټی) موجوده نه وی، دی وجه نه دلته کښې به منع کول د نسخ او نهی په مرتبه کښې وی،

او د اخره د نهی په بحث کښې تیره شوی ده چه نفی او نسخ د نهی په نسبت سره زیاته ابلغ او موثره ده، لهٰذا په مذکوره دوه صورتونو کښې دویم صورت ډیر ابلغ او موثر دے پس په مذکوره دری وارو نصوصو کښې ابلغ طریقه اختیار کړے شوه، او حرمت لره د فعل سره د متصل کیدلو په ځائے بانډې د محل سره متصل کړے شوه، او وفرمائیله شول چه میانډی، مردار او شراب دری واړه د مباح کیدلو نه خارج دی، په دې صورت کښې مذکوره دری واړه نصوص په خپل حقیقت بانډې باقی پاتې کیږی، او په مجاز بانډې د محمول کیدلو بالکل ضرورت نه پاتې کیږی، او بعض معتزله کوم چه اعیان طرف ته منسوب تحریم لره مجمل ګڼړی، د هغوی دلیل دا دے چه عین چونکه په خپله بالذات حرام نه وی، دی وجه نه یو داسې فعل مقدّر کول ضروری دی د کوم سره چه تحریم متعلق شی، او هغه فعل متعین نه دے، ځکه چه په دې کښې تمام افعال برابر دی، یعنی د ترجیح د نه موجود والی په وجه هر فعل مقدر کیدلے شی، پس هر کله چه د فعل د مقدّر کولو په سلسله کښې تمام افعال برابر دی، نو د اتحریم به مجمل وی او توقف کول به واجب وی یعنی تر څو پورې چه مرجح و نه موندل شی، یو محل لره به نشی مقدّر کولے، شارح نور الانوار ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ وفرمائیل چه دا قول باطل دے، دی منشاء غلط فهمی ده ځکه چه کله تحریم لره د عین طرف ته منسوب کړے شوی دی نو د هغه مقام مناسب فعل به مقدّر کولے شی، مثلاً د حرّمت علیکم امهاتکم مناسب فعل نکاح ده، د حرمت علیکم المیتۃ مناسب فعل اکل دے، او د حرمت الخمر مناسب فعل شرب دے، بهر حال هر کله چه د مقام مناسب فعل مقدّر روی نو د فعل د تقدیر په سلسله کښې تمام افعال برابر نه شول، او هر کله چه تمام افعال برابر نه دی نو دا تحریم به مجمل او واجب التوقف هم نه وی۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ اَرَادَ بِذَيْلِهِمَا بَحْثَ حُرُوْفِ الْمَعَانِىْ فَقَالَ وَيَتَّصِلُ بِمَا ذَكَرْنَا حُرُوْفُ الْمَعَانِىْ اَىْ يَتَّصِلُ بِالْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ حُرُوْفٌ لَهَا مَعَانٍ وَهِىَ الْحُرُوْفُ النَّحْوِيَّةُ الْعَامِلَةُ وَغَيْرُ الْعَامِلَةِ فَاِنَّ فِىْ اِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ تَكُوْنُ حَقِيْقَةً وَاِنْ كَانَتْ بِمَعْنَى عَلٰى تَكُوْنُ مَجَازًا وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ وَاحْتَرَزَ بِهَا عَنْ حُرُوْفِ الْمَعَانِىْ اَعْنِىْ حُرُوْفَ الْهِجَاءِ الْمَوْضُوْعَةِ لِغَرَضِ التَّرْكِيْبِ لَا لِلْمَعْنٰى وَقَدْ ذَكَرَ هٰذَا الْبَحْثَ صَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِىْ وَنَحْوُهُ فِىْ خَاتِمَةِ الْكِتَابِ وَمَا فَعَلَهُ الْمُصَنِّفُ اِتِّبَاعًا لِلْجُمْهُوْرِ اَوْلٰى وَلٰكِنَّ اِطْلَاقَ الْحُرُوْفِ عَلٰى مَا ذَكَرَ هٰهُنَا تَغْلِيْبٌ لِاَنَّ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ اَسْمَاءٌ -

**ترجمه :-** اوهر کله چه مصنف رح د حقیقت او د مجاز د بیان نه فارغ شو لو نو د دې په ذیل کښې ئې د حروفِ معانی بحث راوړلو د ی وجه نه ئې اوفرمائیل چه کوم څه مونږه ذکر کړل د هغې سره د حروفِ معانیه تعلق دے، یعنی د حقیقت او د مجاز سره خو داسې حروف متعلق دی د کوم چه معنی وی او د ا حروف معانی نحوی حروف دی، (په کوم کښې چه بعض) نه عامله او بعض نه غیر عامله وائی ځکه چه حرف دفی کله د ظرفیت په معنی کښې وی نو دا به حقیقت وی او که د علی په معنی سره وی نو دا به مجاز وی، په دې باندې نور حروف قیاس کړه، مصنف رح د معانی په قید سره د حروف مبانی یعنی د هغه حروف تهجی نه احتراز کړے دے، کوم چه د ترتیب د غرض په خاطر وضع شوې وی، او معنی د پاره نه دی، د دې حروف معانی بحث لره صاحب د منتخب حسامی او د غه شان نورو مصنفینو رح د کتاب په خاتمه کښې ذکر کړے دے، او مصنف رح چه د جمهورو په اتباع کښې څه کړی نو دا زیات مناسب دی، لیکن په هغه کلما تو باندې کوم چه مصنف رح په دې ځائے کښې ذکر کړې دی، د حروفو اطلاق د تغلیب په طور باندې دے، چه د شرط او ظرف کلمات اسماء دی،

**تشریح :-** شارح رح وائی چه کله فاضل مصنف رح د حقیقت او مجاز بیان وکړو نو دینه پس ئې متصلاً د حروفِ معانیه بحث ذکر کړلو، دې حروف معانی ته نحوی حروف هم وائی، دې کښې بعض حروف عمل کونکی وی لکه حروف جاره او بعض غیر عامله دی لکه

حروف عطف، شارح فرمائی چه دَ حقیقت او مجاز بحث نه ئے فوری طور لس متصل حروف معانی لره دی وجه نه ذکر کړل، چه دَ حروف معانی دَ حقیقت او مجاز سره خاص تعلق دے، او هغه داسې چه دا حروف هم حقیقت او مجاز طرف ته منقسم کیږی لکه حرف دفی چه کله به معنی دَ ظرفیت سره وی لکه زید فی الدار نو دا حقیقت دے یعنی فی په خپله حقیقی معنی کښې مستعمل دے او کله چه د علی په معنی سره وی لکه لاوصلبنکم فی جذوع النخل نو دا به مجاز وی، یعنی فی په مجازی معنی کښې مستعمل وی په دے باندې نور حروف لره قیاس کړه، حاصل دا چه چونکه په حروفو معانی کښې هم حقیقت او مجاز جاری کیږی دی وجه نه دحقیقت او مجاز د بحث نه فوراً د حروف معانی بحث وکړلے شو، داد واضح وی چه حروف په دوه قسمه دی (۱) حروف معانی (۲) حروف مبانی، حروف معانی هغه دی کوم چه دَ افعالو معانی اسماء ته رسوی او دا اسم او فعل په مقابله کښې راځی لکه خرجت من البصرة الی الکوفة کښې دَ خروج ابتداء او انتهاء د من او الی نه فهم ته راځی، که چرته دا دواړه حروف نه وے، نو دا ابتداء او انتهاء د خروج فهم به نه راتلے، حروف مبانی هغه دی چه دَ کلمه ترکیب ترینه راځی لیکن هغه په خپله کلمه نه دی، لکه په زید کښې، ز، ی، د، دا حروف مبانی دی چه دی نه د زید کلمه مرکب ده، لیکن دا حروف په خپله جدا جدا کلمه نه ده، هم دی ته حروف تهجی وائی، دی لره شارح داسې ویلی چه حروف مبانی یعنی حروف تهجی هغه حروف دی چه کوم دَ ترکیب د پاره وضع شوی وی، نه د معنی د پاره بهرحال د حروفو سره د معانی قید لګولو سره ماتن دحروف مبانی نه احتراز کړے دے، یعنی دلته کښې به دَ حروف معانی بیان وی نه د حروف مبانی صاحب د نور الانوار ملا جیون وفرمائیل چه صاحب دَ منتخب حسامی او لبعض نورو حضراتو د حروف معانی بحث لره دکتاب په خاتمه کښې ذکر کوی، ځکه چه د حروف معانی تعلق د نحو سره دے، نه د فقه سره لیکن چونکه بعض شرعی احکام ور سره تعلق لری دی وجه نه د فائدے د تکمیل په خاطر د کتاب په خاتمه کښې دا ذکر کوی، او د صاحب المنار دَ جمهورو په اتباع کښې دَ حروف معانی بحث لره د خاتمه نه وړاندې ذکر کول دا زیات مناسب دی، ولکن اطلاق الحروف الخ سره د یو مقدر سوال جواب دے، سوال دا چه د دی بحث وړاندې کوم کلما تو لره ذکر کړے شوی دی په هغوی تولو باندې دحروفو اطلاق کول صحیح نه دی، ځکه په دی کښې د شرط او ظرف کلمات هم شته او دا اسماء دی نه حروف، د دی جواب دا دے چه په دی بحث کښې کوم کلما تو لره ذکر کړے شوی دی، په هغه کښې چونکه اکثر حروف دی، دی وجه نه اسماء باندې حروفو لره غلبه ورکړے شوه، او ټولو ته حروف ویلے شول ۔

[illegible]

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# قوت الاخیار

پښتو شرح

# نور الانوار

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب
سکروڈوی استاذ حدیث و تفسیر دار العلوم دیوبند

شارح

حضرت مولانا وحید اللہ حقانی

انوار القرآن کتب خانہ
محلہ جنگی پشاور
0300-5722681



Maktaba Tul Ishaat .com



تمام فنون کے کتب کے پی-ڈی-ایف ہمارے ویب سائٹ سے اور پلے سٹور سے فری ڈاون لوڈ کریں۔ ہم روزانہ کی بنیاد پر اس میں مزید کتب شامل کر رہے ہیں اس لیے آپ ہفتے میں ایک بار ضرور ہمارے پلے سٹور اور ویب سائٹ کو چیک کیا کریں۔

## ابھی مطلوبہ پی-ڈی-ایف مفت ڈاون لوڈ کریں

| | | |
|---|---|---|
| منطق | خطبات | تفاسیر |
| معانی | سیرت | احادیث |
| تصوف | تاریخ | فقہ |
| تقابل ادیان | صرف | سوانح حیات |
| تجوید | نحو | درس نظامی |
| نعت | فلسفہ | لغت |
| تراجم | حکمت | فتاوی |
| تبلیغ ودعوت | بلاغت | اصلاحی |
| | تمام فنون | |

# قوت الاخیار (مکمل)

شرح

مع تکملہ، سنّت، اجماع، قیاس

پښتو شرح

نور الانوار

مؤلف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈی استاذ الحدیث والتفسیر دار العلوم دیوبند

مترجم و تکمیل

حضرت مولانا وحید اللہ حقانی

مدرس تعلیم القرآن بارہ گیٹ پیښور

انوار القرآن کتب خانہ محلہ جنگی پشاور
0300-5722681

# فهرست مضامین

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ حُرُوْفُ الْعَطْفِ اَكْثَرُهَا وُقُوْعًا وَقَدَّمَهَا وَقَالَ فَالْوَاوُ لِمُطْلَقِ الْعَطْفِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيْبٍ يَعْنِيْ اَنَّ الْوَاوَ لِمُطْلَقِ الشَّرِكَةِ فَاِنْ كَانَ فِيْ عَطْفِ الْمُفْرَدِ عَلَى الْمُفْرَدِ فَالشَّرِكَةُ ثَابِتَةٌ فِي الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ اَوْ بِهٖ وَاِنْ كَانَ فِيْ عَطْفِ الْجُمَلِ فَالشَّرِكَةُ فِيْ مُجَرَّدِ الثُّبُوْتِ وَالْوُجُوْدِ وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ لَا يَتَعَرَّضُ لِلْمُقَارَنَةِ كَمَا زَعَمَهٗ بَعْضُ اَصْحَابِنَا وَلَا لِلتَّرْتِيْبِ كَمَا زَعَمَهٗ بَعْضُ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَاِذَا قِيْلَ جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو يَحْتَمِلُ اَنَّهُمَا جَاءَاكَ مَعًا اَوْ تَقَدَّمَ اَحَدُهُمَا عَلَى الْاٰخَرِ وَحُجَّةُ الشَّافِعِيِّ قَوْلُهٗ ؑ نَحْنُ نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَفَهِمَ النَّبِيُّ ؑ مِنْهُ التَّرْتِيْبَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا فَاِنَّ تَقْدِيْمَ الرُّكُوْعِ عَلَى السُّجُوْدِ وَاجِبٌ وَالْجَوَابُ عَنِ الْاَوَّلِ اَنَّ النَّبِيَّ ؑ لَعَلَّهٗ فَهِمَ التَّرْتِيْبَ مِنْ وَحْيٍ غَيْرِ مَتْلُوٍّ وَاِنَّمَا اَحَالَ عَلَى الْاٰيَةِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ التَّقْدِيْمَ فِي الذِّكْرِ لَا يَخْلُوْا عَنِ الْاِهْتِمَامِ وَالتَّرْجِيْحِ وَعَنِ الثَّانِيْ اَنَّهٗ مُعَارَضٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ خِطَابًا لِمَرْيَمَ فَاِنَّ تَقْدِيْمَ السُّجُوْدِ عَلَى الرُّكُوْعِ لَيْسَ بِفَرْضٍ بِالْاِجْمَاعِ ـ

**ترجمہ:-** بیا چونکہ پہ دی حروفو کښې زیات د حروف عطف وقوع کیږی، دی وجه نه مصنف ؒ هغه لره مقدم کړلو او دے فرمائیل چه واو راځی دپاره د مطلق عطف بغیر دو راندی والي نه دپاره د مقارنت او ترتیب یعنی واو راځی دپاره د مطلق شرکت پس که چرته واو په عطف مفرد علی المفرد کښې وی نو شرکت به په محکوم علیه کښې وی یا په محکوم کښې اوکه په عطف د جملو کښې وی، نو شرکت به صرف په ثبوت او په وجود کښې وی،

حاصل دا چه واو دَ مقارنت دپاره نه وی لکه چه څرنګه زمونږ ه د احنافؒ دا خیال دے او نه دَ ترتیب دپاره ده لکه چه دا خیال دَ بعضو شوافعؒ دے پس هر کله چه جاءنی زید وعمرو ویلے شی نو دا هم احتمال شته چه ستا خوانه دا دواړه یو ځائے راغلی وی او دا هم احتمال شته چه دَ یو بل نه مقدم وی او دَ امام شافعی رحمه الله تعالی دلیل د باری تعالی د قول ان الصفا والمروة من شعائر الله بارہ کښې د رسول الله صلی الله علیه وسلم دا قول نحن نبدأ بما بدأ الله دے، پس رسول الله ؐ دی نه ترتیب فهم کړے دے او دَ

باری تعالیٰ قول وارکعوا واسجدوا دے ځکه چه د رکوع تقدیر په سجده باندې واجب دے، د اوّل دلیل جواب دا دے چه ډیره ممکنه ده چه رسول الله ﷺ د وحی غیر متلو نه ترتیب فهم کړے وو، او د آیت حواله ئے دې وجه نه پیش کړې وې چه تقدیر فی الذکر د اهتمام او ترجیح نه خالی نه دے، او د دویم دلیل جواب دا دے چه ممکن کیږی قول د باری تعالیٰ د قول واسجدی وارکعی سره معارض دے، ځکه چه حضرت مریم علیها السلام ته خطاب کولو سره دیلے شوی دی ځکه چه د سجود تقدیر په رکوع باندې بالاجماع فرض نه دے،

**تشریح** :- شارح رح دیو سوال جواب ورکړے دے سوال دا دے چه وړاندې د حروفو دوه قسمه بیان شوی دی (۱) حروف عامله (۲) حروف غیر عامله پس مصنف رح د حروف عامله د قوی کیدلو نه باوجود بیا ولے حروف غیر عامله په دې باندې مقدم کړی دی، د دې جواب دا دے چه حروف غیر عامله د حروف عامله په مقابله کښې زیات واقع کیږی لهٰذا د کثرت وقوع د وجه نه حروف غیر عامله لره مقدم کړے شوی دی، او د حروف غیر عامله د وقوع ځکه زیاته ده چه حروف غیر عامله (حروف عطف) په اسم او فعل دواړو باندې داخلیږی، او حروف عامله (حروف جر او کلمات شرط) په دواړو باندې نه داخلیږی بلکه حروف جر صرف په اسم باندې داخلیږی او کلماتِ شرط صرف په فعل باندې داخلیږی، باقی شو دا سوال چه حروف عاطفه مثلاً فا لره په ثم وغیره باندې ولے مقدم کړے شوے دے، نو د دې جواب دا دے چه د واو مدلول مطلقاً دوه څیزونو لره جمع کول دی، په دې کښې نه د مقارنت قید شته دے او نه د ترتیب او دې نه علاوه د نورو حروف عاطفه مدلول مقارنت یا ترتیب وغیره د قید سره مقید دی پس چونکه مطلق په مقید باندې مقدم دی د دې وجه نه واو لره په نورو حروفِ عاطفه باندې مقدم کړے شو، بهرحال مصنف رح د فرمائیل چه کلمه د واو مطلق عطف یعنی مطلق شرکت د پاره راځی او د دې په معنی کښې نه مقارنت ملحوظ وی او نه ترتیب د مقارنت مطلوب دے، د دوه څیزونو په زمانه کښې جمع کول او د ترتیب مطلب دا دے د حروف عطف د مابعد د ماقبل نه د زمانه په لحاظ سره مواخر کیدل بهرحال د واو په ذریعه باندې که د یو مفرد عطف په بل مفرد باندې عطف راغلے وی، نو شرکت به صرف په محکوم علیه کښې وی، لکه قام وقعد زید یعنی زید ودریدلو او کیناستلو په دې مثال کښې په زید باندې د قیام او د قعود دواړو حکم راغلے دے یا به صرف په محکوم به کښې شرکت ثابت وی لکه قام زید وعمرو زید او عمرو ودریدل

یعنی په قیام محکوم به کښې زید او عمرو دواړه شریک دی، او که دواو په ذریعه باندې دیو جمله عطف په بله باندې شوې وی، نو شرکت به صرف په ثبوت او په وجود کښې وی، لکه قام زید وقعد عمرو کښې صرف دا ښودل مقصود دی، د زید قیام او د عمرو قعود دواړه ثابت او موجود دی، حاصل دا چه واو نه په مقارنت باندې دلالت کوی او نه په ترتیب باندې دا مذهب دا حنافو دے او هم دا د عام اهل لغت مسلک دے د دې قائل امام سبویه، نحویان د بصری او د کوفه دی،

بعض حنفی علماء وائی چه واو راځی د مقارنت د پاره او د بعض شوافعو دا خیال دے چه واو د ترتیب په معنی باندې دلالت کوی لهذا د جاءنی زید و عمرو معنی دا ده چه زید او عمرو په یو ځائې شریک دی، قطع نظر د دینه چه دواړه یو ځائې راغلی دی، او که نه زید مخکې راغلے او عمرو روستو راغلے، حاصل دا چه د احنافو او خاوندانو د لغت په نزد باندې دا ترکیب صرف په دې خبره دلالت کوی، چه زید او عمرو دواړه راغلی دی، او د بعض حنفی عالمانو په نزد باندې به د دې معنی دا وی چه زید او عمرو دواړه یو ځائې راغلی دی، یعنی دواړه د راتلو په مانه یو ده او د بعض شوافعو خیال دا دے چه زید وړاندې را غلے دے او عمرو ده نه پس راغلے دے، د شوافعو اول دلیل دا دے چه رسول الله فرمائیلی دی نحن نبدأ بما بدأ الله مونږ به د سعی طواف هغه ځائې نه شروع کوو کوم ځائې نه چه الله پاک شروع کړی ده، او دینه د رسول الله صلی الله علیه وسلم مراد ان الصفا والمروة من شعائر الله دے، یعنی څرنګه چه الله پاک د سعی د بیان شروع د صفا نه کړی ده، دغه شان که مونږ به هم د سعی شروع د صفا نه کوو، بعض شوافع دا وائی چه رسول الله دالله پاک د دغه قول نه دا خبره فهم کړله چه واو د ترتیب د پاره دے، لهذا که واو د ترتیب د پاره نه وې نو رسول الله صلی الله علیه وسلم به د دغه شان نه دے وئیلے بلکه دا سی به ئې وئیلی وې نحن نبدأ بالصفا مونږ به د سعی شروع د صفا نه کوو، لیکن د نحن نبدأ بالصفاء نه پس بما بدأ الله وئیل او د دینه پس په شهادت کښې ان الصفا پیش کول د دې خبرې دلیل دے چه حضور علیه السلام د واو نه ترتیب استفاده کړے دے او حضور علیه السلام چونکه په عربو او عجمو کښې اعلم او افصح دے د دې وجه نه د واو د ترتیب د پاره کیدل د دې خبرې دلیل دے، چه واو د ترتیب د پاره استعمالیږی دویم دلیل دا دے چه الله پاک

فرمائی وارکعوا واسجدوا دینه دا واضح کیږی چه واو دَ ترتیب دپاره دے، حُکم چه د رکوع تقدیم په سجده باندی په اتفاق سره واجب دے، پس د رکوع تقدیم په سجده باندی داو دی خبرې دلیل دے چه په آیت کښی واو دَ ترتیب دپاره دے وجه دا ده که واو د ترتیب دپاره نه وے، نو د رکوع تقدیم به په سجده نه وے واجب، دریم دلیل دا دے چه حضرت ابن عباسؓ به صحابهؓ ته دا حکم کولو چه عمره د حج نه وړاندی کوی، پس صحابه کرامو عرض وکړو چه لِم تامرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله واتموا الحج والعمرة لله، صحابه کرامؓ د عربو فصحاء دی، او هغوی دا خبره فهم کړله چه الله پاک حج او عمره لره په واو سره ذکر کړی دی، او واو دَ ترتیب دپاره دے لهٰذا حج وړاندی او عمره پس بکار ده، پس د صحابه کرامو دا فهم هم د دی دلیل دے چه واو دَ ترتیب دپاره راځی، د حنفی علماء د طرف نه د اوّل دلیل جواب خو دا دے چه ډیره ممکنه ده چه حضور علیه السلام د سعی ابتداً د صفا نه وحی غیر متلو سره معلوم کړی وی، یعنی ترتیب خو ئے د وحی غیر متلو نه معلوم کړے دے نه د دی آیت نه او دَ حوالے په طور ئے دی آیت لره حکم وړاندی کړلو چه الله پاک صفا لره مقدم ذکر کړی ده او یو خیز لره مقدم ذکر کول د دغے خیز د راجح او اهم کیدلو دلیل دی، پس گویا حضور علیه السلام دا وفرمائیل چه په صفا وکښی د صفا مقدم کیدل هم دَ وحی غیر متلو تائید کوی، او کله چه داسی ده نو په مذکوره آیت کښی واو دَ ترتیب دپاره نه شو، د دوهم دلیل جواب دا دے چه مذکوره قول وارکعوا واسجدوا دباری تعالیٰ د قول واسجدی وارکعی سره معارض دے کوم چه حضرت بی بی مریمؑ ته خطاب شوے دے یعنی په اوّل آیت کښی د رکوع تقدیم په سجده او په دویم آیت کښی د سجدے تقدیم په رکوع راغلے دے، حالانکه سجدے لره په رکوع باندی مقدم کول په اتفاق سره فرض نه دی، پس معلومه شوه چه په دواړو مذکوره آیتونو کښی د رکوع او سجدے حکم ورکړے شوے دے، کوم چه دوه ارکان دی، د دی نه قطع نظر چه وړاندی د کوم یو لره ادا کړے شی او پس د کوم یو لره، او باقی شو ترتیب نو د هغه دپاره بل دلیل دے،

بهرحال دی آیت نه هم واو دَ ترتیب ثابتیدل نشته دے، د دریم (۳) دلیل جواب دا دے چه دَ صحابه کرامو د سوال نه باوجود د مفسرینو مشر عبدالله بن عباس رضی الله عنهم هغوی ته

دا فرمائل چه اوّل عمره وکړي او بیا حج وکړي نو دا په عدم ترتیب باندې زیات دلالت کوي، پس دلته هم دا ثابته شوه چه واو د ترتیب دپاره نه دے ځکه که واو د ترتیب دپاره وے نو د اتموا الحج والعمرة لله د وجه نه به د تقدیم د حج په عمره حکم ورکړے شوے وے، حالانکه حکم ورته خلاف شوے دے،

**فوائد** :- د حنفي علماء دلیل د عربو د کلام تتبّع دے ځکه چه د اهل عربو په کلام کښې واو د مطلق جمع دپاره راځي بل دلیل دا دے که واو چرته د ترتیب دپاره وے نو کوم ځائے کښې چه ترتیب نه وے مطلوب هلته به بیا واو نه ذکر کیدلے لکه تقاتل زید وعمرو، زید او عمر قتال کوي، په دې مثال کښې صرف د زید او عمرو مقاتله خبرول کول مقصود دي، ترتیب بیانول نه دي مقصود، پس په داسې ځائے کښې د واو استعمالول ددې خبرې دلیل دے چه واو د ترتیب دپاره نه دے، دریم دلیل دا دے که واو د ترتیب دپاره ومنل شي، نو د ایت د بقره وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة (۱۰ رکوع ۶) او د ایت د اعراف حطة وادخلوا الباب سجدا (۱۰ رکوع ۲۰) په مابین کښې به تناقض واقع شي، ځکه د بقره په ایت کښې په دخول باب سجداً او قول د حطة مواخر وي او په ایت د اعراف کښې به ددې برعکس وي، حالانکه دواړو ځایونو کښې واقع یو دده لیس د تناقض د پیدا کیدلو دپاره به دا ویلے کیږي، چه واو د ترتیب دپاره نه دے بلکه بني اسرائیل ته دواړو خبرو حکم ورکړے شوے دے قطع نظر دینه چه مقدم کوم یو دے او مؤخر کوم یو دے دینه هم دا معلومه شوه چه واو د ترتیب دپاره نه دے،

وَفِيْ قَوْلِهٖ لِغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ جَوَابُ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ اَنَّهٗ اِذَا قَالَ اَحَدٌ لِامْرَاَتِهِ الْغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ تَقَعُ وَاحِدَةٌ وَعِنْدَهُمَا ثَلٰثٌ فَعُلِمَ اَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِيْبِ عِنْدَهٗ فَيَقَعُ الْاَوَّلُ مُنْفَرِدًا وَلَمْ يَبْقَ الْمَحَلُّ لِلثَّانِيْ وَالثَّالِثِ وَلِلْمُقَارَنَةِ عِنْدَهُمَا فَيَقَعُ الْكُلُّ دَفْعَةً وَاحِدَةً وَالْمَحَلُّ يَقْبَلُهُمَا ـ

**ترجمه:-** او دَ غیر موطوءې د پاره دخاوند په دې قول کښې که چرته ته کور ته داخل شوې نو طلاقه یې او طلاقه یې، طلاقه یې، دا دیو مقدر سوال جواب دے، کوم چه مونږ ته احنافو په باندې وارد یږي، او هغه دا چه کله یو سړے خپله غیر موطوءه ښځې ته وائي که ته کور ته داخله شوې نو ته طلاقه یې، طلاقه یې طلاقه یې، نو د امام صاحب په نزد باندې به یو طلاق واقع کیږي، او دَ صاحبینو په نزد باندې به درې طلاقه واقع کیږي، پس معلومه شوه چه امام صاحب په نزد باندې واو د ترتیب د پاره دے، دې وجه نه اوّل طلاق یوازې واقع کیږي او دویم او دریم د پاره محل نه پاتې کیږي، او دَ صاحبینو په نزد باندې واو د مقارنت د پاره دے، لهٰذا درې واړه طلاقه به یو ځائې واقع کیږي، او محل دې درې واړو ولره قبلوي.

**تشریح:-** په دې عبارت کښې د یو مقدر سوال جواب دے کوم چه په احنافو باندې وارد یږي، سوال دا دے که چرته یو کس خپله غیر مدخوله ښځې ته وائي ان دخلت الدار فانت طالق، طالق، طالق، یعني درې واړه طلاقونه یې په دخول الدار باندې معلق کړل، او درې واړو لره یې په حرف واو سره ذکر کړل، نو په دې صورت کښې به د شرط دَ وجود په وخت د امام صاحب په نزد باندې صرف یو طلاق واقع کیږي او دَ صاحبینو په نزد باندې به درې طلاقه واقع کیږي، د دینه دا خبره معلومه شوه چه د امام صاحب په نزد باندې واو دَ ترتیب د پاره دے، لهٰذا د ترتیب د وجه نه چه کله اوّل طلاق واقع شولو نو هغه هم په یو طلاق سره بائنه شوله ځکه چه غیر مدخول بها ښځه په یو طلاق سره بائنه کیږي، او په هغه باندې عدّت نه دې واجب، پس هر کله چه غیر مدخول بها په یو طلاق سره بائنه کیږي نو دے دویم او دریم طلاق د پاره محل پاتې نه شوله او چه کله د دویم او دریم د پاره محل پاتې نه شوه نو په دې باندې به دویم او دریم طلاق نه واقع کیږي، او د دویم او دریم نه واقع کیدل، هم د غه ترتیب دے، کوم چه د واو نه مستفاد دے، پس ثابته شوه چه عند الامام واو دَ ترتیب د پاره دے، ځکه که واو دَ ترتیب د پاره نه وے او مطلق جمع د پاره وے، نو د شرط د وجود په وخت کښې په مذکوره کلام سره به یا درې واړه طلاقه واقع کیدلے، بهر حال دې مسئله نه دا معلومه شوه چه د امام صاحب

په نزد باندی واو دَ ترتیب دپاره دے، حالانکه امام صاحبؒ دَ واو د ترتیب دپاره دکیه لو قائل نه دے، او دینه دا هم معلومه شوه چه صاحبینؒ په نزد باندی مذکوره واو دَ مقارنت دپاره دے، ځکه مذکوره کلام سره دهغوی په نزد باندی دری طلاقه واقع کیږی، په یو ځلے باندی، او په غیر مدخول بها باندی دری طلاقه واقع کیدے هم شی، بهرحال دمذکوره طلاق سره په یو ځائے باندی دری طلاقه واقع کیدل دا د دی خبری دلیل دے چه واو دمقارنت دپاره دے، حالانکه دصاحبینؒ په نزد باندی واو دمقارنت دپاره نه راځی۔

فَاَجَابَ بِاَنَّ فِیْ هٰذَا الْمِثَالِ اِنَّمَا تَطْلُقُ وَاحِدَةً عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ لِاَنَّ مُوْجَبَ هٰذَا الْکَلَامِ الْاِفْتِرَاقُ فَلَا یَتَغَیَّرُ بِالْوَاوِ وَقَالَا مُوْجَبُهُ الْاِجْتِمَاعُ یَتَغَیَّرُ بِالْوَاوِ یَعْنِیْ اَنَّ هٰذَا التَّرْتِیْبَ عِنْدَهٗ وَالْمُقَارَنَةَ عِنْدَهُمَا لَمْ یَجِیْ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنْ مُوْجَبِ الْکَلَامِ فَاِنَّ مُوْجَبَ الْکَلَامِ عِنْدَهُ الْاِفْتِرَاقُ اِذْ لَوْ لَمْ یَکُنْ کَذٰلِکَ لَقَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثَلٰثًا فَاِذَا لَمْ یَقُلْ ثَلٰثًا بَلْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ عُلِمَ اَنَّهٗ قَصَدَ الْاِفْتِرَاقَ فَیَقَعُ کُلٌّ مِّنْهَا عَلٰی حِدَةٍ فَیَقَعُ الْاَوَّلُ وَلَمْ یَبْقَ مَحَلٌّ لِلثَّانِیْ وَلِلثَّالِثِ وَعِنْدَهُمَا مُوْجَبُ الْکَلَامِ الْاِجْتِمَاعُ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَکُنْ کَذٰلِکَ لَمَا عَلَّقَ الثَّلٰثَ کُلَّهٗ بِشَرْطٍ وَاحِدٍ فَاِذَا عَلَّقَهٗ جُمْلَةً وَقَعَ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَقَدْ مَالَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَصَاحِبُ التَّقْوِیْمِ اِلٰی رُجْحَانِ قَوْلِهِمَا فِیْ وُقُوْعِ الثَّلٰثِ وَهٰذَا کُلُّهٗ اِذَا قَدَّمَ الشَّرْطَ وَاِنْ اَخَّرَهٗ بِاَنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ یَقَعُ الثَّلٰثُ اِتِّفَاقًا لِاَنَّهٗ وُجِدَ فِیْ اٰخِرِ الْکَلَامِ مَا یُغَیِّرُ اَوَّلَهٗ وَهُوَ الشَّرْطُ فَتَوَقَّفَ الْاَوَّلُ عَلٰی اٰخِرِهٖ فَیَقَعْنَ جُمْلَةً

**ترجمہ:۔** نو مصنفؒ ددی سوال داجواب ورکړو چه په ذکرشوی مثال کښی دامام ابوحنیفهؒ په نزد به یو طلاق واقع وی، ځکه چه ددی کلام مقتضیٰ دَ طلاقونو

جُدا جُدا کیدل دی، لهٰذا دابه د واو په وجه متغیر نه وی، یعنی داکوم ترتیب چه دامام صاحب په نزد دے، او مقارنت کوم چه د صاحبینؒ په نزد دے، نو دا د واو نه نزد دے را اغلے بلکه د کلام د مقتضیٰ د وجه نه را غلے ځکه چه دامام صاحب په نزد د کلام مؤجب افتراق دے، نو دی وجه که داسی نه وے شوے نو قائل به داویل چه که ته په کور کښی داخله شوے نو په تا دی درے طلاقه وی، نو هر کله چه قائل ثلثاً نه دے ویلے بلکه انت طالق وطالق وطالق ئی ویلے نو معلومه شوه چه ده دافتراق اراده کړے، نو د دی نه به هر یو طلاق بیل بیل واقع وی، نو اوّل طلاق به واقع شی او د دویم او دریم دپاره څه محل باقی پاتی نه شو، او د صاحبین په نزد د کلام موجب اجتماع ده ځکه که دا نه دے نو قائل به درے واړه په یو شرط باندی نه معلق کولے، نو هر کله چه هغه دا ټول په یو ځل معلق کړه نو دا ټول به په یو ځائے واقع وی، او د فخر الاسلام او صاحب تقویم میلان په وقوع د ثلاث کښے د صاحبینو د قول د راجح کیدو طرف ته دے او دا اختلاف په هغه صورت کښے دے چه کله قائل شرط مقدم کړے وی، او که شرط ئے مؤخر کړے وی، په دی شان چه انت طالق وطالق وطالق اَن دخلت الدار وائی نو بالاتفاق درے طلاقه به واقع وی، ځکه چه د کلام په آخر کښے داسی څیز راغے چه د کلام اوله حصه بدلوی، او هغه شرط دے نو د کلام اوله حصه د دی په آخری حصے باندی معلق شوه، لهٰذا درے طلاقه به په یو ځل واقع وی،

**تشریح**:- د ذکر شوی سوال جواب دا دے چه ذکر شوی مثال اِن دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق، کښی دار ته د دخول په وخت دامام صاحب په نزد واو د ترتیب دپاره دے، او د صاحبینو په نزد درے طلاقه واقع کیدل، د دی وجه نه دی چه دامام صاحب په نزد واو د ترتیب دپاره دے او د صاحبینو په نزد واو د مقارنت دپاره دے لکه څنګه چه معترض خیال دے، بلکه دا د دی وجه نه چه دامام صاحب په نزد د دی کلام مؤجب او مقتضیٰ افتراق دے، یعنی د طلاقونو په مینځ کښی ترتیب د واو په وجه سره نه دے پیدا شوے بلکه دا د طلاق د یو بل نه پس په داسی طور ذکر کولو نه پیدا شوے چه اوّل طلاق بغیر د واسطے نه په شرط معلق دے، او ثانی طلاق د اوّل په واسطے سره معلق دے، او ثالث طلاق د اوّل او ثانی طلاق په واسطے سره معلق دے او دلیل

دوی داد ے چه که ددی کلام مقتضی افتراق نه وے یعنی جدا جدا واقع کول نه دی نو قائل به درے واړه طلاقه د یو بل نه پس بیل بیل نه ذکر کولے، بلکه درے واړه به یو ځائے ذکر کړے وے، او دا سی به ئے ویئلے چه" ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا نو هر کله چه قائل ثلثا (درے عدد) ذکر نه کړو او انت طالق وطالق وطالق ئے ووے، نو معلومه شوه چه د قائل مقصود افتراق دے، یعنی قائل دا درے واړه بیل بیل واقع کول غواړی، بهرحال ددی کلام موجب افتراق دے او افتراق به دواو کلمے په وجه نه متغیر کیده شی، ځکه چه واو د مطلق جمع دپاره دے او مطلق جمع په افتراق کښے هم موجوده ده، یعنی دا واو چه د مطلق جمع دپاره دے، ددی په وجه به افتراق نه زائله کیږی یعنی څو څیزونه بیل بیل ذکر کیدلو باوجود هم جمع کیدے شی نو هر کله چه ددی کلام موجب او مقتضی افتراق ده یعنی یو بل پسے بیل بیل دے، دے واړه په یو شرط معلق کړے شو، نو دا درے واړه طلاقه به په دی شان سره بیل بیل واقع وی، په کوم انداز باندی چه دا معلق شوی، یعنی اوّل طلاق چه بغیر د واسطے نه په شرط باندی معلق وے، دا به اوّل واقع وی، او دویم چه په یو واسطے سره معلق دے هغه به ددی نه پس په دویم نمبر واقع وی، او دریم طلاق چه په دوه واسطو یعنی د اوّل طلاق او دویم طلاق په واسطے سره معلق دے نو دا به په دریم نمبر واقع کیږی او هر کله چه دا طلاقونه جدا جدا واقع شو، نو غیر مدخول بها ښځه په اوّل طلاق واقع کیدلو سره بائنه شوه، ځو په غیر مدخول بها باندی عدت واجب نه وی، نو دی د پاره د اوّل نه بعد د دویم او دریم طلاق د پاره محل پاتی نه شو، او هر کله چه دا د اوّل طلاق نه بعد د طلاق د پاره محل پاتی نه شوه نو دویم او دریم طلاق به په دی واقع نه وی، او دا دواړه به هسے بے ځایه لاړ شی،

بهرحال د امام صاحب په نزد دا اوّل طلاق واقع کیدل او روستو دوه طلاقونه واقع کیدل دی چه نه نه دی چه واو د ترتیب دپاره دے، بلکه دا ددی وجه نه دی چه ددی کلام موجب افتراق دے، د غه شان د صاحبینؒ په نزد درے طلاقه ددی وجه نه نه واقع کیږی، چه د دوی په وجه واو د مقارنت دپاره دے، بلکه ددی وجه نه واقع شو چه د دوی په نزد ددی کلام موجب اجتماع ده ځکه چه که ددی کلام موجب اجتماع

نه وے یعنی که په یو ځل درے واړه واقع کول مقصود نه وے نو قائل به درے واړه په یو شرط نه معلق کولے، بلکه په جُدا جُدا شرط به ئے معلق کړے وے، نو درے واړه طلاقه په یو شرط باندی معلق کول د دی خبرے دلیل دے چه قائل درے واړه په یو ځائے واقع کول غواړی، او د دی کلام موجب اجتماع ده او اجتماع د واؤ کلمے د وجه نه نه متغیر کیږی، ځکه چه واو د مطلق جمع د پاره راځی، او مطلق جمع په اجتماع کښے متحقق ده، په دی شان چه درے واړه طلاقه په یو ځل واقع شی نو په دی کښے به د جمع معنیٰ هم متحقق شی، بهرحال د صاحبینؒ په نزد د دی کلام موجب اجتماع ده یعنی قائل درے واړه په یو ځل واقع کول غواړی، او په غیر مدخول بها ښځه باندی په یو ځل درے طلاقه واقع کیدے شی، لهٰذا د دی کلام د وجه نه د صاحبینؒ په نزد درے طلاقه به واقع وی، او د درے طلاقو واقع کیدل به د دی وجه نه نه وی چه واؤ د مقارنت د پاره دے بلکه د دی وجه نه به وی چه د دی کلام موجب اجتماع ده،

شارح علیه الرحمة فرمائی چه علامه فخر الاسلام او صاحب د تقویم د صاحبینؒ قول ته ترجیح ورکړے ده، او د درے طلاقو نو واقع کیدلو فتویٰ ئے ورکړے او وجه د ترجیح ئے داده چه په "ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق" کښے چه کوم په دخول دار معلق کړے شوے دے، نو دا فی الحال طلاق نه دے بلکه په دی کښے د اصلاحیت شته چه د شرط د موجود کیدو په وخت کښے په دی سره طلاق واقع شی، نو کوم چه معلق شوے دے هغه فی الحال طلاق نه دے، نو د دی وجه نه دا به د وصف ترتیب هم نه قبلوی، چه وصف د موصوف نه مقدم کیدے نشی نو هر کله چه موصوف یعنی طلاق بالکل موجود نه وے نو ترتیب به هم موجود نه وی او اعتبار به د هغه وخت وی کوم وخت چه طلاق واقع شی، یعنی د دخول دار د وخت له به اعتبار وی، او د دخول دار په وخت کښی څه داسی څیز موجود نشته چه وقوع د طلاقو متفرق ثابتکړی بلکه څنګه چه ښځه کور ته داخله شی، نو په دی به معلق شوی درے واړه طلاقه واقع شی،

شارح نور الانوار ملّا جیون فرمائیلی دی چه امام صاحب او د صاحبینؒ د سابقه اختلاف په هغه صورت کښے دے، چه کله شرط مقدم وی او جزاء مؤخره دی خو که چرے شرط ئے مؤخر کړے وو لکه داسی ئے وو ے چه انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار

نو په دی صورت کښې به بلا اتفاق درے واړه طلاقه واقع دی ځکه چه دی صورت کښې د کلام په آخر کښې داسی څیز نه راغے چه د کلام اوله حصه بدلوی یعنی که د "انت طالق وطالق وطالق" نه پس که د "ان دخلت الدار" شرط نه وے نو دے سره به فوراً طلاق واقع کیدے، خو چه کله چه "ان دخلت الدار" ووے نو داوّل کلام حکم بدل کړو، او منجز طلاق ئی معلق کړل او د کلام اوّل ددی په آخر باندی موقوف شوه، یعنی د شرط په تکلم کولو سره درے واړه طلاقه معلق شول او هر کله چه درے واړه طلاقه معلق شول نو د شرط یعنی دخول دار په راتلو سره به درے واړه طلاقه واقع دی،

وَاِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وطَالِقٌ اِنَّمَا تَبِيْنُ بِوَاحِدَةٍ جَوَابُ سُوَالٍ اٰخَرَ عَلٰى عُلَمَائِنَا وَهُوَ اَنْ يُّقَالَ اِذَا نَجَّزَ الطَّلَاقَ بِدُوْنِ الشَّرْطِ لِغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فَعُلَمَاءُنَا الثَّلٰثَةُ اِتَّفَقُوْا عَلٰى اَنَّهٗ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ هٰهُنَا فَفُهِمَ اَنَّهٗ لِلتَّرْتِيْبِ عِنْدَ الْكُلِّ فَاَجَابَ بِاَنَّ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةِ اِنَّمَا تَبِيْنُ بِوَاحِدَةٍ لِاَنَّ الْاَوَّلَ وَقَعَ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِالثَّانِيْ وَالثَّالِثِ فَسَقَطَتْ وِلَايَتُهٗ لِفَوْتِ مَحَلِّ التَّصَرُّفِ يَعْنِيْ مَا جَاءَ التَّرْتِيْبُ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنَ التَّكَلُّمِ اللِّسَانِيْ لِاَنَّ الْاِنْسَانَ لَا يَقْدِرُ اَنْ يَّتَكَلَّمَ بِثَلٰثِ كَلِمَاتٍ دَفْعَةً وَّاحِدَةً فَاِذَا تَكَلَّمَ بِالْاَوَّلِ وَوَقَعَ الْفَرَاغُ عَنْهُ لَمْ يَبْقَ الْمَحَلُّ لِلثَّانِيْ وَالثَّالِثِ بِدَلِيْلِ اَنَّهٗ لَوْ قَالَ بِلَا وَاوٍ اَنْتِ طَالِقٌ طَالِقٌ طَالِقٌ تَبِيْنُ بِالْاَوَّلِ بِالْاِتِّفَاقِ فَعُلِمَ اَنَّهٗ لَا مَدْخَلَ لِلْوَاوِ فِيْهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَقَعُ الثَّلٰثُ فِيْمَا نَحْنُ فِيْهِ لِاَنَّ الْجَمْعَ بِحَرْفِ الْجَمْعِ كَالْجَمْعِ بِلَفْظِ الْجَمْعِ -

**ترجمه:-** او کله چه غیر مدخول بهاته "انت طالق وطالق وطالق" ووائی نو دا ښځه به په یو طلاق سره بائنه شی، دا دیو دوېم سوال جواب دے، چه زمونږ په علماء و باندی وارد یږی، سوال دا دے چه بغیر د شرط نه غیر مدخول بهاته یو کس

فوری طلاق ورکړو مثلاً داسې وائي چه "انت طالق وطالق وطالق" نو زمونږ درے واړه علماء په دې متفق دي چه دلته به یو طلاق واقع وي، ددې نه دا خبره معلوم شوه چه واو دلته ددرے واړو په نزد دترتیب دپاره دے، نو مصنف داجواب ورکړو چه په دې مسئله کښې به دا ښځه صرف یو طلاق سره بائنه شي، ځکه چه اوّل طلاق ددویم اودریم دتکلم نه مخکښې واقع شو، نو دتصرف محل دفوت کیدو په وجه دخاوند ولایت ساقط شو، یعنې په واو سره ترتیب رانغلو بلکه دلسانی تکلم سره راغلو ځکه چه انسان په یو ځل درے کلمو په تلفظ نه قادر یږي، نو کله چه خاوند داول کلمے تلفظ وکړو اوددې نه فارغ شو نو دَ دویم اودریم دپاره محل باقي پاتې نه شو، ددې دلیل دادے چه که چرے خاوند بغیرد واو نه "انت طالق طالق طالق" ذیلے وے نودا غیرمدخول بها به بالاتفاق په اوّل طلاق سره بائنه شوے وے، نو معلومه شوه چه په دې ترتیب کښې دَواو هیڅ دخل نشته دے اوامام شافعیؒ په نزد زمونږ په دې مسئله کښې درے طلاقه واقع کیږي ځکه چه دَ جمع دحرف په وجه چه کومه جمع وي نو دا دهغې جمع په شان دې کومه چه دلفظ جمع په ذریعه وي۔

**تشریح:-** په دې عبارت کښې دیو دویم مقدر سوال جواب دے کوم سوال چه زمونږ په علماء احناف باندې وارد یږي، سوال دادے چه که یو کس خپله غیرمدخول بها ښځه مخاطب کړه او "انت طالق وطالق وطالق" ئې ورته ووے، او هیڅ شرط ئې ذکر نه کړو، نو زمونږه درے واړه بزرګان (ابوحنیفه او صاحبینؒ) په دې خبره متفق دي چه په دې به صرف یو طلاق واقع وي، او باقي دوه به بے ځایه وي، ددې نه دا خبره معلومه شوه چه واو ددې درے واړو حضراتو په نزد دترتیب دپاره دے، او دترتیب سوه دواقع کیدو په وجه دا غیرمدخول بها ښځه صرف په اوّل طلاق باندې بائنه شوه، او په دې باندې د عدت نه واجب کیدو په وجه څو محل پاتې نه شو، نو دې دپاره دویم اودریم طلاق بیکاره شو۔

ددې جواب دادے چه دې ځائے کښې هم ترتیب دواؤ دوجه نه پیدا نه شو، بلکه دزبانی تلفظ دوجه نه پیدا شو، ځکه چه انسان په یو ځل او په یو وخت باندې ددرے کلمو په تلفظ قادر نه دے، نو کله چه دے داوّل طلاق تلفظ وکړو او "انت طالق

ئې ووے نو د ثانی او ثالث د تلفظ نه مخکښې اوّل طلاق واقع شو او دا غیر مدخول بها ښځه د ثانی او ثالث دپاره محل باقی نه شوه ا دکله چه دا ښځه د طلاق دپاره محل باقی نه شوه نو د خاوند ولایت ساقط شو، او هر کله چه د اوّل طلاق نه په فارغیدو سره د خاوند ولایت ساقط شو نو د دویم او دریم طلاق په تلفظ سره به طلاق واقع نه وی،

او ددی دلیل چه ترتیب د واو د وجه نه نه راځی، دا دے چه که خاوند خپلے غیر مدخول بها ښځے ته "انت طالق، طالق، طالق، بغیر د واؤ نه ووائی نو دا غیر مدخول بها ښځه بالاتفاق په یو طلاق سره بائنه کیږی، ددی نه دا خبره ښه معلومه شوه چه په دی ترتیب کښې د واؤ هیڅ دخل نشته دے، ځکه چه که د واو ترتیب له دی کښې څه دخل وے نو بغیر د واؤ صورت کښې به بالترتیب طلاق نه واقع کیدے حال دا دے چه بغیر د واؤ نه هم طلاق بالترتیب واقع شوے دے، او ددی ترتیب په نتیجه کښې غیر مدخول بها ښځه په اوّل طلاق سره بائنه کیږی، بهرحال دا خبره ثابته شوه چه په دی ترتیب کښې د واؤ هیڅ دخل نشته - شارحؒ وائی چه غیر مدخول بها ښځے ته د انت طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ وئیلو په صورت کښې زمونږ په نزد خو یو طلاق واقع دے لیکن د امام شافعیؒ په نزد به درے طلاقه واقع وی، او ددوی دلیل دا دے چه کومه جمع د حرف جمع یعنی واو په ذریعه وی دا هغه جمع په شان وه چه د لفظ جمع او صیغهٔ جمع په ذریعه وی نو څنګه چه لفظ جمع یعنی "انت طالقٌ ثلاثاً" سره درے طلاقه واقع کیږی د غسې د حرف جمع یعنی واو سره په "أنت طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ" وئیلو سره هم درے طلاقه واقع کیږی، زمونږه د طرف نه ددی جواب دا دے چه واو حرف جمع نه دے بلکه واو د مطلق عطف دپاره دے او هر کله چه واو حرف د جمع نه دے نو درے[۲] طلاقونه به واقع کیدلو به ددی نه استدلال هم صحیح نه وی.

وَإِذَا زَوَّجَ أَمَتَيْنِ مِنْ رَجُلٍ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهُمَا وَبِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ ثُمَّ قَالَ الْمَوْلٰى هٰذِهٖ حُرَّةٌ وَهٰذِهٖ مُتَّصِلًا جَوَابُ سُؤَالٍ اٰخَرَ عَلٰى مَا وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا زَوَّجَ فُضُولِيٌّ أَمَتَيْنِ لِشَخْصٍ مِنْ رَجُلٍ اٰخَرَ سَوَاءٌ كَانَ بِعَقْدٍ أَوْ بِعَقْدَيْنِ بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ وَبِغَيْرِ إِذْنِ الْمَوْلٰى كِلَيْهِمَا فَقَالَ الْمَوْلٰى هٰذِهٖ حُرَّةٌ وَهٰذِهٖ بِكَلَامٍ مُتَّصِلٍ ثَلَاثَةٌ يَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِالْاِتِّفَاقِ بَيْنَنَا فَعُلِمَ أَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِيْبِ وَإِلَّا لَصَحَّ نِكَاحُهُمَا فَأَجَابَ بِأَنَّ فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ إِنَّمَا يَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِأَنَّ عِتْقَ الْأُوْلٰى يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ فِيْ حَقِّ الثَّانِيَةِ فَبَطَلَ الثَّانِيْ

قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا الترتيب ايضا لم يجئ من الواو
بل من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة المولى واجازة
الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى اولا كانت الثانية موقوفة والاولى
نافذة فلزم ان يتوقف نكاح الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان
نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف الى ان
يتكلم بعتقها وبقوله وهذه وهذا كله اذا قبل فضولي امر من
جانب الزوج لان الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح وقيل
اذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من
فلان وقبلت منه يتوقف ولا يبطل وقيل لا حاجة الى قوله بغير
اذن الزوج لان حكم المسألة لا يتوقف عليه ولهذا لم يقيده
شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقهما
لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة
وان اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة
منهما جاز نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة
هذا اذا كان نكاحان في عقد واحد فاما اذا كانا في عقدين فان كان
مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كانا اثنين فاعتقت
الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فان اجاز الزوج
جاز وان اجازهما معا جاز نكاح المعتقة الاولى -

ترجمه :- او کله چه يو دوه وينځو نکاح د چا سره د مولى او د خاوند
د اجازت نه بغير وکړى بيا مولى هذه حرة وهذه متصلاً ووے، دا د يو ډير
سوال جواب دے، چه زمونږ په علماؤ باندې واجب دے او هغه دا چه کله يو فضولي
د يو کس د دوه وينځو واده د يو سړى سره دکړو که په يو عقد سره يا په دوه عقدو
سره او د مولى او د خاوند د اجازت نه بغير او بيا مولى "هذه حرة وهذه" کلام متصل
سره ووے، نو د دوے نکاح به بالاتفاق زمونږ په نزد باطل شى، نو معلومه شوه

چه واؤ دَ ترتیب د پاره د ے ، کیښې د دواړو نکاح به صحیح شوے وے ، د دی جواب دا دے کړو چه په دی مثال کښې د دویمے وینځې نکاح صرف دی د پاره باطلیږی چه دا ولے عتق د دویمے په حق کښې محلیت د توقف باطلوی ، لهذا د دویمے وینځې د عتق د تکلم نه مخکښې د دویمے نکاح باطله شوه لعنی دا ترتیب هم د واؤ د وجه نه ډے راغلے بلکه دکلام په وجه راغلے دے ، ځکه چه د دواړو وینځو نکاح د مولی او د خاوند په اجازت باندی موقوفه وه ، نو هر کله چه مولی اولاً هغه پرومبۍ ازاده کړه نو دویمه موقوفه باقی شوه او پرومبۍ نافذه شوه ، نو دا لازم شوه چه د دویمې وینځې نکاح دی په حرّه باندی موقوف شی ، او دا ناجائز ده ځکه چه د وینځې نکاح په حرّه (آزاده) باندی جائز ده ، نو د دویمے د پاره د توقف محل د سره باقی نه شوه ، تردی پوری چه مولی د دی عتق تکلم د کړی او دهغه و دائی دا قول په قول هغه چه کله دویم فضولی د خاوند د طرف نه قبول د کړی ځکه چه یو فضولی د دواړو طرفونو نه نکاح متولی نشی کیدے ،

او دا هم وویلے شو چه کله یو فضولی د دوه کلامونو سره کلام وکړی ، مثلاً داسی ووائی چه ما د فلانکے وینځې دَ فلانکی سړی سره نکاح وکړه ، او ما د دی سړی د طرف نه دا وینځه قبوله کړه ، نو دا نکاح به موقوف وی او باطله به نه وی او دا وویلے شو چه د امام ابوحنیفهؒ د دی قول "بغیر اذن الزوج" هیڅ ضرورت نشته ځکه چه د مسئلے حکم په هغې باندې موقوف نه دے ، په دی وجه شمس الائمة دا د دی قید سره نه دے مقید کړے ، او که چرے یو د واړو مولی په یو لفظ سره ازادے کړے په دی شان چه زه دا دواړه آزادوم ، نو به دا د دواړو نکاحونه روے نکاح هم باطله نه وی ، ځکه چه دلته د آزادی او د وینځې جمع [illegible] او که چرے دواړه مولی جدا یعنی مفصول کلام سره ازادے کړے [illegible] او بیا په دی کښې د یوے د نکاح اجازت ورکړو ، نو د اوّل آزادی وینځې نکاح به صحیح وی ، او د دویمے نکاح به باطله شی ، نو دویمه په [illegible] دا حکم په هغه صورت کښې وے چه کله [illegible] نکاح په [illegible] عقد کښې وی ، او کله چه د دوه نکاح په د [illegible] عقد کښې وی نو که [illegible] چه [illegible]

اوکه مالکان (مولیٰ) ئې دوه وو، او دواړه و ینځې دیو بل نه لیس ازاد ے شي نو دواړه نکاح ګانے به موقوف وی نو چه خاوند دکوم دنکاح اجازت ورکړی دَ هغې نکاح به صحیح وی اوکه دواړو نکاح اجازت ئې یو ځل ورکړو نو اولے آزادئ شوے دینځې نکاح به صحیح وی،

په دی عبارت کښے دیو دریم سوال جواب دے کوم سوال چه زمونږ یو حنفی بزرګانو واړه دے، سوال دا دے چه که یو فضولی دیو کس دوه وینځو په رضامندئ سره دیو سړی سره نکاح وکړی که د دواړو نکاح په یو عقد کښے وی یا په دوه عقدونو کښے، او دا نکاح دخاوند او مولیٰ دواړو د اجازت نه بغیر وی بیا مولیٰ وینځو طرف ته په اشاره کولو سره "هذه حرة وهذه" ووائی متصل کلام سره، یعنی دی دواړو کلمو په مینځ کښې فصل نه وی، بلکه دواړه په یو ځل ووائی نو په دی صورت کښے داحناف علماءو اتفاق دے، چه د دویے وینځې نکاح یعنی کومه چه دویم هذه سره ازاده شوے ده، ددی نکاح به باطله شی ځکه چه دا دواړه وینځې په ترتیب سره ازادے شوی دی، په دی شان چه اوّل په "هذه حرة" سره یوه آزاده شوه او په دویم "هذه" سره دویمه وینځه ددی نه لیس آزاده شوه او په دی صورت کښې نکاح امة علی الحرة لازمیږی یعنی دازادے ښځے په نکاح کښے کیدو سره دوینځے سره نکاح کول را غلل، حال دا دے چه دا جائز نه ده، دی وجه نه به ددویے وینځے نکاح باطله شي، نو دی نه معلومه شوه چه په "هذه حرة وهذه" کښې واو د ترتیب دپاره دے ځکه چه که واو د ترتیب دپاره نه وے او دا دواړه وینځې په یو ځل ازادیږ لے او بالترتیب دیو بلے نه لیس نه آزادیږ لے نو ددی دواړو نکاح به صحیح شوے وے، ځکه چه دی صورت کښې به نکاح امة علی الحرة نه لازمیده،

بهر حال داولے ازادے شوے نکاح صحیح کیدل او ددویے ازادے شوے وینځې نکاح باطیدل ددی خبری دلیل دے چه دعلماء احناف په نزد هم واو دَ ترتیب دپاره دے، حال دا چه محققینو وئیلے شو چه داحنافو په نزد واو دَ ترتیب دپاره نه دے، ددی جواب دا دے چه دلته هم واو د ترتیب دپاره نه دے راغلے بلکه دا ترتیب دکلام نه پیدا شوے دے، په دی شان چه ومنو که دوه وینځو نکاح دمولیٰ او خاوند

دواړو په اجازت باندې موقوفه وه خو چه کله مولیٰ "هذه حرة" ورته او وئیله وینځه ئ ازاده کړه، نو دو یے دازادیدو نه مخکښې یعنی د "وهذه" دلفظ کولو نه مخکښې دمولیٰ د طرف نه داولے وینځې نکاح نافذه شوه، او د دویے وینځې نکاح دمولیٰ په اجازت باندې موقوفه پاتې شوه، نو هغه خو تراوسه پورے وینځه ده او مولیٰ د دې د نکاح اجازت نه دے ورکړے او په دې صورت کښې نکاح امة علی الحرة موقوف کیدل لازمیږی یعنی دحرة په نکاح کښې کیدو سره دَ وینځې نکاح دمولیٰ په اجازت باندې موقوف کیدل لازمیږی، حال دا دے چه دا هم هغه شان ناجائز ده ځنګه چه نکاح امة علی الحرة ناجائز ده، یعنی ځنګه چه د حره په نکاح کښې دکیدو په وخت د وینځې سره نکاح کول ناجائز دی، د غه شان د حره په نکاح کښے دکیدو په وخت د وینځې نکاح دمولیٰ په اجازت باندې موقوف کیدل هم ناجائز وی، ځکه چه په موقوف کولو کښې څه فائده نشته او فائده ځکه نشته چه د وینځې نکاح دمولیٰ په اجازت ځکه موقوف کولے شی چه دَمولیٰ د اجازت په وخت کښې نکاح جائز شی خو حره په نکاح کښې د مخکښې نه موجود ده، او د دې حدیث "لا تنکح الامة علی الحرة" په وجه نکاح امة علی الحرة ناجائز ده، نو دې وجه نه دَ نکاح امة علی الحره موقوف کیدل به هم ناجائز وی، نو هر کله چه نکاح امة علی الحرة موقوف کیدل ناجائز دی، نو د دویے وینځې د آزادیدو د تلفظ نه مخکښې د "وهذه" د تلفظ وئیلو نه مخکښې د دویے وینځې دپاره د توقف محل پاتې نه شو، د دیه د وینځې د دې محل پاتې نه شوه چه د دې نکاح دِ دمولیٰ په اجازت باندې موقوف شی، او هر کله چه د دیه وینځې د توقف محل پاتې نه شوه، نو د دې د آزادی د تلفظ کولو نه مخکښې د دې نکاح باطله شوه، بهرحال دَ دویے وینځې د نکاح باطیدل داسې دی لکه ځنګه چه خادم بیان وکړو، داسې نه دی چه داوَ دَ ترتیب دپاره دے لکه ځنګه چه دَ معترض خیال دے،

صاحب دَ نور الانوار[۱] وائی داذکر شوی صورت هله دے کله چه دویم فضولی دخاوند د طرف نه قبول وکړی یعنی فضولیان دوه[۲] وی یو هغه چه د وینځې د طرف نه ایجاب او قبول کوی او دا وائی چه ما د فلانکی سره د دې وینځې نکاح وکړه او دویم هغه چه دخاوند د طرف نه قبول کوی، او دا به وو ائی چه ما د فلانکی د طرف نه د دې نکاح قبوله کړے ده، او وجه د دې داده چه یو فضولی د نکاح د دواړو طرفونو (ایجاب او قبول) متولی نه شی کیدے او هر کله

چه یو فضولی د نکاح دوا ړو طرفونو متولي نه شي کيدے نو دوه فضوليانو کيدل به ضروري وي، يو دا يجاب د پاره او دويم د قبول د پاره، بهرحال هرکله چه دوه فضوليان موجود وي، او يو ددې کښې يو د ښځې د طرف نه ايجاب کړے وي او دويم د خاوند د طرف نه قبول کړے وي، نو دا نکاح به د خاوند او مولي په اجازت باندې موقوف کيد وسره منعقد شي، او که فضولي يو وي نو دا نکاح به د سره نه منعقد نه وي، بلکه باطله به وي.

او بعض حضراتو ويلي دي چه يو فضولي هم کافي دے په دې شرط سره چه په دوه کلامونو سره کلام وکړي، يعني يو کلام د ښځې د طرف نه اوکړي او دويم د خاوند د طرف نه وکړي مثلاً داسې ووائي چه ما د فلانکې ښځې د فلانکي سړي سره نکاح وکړه او بيا داسې ووائي چه ما د فلانکي سړي د طرف نه ددې ښځې نکاح قبوله کړه، نو په دې صورت کښې به هم دا نکاح د خاوند او مولي په اجازت باندې موقوف کيد وسره منعقد شي او باطله به نه وي،

شارح د نور الانوار ملا جيون ووائي چه په متن کښې د "بغير اذن الزوج" هيڅ ضرورت نه وو، ځکه چه د مسئلے حکم په دې قول باندې موقوف نه دے، لوکه دا نکاح د خاوند په اجازت سره وي او د مولي په اجازت سره نه وي بيا مولي په "هذه حرة وهذه" سره دا ورځې آزادي کړي نو دلته به بيا هم د دويمے ورځې نکاح باطله وي، لکه څنګه چه د خاوند او د مولي دواړو د اجازت نه بغير نکاح وشي او بيا مولي "هذه حرة وهذه" ووائي او آزادي کړي، نو دويمے نکاح باطليږي، نو په متن کښې به دا قول اتفاقي وي، احترازي به نه وي، هم دا وجه ده چه شمس الائمه دا صورت په دې قيد سره نه دے مقيد کړے، شارح وائي چه کله چرے مولي دواړه ورځې په يو لفظ سره آزادي کړي مثلاً داسې ئې ووے چه زه دا دواړه آزادوم نو په دې کښې به د دويمے نکاح هم نه باطليږي ځکه چه د "هذه حرة وهذه" په ذريعه د آزادولو په صورت کښې د دويمے ورځې نکاح ځکه باطله شوے وه، چه دې صورت کښې د حرے او د ورځې جمع کيدل راتلل يعني نکاح امة على الحرة لان ميدله، او د دواړو په يو ځل آزادولو په صورت کښې د حرے او د ورځې جمع کيدل نه لازميږي، لهذا د مولي د طرف نه به د دواړو نکاح نافذه وي، او دا نکاح که د خاوند د اجازت نه بغير شوي وي نو

خاوند له به دا اختیار وی چه د دواړو د نکاح اجازت ورکړی یا په دی کښی د یو متعینې دنکاح اجازت ورکړی،

شارح د نور الانوار وفرمائیل چه که چرے مولیٰ د دواړه وینځے په جُدا جُدا کلام سره آزادے کړے مثلاً یوے طرف ته ئے اشاره وکړه او وائی ووے چه دا آزاده ده بیا خاموشه کیدو نه پس په دویم کلام سره دویے وینځے طرف ته اشاره وکړه چه دا هم آزاده ده، بیا خاوند ددی دواړو یا په دوی کښی دیوے دنکاح اجازت ورکړی نو په دی صورت کښی چه کومه وینځه اوله آزاده شوے ده ددی نکاح به صحیح شی او د دویے نکاح به باطله شی، ځکه چه په دی صورت کښی هم نکاح امۃ علی الحرۃ لازمیږی نو ددی دویے نکاح ته به اجازت لاحق نه وی، یعنی که خاوند د دویے وینځے دنکاح اجازت هم ورکړی نو دلته خو نکاح امة علی الحرّه لازمیږی نو اجازت به معتبر نه وی، او د دویے نکاح به صحیح نه وی، شارح وائی چه دا مذکوره حکم به هغه وخت کښی دے چه کله د دواړو وینځو نکاح په یو عقد کښی وی، او که چرے دا نکاح په دوه عقدونو کښی وی، نو ددی دوه صورتونه دی (۱) که د دواړو وینځو مولیٰ یو وی نو حکم به هم داسی وی څرنګه چه مونږه ذکر کړو یعنی یو لفظ سره آزادولو په صورت کښی او دوه لفظونو سره د موصول کلام په صورت کښی او د مفصول کلام سره آزادولو په صورت کښے چه کوم حکم بیان شوے دے، هغه به دلته هم وی، او که چرے مولیٰ کان دوه وی یعنی دهرے وینځے مولیٰ جُدا وی او دواړه وینځے دیو بل نه پس ازادے شوی وی نو دواړو نکاح به د خاوند په اجازت باندی موقوف وی لهٰذا خاوند چه په دی کښی دهرے یوے دنکاح اجازت ورکړی، دهغے نکاح به جائز وی، او که خاوند د دواړو دنکاح په یوځل اجازت ورکړو نو دنکاح امة علی الحرة نه د بچ کیدو دپاره کومه وینځه چه اوله ازاده شوے دهغے نکاح به صحیح شی، او چه کومه وینځه روستو آزاده شوی ددی نکاح به باطله وی ځکه چه هر کله د دواړه وینځے د دوی مولا کانو دیو بل نه پس ددی ازادے کړے نو چه کومه وینځه دهغے مولیٰ اوّل ازاده کړے وی نو ددی د آزادید و په وخت کښی خو دویمه وینځه دی مولیٰ آزاده کړے نه وه نو ددی وجه دا نکاح امة علی الحرّه موقوف کیدل راځی، او مخکښی تیر شو چه د نکاح امة علی الحرّه موقوف کیدل داسی ناجائز دی

لکه څرنګه چه نکاح امة علی الحرة ناجائز ده، لهٰذا کومه ونیځه چه اوّل ازاده شوې ده، ددې نکاح به صحیح وي او کومه وینځه چه روستو ازاده شوې ده نو ددغې ذکر شوې خرابۍ په وجه به دهغې نکاح باطله وي،

وَاِذَا زَوَّجَ رَجُلًا اُخْتَيْنِ فِيْ عَقْدَيْنِ بِغَيْرِ اِذْنِ الزَّوْجِ فَبَلَغَهُ الْخَبَرُ فَقَالَ اَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ بَطَلَا كَمَا اِذَا اَجَازَهُمَا مَعًا وَاِنْ اَجَازَهُمَا مُتَفَرِّقًا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ هٰذَا اَيْضًا جَوَابُ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ اَنَّهُ اِذَا زَوَّجَ اَحَدٌ رَجُلًا اُخْتَيْنِ مَعًا فِيْ عَقْدَيْنِ فَبَلَغَ الزَّوْجَ خَبَرُ النِّكَاحِ فَاِنْ اَجَازَهُمَا الزَّوْجُ بِكَلَامٍ مَوْصُوْلٍ وَقَالَ اَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ بَطَلَ النِّكَاحَانِ كَاَنَّهُ اَجَازَهُمَا مَعًا فَهٰذَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْوَاوَ لِلْمُقَارَنَةِ وَاِنْ اَجَازَهُمَا الزَّوْجُ بِكَلَامٍ مَفْصُوْلٍ بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِلَا شُبْهَةٍ وَهٰذَا اِسْتَطَرَادِيٌّ لِلْاَوَّلِ فَاَجَابَ بِاَنَّ فِيْ هٰذِهِ الصُّوْرَةِ اِنَّمَا بَطَلَ النِّكَاحَانِ كِلَاهُمَا لَا لِاَنَّ الْوَاوَ لِلْمُقَارَنَةِ بَلْ لِاَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ يَتَوَقَّفُ عَلٰى اٰخِرِهٖ اِذَا كَانَ فِيْ اٰخِرِهٖ مَا يُغَيِّرُ اَوَّلَهُ كَالشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ اِذَا تَاَخَّرَ فِي الْكَلَامِ يَكُوْنُ اَوَّلُ الْكَلَامِ مَوْقُوْفًا عَلَيْهِمَا لِاَنَّهُمَا مُغَيِّرَانِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا نِكَاحُ الْاُخْتِ الْاَخِيْرَةِ وَيُغَيِّرُ اَوَّلَهُمَا اِذْ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ بِسَبَبِ تَزْوِيْجِ الْاَخِيْرَةِ فَلِذَا تَوَقَّفَ اَوَّلُ الْكَلَامِ عَلٰى اٰخِرِهٖ فَلَا جَرَمَ يَقْتَرِنَانِ فِي الزَّمَانِ۔

ترجمه :- او که چرې یو کس د یو سړي نکاح د دوه[2] خویند وسره (خوېندو) سره په دوه عقدونو کښې د خاوند د اجازت نه بغیر وکړي بیا خاوند ته خبر ورسید و نو هغه[3] اجزت نکاح هٰذه وهذه[4] او وې نو د واړه نکاح کانې به باطلې شي، څنګه چه که چرې ددې دواړو اجازت ئې په یو ځل ورکړې وي، او که د دواړو اجازت ئې جدا جدا ورکړو نو د دویمې نکاح به باطله شي، دا هم دیو مقدر سوال جواب دے چه په مونږ احنافو باندې واردیږي، او هغه دا چه که چرې یو کس د یو سړي نکاح د دوه[2] خویند و سره په یو ځل په دوه عقدونو کښې وکړي بیا خاوند ته

دنکاح خبر ورسید و نو که چرے خاوند په موصول کلام سره ددی دواړو اجازت
ورکړو او" اجزت نکاح هٰذه وهذه" نو دواړه نکاح به باطلے شی دا
داسی شو لکه چه دا دواړو په یو ځل اجازت ورکړو نو دا په دی خبره دلالت کوی
چه واو دَ مقارنت دپاره دے، او که خاوند په مفصول کلام دواړو اجازت ورکړی
نو بغیر د شک نه دوپے نکاح باطله وی، او دا اوّل تابع ده، مصنف" دا جواب ورکړے
چه په دی صورت کښے دواړه نکاح کانے باطلے شوے ددی وجه نه، نه چه واو
دمقارنت دپاره دے بلکه ددی دپاره چه اوّل کلام ددی په آخر باندی موقوف وی، او چه
ددی په آخر کښے څه داسی خیز وی چه ددی اول بدل کړی لکه شرط او استثناء کلمه
چه دا دواړه په کلام کښے مؤخر وی نو د کلام اوّله حصه به دی دواړو باندی موقوفه
وی، ځکه چه دا دواړه مغیّر وی نو دغه شان دلته دوپے خوږ نکاح ده چه دا ددی
دواړو کښی اوّل بدله وی، ځکه چه دوپے دنکاح په وجه د دواړو خویند دجمع کول
لازم شو، نو دلته دکلام اوّل ددی په آخر باندی موقوف شو، نو دی وجه دواړه
په زمانه کښی مقترن (پیوست) شو۔

تشریح :- په دی عبارت کښی دیو خلورم مقدر سوال جواب دے، کوم چه د احناف
په علماؤ باندی وارد یږی، سوال دا دے چه که چرے یو کس مثلاً خالد دوه کس
مثلاً دحامد د دواړو خویندو سره په دوه عقدونو کښے دخاوند (حامد) دَ
اجازت نه بغیر نکاح وکړه او بیا دی خاوند (حامد) ته ددی خبر وشو نو خاوند دَ
خبر رسیدو باندی په موصول کلام سره ددواړو دنکاح اجازت ورکړو او دائی ووے
چه" اجزت نکاح هذه وهذه" یعنی ما ددی او ددی دنکاح اجازت ورکړو نو ددی
دواړو نکاح به باطله وی، لکه څنګه چه دواړو په یو ځل باندی اجازت ورکولو سره
یعنی په" اجزت نکاحهما" وئیلو سره ددواړو نکاح باطلیږی نو اجزت نکاح
هذه وهذه" په صورت کښے جمع بین الاختین دوجه نه ددواړو نکاح باطیدل ددی
خبرے دلیل دے چه په هذه وهذه کښے واوُ دمقارنت دپاره دے، او خاوند د دواړه
د نکاح په یو ځائی اجازت ورکړے، حال دا دے چه د احنافو په نزد واوُ د مقارنت دپاره
نه راځی، او که چرے خاوند په موصول کلام سره په دوه زمانو کښے ددواړو د نکاح اجا

ودکړو، مثلاً یو سړی طرفته ئې اشاره وکړه او دائې وویل چه "اجزت هذه" ما دا دی د نکاح اجازت ورکړو بیا لږ ساعت خاموشی نه پس دویم طرف ته اشاره وکړی او وائی چه "اجزت هذه" ما ددی د نکاح اجازت ورکړو نو داولی نکاح به صحیح وی او د دویم نکاح به باطله وی، ځکه چه کله خاوند داولی نکاح اجازت ورکړو نو دغه وخت هیڅ مزاحم او مبطل (باطلوونکی څیز) موجود نه وو، لهذا ددی نکاح صحیح شوه او چه کله ئې د دویم د نکاح اجازت ورکړو نو مُبطِلْ یعنی جمع بین الاختین موجود دے نو دا دویم چه ذکو ے په وجه مبطل یعنی جمع بین الاختین لازم شوه، نو ددی نکاح به باطله وی،

فاضل شارحؒ وائی چه په متن کښې په متفرق طور سره د اجازت حکم استطرادی دے یعنی داولی مسئلې په تبعیت دا ذکر کړے شو، ورنه دی مسئلې ته په سوال کښې څه دخل نشته د سوال تعلق صرف داولی مسئلې یعنی په موصول کلام د اجازت وی کولو سره دے، ددی سوال جواب داد ے، چه په سوال کښې په ذکر شوی صورت کښې د دواړو نکاح باطلیدل دی وجه نه دی چه په "هذه و هذه" کښې واو د مقارنت دپاره دے ځکه چه د معترض خیال دے، بلکه دا ددی وجه نه دی چه که د کلام په آخر کښې څه داسې څیز وی چه د کلام اوّل بدل کړی نو دا سے کلام اوله حصه په آخری حصې باندې موقوفه وی، بلکه ځکه چه شرط او استثنا، چه کله د کلام په آخر کښې وی، لکه انت طالق ان دخلت الدار" او "جاء نی القوم الا زیداً" نو ددی کلام اوّل به ددې په آخر موقوفه وی ځکه چه شرط او استثناء دواړه مغیر دی یعنی دواړه اوّل کلام متغیر کوی، نو دغه شان دلته هم ده، چه د خاوند په دې کلام "اجزت هذه وهذه" کښې د دویمې خور نکاح د اولې نکاح د صحت (صحیح والی) نه فساد طرفته بدلوی، یعنی چه کله خاوند "اجزت نکاح هذه" ووے نو دا نکاح جائز او صحیح ده، خو چه کله "هذه" "وهذه" ووے او د دویمې خور د نکاح اجازت ئې ورکړو، نو د جمع بین الاختین په وجه سره د دغه نکاح فاسده او ناجائزه شوه، بهرحال د دویمې خور نکاح د اولې خور نکاح د جواز نه عدم جواز طرفته بدلوی، او د اضبره مخکښې تیره شوے ده، چه کله د کلام په آخر کښې څه داسې څیز موجود وی چه اول کلام بدلوی، نو اوّل د کلام به په آخر د کلام باندې موقوف وی، لهذا د

خاوند دی کلام" اجزت هذه وهذه کښې داوّل کلام یعنی د اولے نکاح اجازت به په آخرد کلام یعنی د دویے نکاح په اجازت باندی موقوف وی او د موقوف او موقوف علیه د واقع کید د زمانه یوه وی، یعنی په کومه زمانه کښې چه د موقوف علیه وقوع کیږی نو په دی زمانه کښې د موقوف وقوع هم کیږی، نو د دی قاعدے لامخې به د اولے نکاح اجازت (موقوف) او د دویے د نکاح اجازت به (موقوف علیه) مقترن وی، یعنی د دواړو زمانه به یوه وی، او هر کله چه د دواړو د نکاح د اجازت زمانه یوه شوه نو په یوځل د دواړو د نکاح اجازت شو ځکه چه جمع بین الاختین لازم شوه، نو دی وجه نه د دواړو نکاح به باطله وی،

بهر حال د دواړو خویندو د نکاح باطلیدل به په دی طور وی چه په کوم طور باندی خادم بیان کړو، او په دی طور نه ده چه واو د مقارنت دپاره دے ځکه ... خنکه چه د معترض خیال دے،

وَقَدْ تَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ هٰذَا بَيَانُ الْمَجَازِ فِي مَعْنَى الْوَاوِ كَمَا اَنَّ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْعَطْفِ كَانَ بَيَانَ الْحَقِيْقَةِ كَقَوْلِهٖ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ حَتّٰى لَا يُعْتَقَ اِلَّا بِالْاَدَاءِ فَالْوَاوُ فِيْ قَوْلِهٖ وَاَنْتَ حُرٌّ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ اِذْ لَا يَصِحُّ عَطْفُ الْخَبَرِ عَلَى الْاِنْشَاءِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْحَالِ وَالْحَالُ يَكُوْنُ شَرْطًا ... فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَتَوَقَّفَ الْعِتْقُ عَلٰى اَدَاءِ الْاَلْفِ وَيَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّ الْحَالَ ... قَوْلُهٗ وَاَنْتَ حُرٌّ لَا قَوْلُهٗ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ الْاَدَاءُ مَوْقُوْفًا عَلَى الْعِتْقِ لَا الْعِتْقُ مَوْقُوْفًا عَلَى الْاَدَاءِ وَاُجِيْبَ بِاَنَّهٗ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ ... كُنْ حُرًّا وَاَنْتَ مُؤَدٍّ لِلْاَلْفِ وَبِاَنَّهٗ مِنْ قَبِيْلِ الْحَالِ الْمُقَدَّرَةِ ... اَلْفًا حَالَ كَوْنِكَ مُقَدِّرًا اَنَّ الْحُرِّيَّةَ فِيْ حَالِ الْاَدَاءِ فَتَعَلَّقَ الْحُرِّيَّةُ ... عَلَيْهِ وَبِاَنَّ الْجُمْلَةَ الْحَالِيَّةَ قَائِمَةٌ مَقَامَ جَوَابِ الْاَمْرِ ... اَلْفًا فَتَصِرْ حُرًّا وَبِاَنَّ الْحُرِّيَّةَ حَالُ الْاَدَاءِ وَالْحَالُ وَصْفٌ ... لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَوْصُوْفِ فَالْحُرِّيَّةُ لَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْاَدَاءِ ...

ترجمه :- او واو کله د حال دپاره راځی دا د واو په معنی کښې د مجاز بیان دے ...

دے لکہ څنګہ چہ د عطف د پارہ د واو کیدل د حقیقت بیان وو، لکہ مولیٰ خپل غلام تہ
تہ" اِدِّ اِلَیَّ اَلفًا وَاَنتَ حُرٌّ "، وئیل تردی پورے چہ دغہ غلام بہ بغیر د ادا کولو نہ آزاد
نہ وی، نو دھغہ قول" وَاَنتَ حُرٌّ " کښے واو د عطف د پارہ نہ دے، ځکہ چہ پہ انشاء
باندی د خبر عطف مستحسن نہ دے، لهٰذا دا بہ پہ حال محمول کولے شی، او حال د عامل
د پارہ شرط او قید وی، نو مناسب دادہ چہ د غلام آزادی پہ یو زرہ ادا کولو باندی
موقوف وی، او پہ دی دا اعتراض واردیږی چہ حال خو دھغہ قول" وانت حرٌّ" دے
نہ دا چہ اِدِّ اِلَیَّ الفًا، لهٰذا مناسب دا دہ چہ ادا پہ آزادو کیدو باندی موقوف شی دا نہ
چہ آزادی پہ ادا باندی موقوف شی، جواب ورکړے شوے چہ دا قول د قلب د قبیل نہ
دے، یعنی" کُن حُرًّا وَاَنتَ مُؤَدٍّ للالف" تہ آزاد شہ پہ داسی حالت کښے چہ تہ د زرو
روپو ادا کونکے ئے، نو دا چہ دا قول دَ حال مقدرہ د قبیلے نہ دے یعنی اِدِّ اِلَیَّ الفًا حالَ
کونک مقدرًا ان الحریۃ فی الاداء یعنی تہ ما تہ زر روپی پہ داسی حالت کښے ادا کړہ
چہ تہ فرض کونکے ئی پہ ازادی د ادا چہ پہ حالت کښے دہ، نو حریت بہ پہ ادا باندی موقوف
وی، او دا چہ جملہ حالیہ چہ اوس د امر د جواب د پارہ قائمقام دہ لکہ داسی وویل شو
چہ " اِدِّ اِلَیَّ الفًا تَصِر حُرًّا ما تہ زر روپی ادا کړہ چہ تہ آزاد شے او دا چہ حریت د ادا
حال دے، او حال پہ معنیٰ کښے وصف وی، او وصف پہ موصوف نہ شی مقدم کیدے۔
لهٰذا حریت (آزادی) بہ پہ ادا مقدم نہ وی،

**تشریح:**- ددی ځائے نہ د واو د مجازی معنی بیان دے یعنی د واوُ د عطف
د پارہ کیدل د واوُ حقیقی معنیٰ دہ، او د واوُ دَ حال د پارہ کیدل ددی مجازی معنیٰ دہ،
او ددی دوارو پہ مینځ کښی علاقہ دادہ چہ واو مطلقًا د عطف د پارہ دے او د مطلق
عطف یو نوع عطف پہ طریقہ د اجتماع دے، او حال هم د خپل ذوالحال سرہ جمع کیږی،
لهٰذا دا خبرہ جائزہ دہ چہ د واوُ نہ هغہ حال مراد واخستل چہ دَ ذوالحال سرہ دَ
جمع کیدو تقاضا کوی، نو دا بہ د مطلق ذکرا و د مقید ارادے د قبیلے نہ وی، یعنی مطلق
عطف ذکر کړے شو او ددی نہ مقید یعنی عطف بطریق اجتماع چہ هغہ تہ حال وائی۔
مراد کړے شو، او مطلق وئیلو سرہ مقید مراد اخستل مجاز دے، لهٰذا د واوُ د حال
د پارہ کیدل بہ هم مجاز وی، دویمہ علاقہ دادہ چہ حال بہ د خپل ذوالحال سرہ

جمع کیږی، ځکه چه په حقیقت کښے حال د ذو الحال صفت دے او صفت د خپل موصوف سره جمع کیږی، لهٰذا حال به د خپل ذو الحال سره جمع شی، او دا معنی د واؤ د حقیقی معنیٰ مناسب ده، ځکه چه واو د حقیقی معنیٰ په اعتبار سره د مطلق جمع دپاره وی، نو د واو حقیقی معنیٰ او مجازی معنی د جمع په وصف کښے مشترک دی، او د مجاز دپاره د دومره مناسبت کافی دے، لهٰذا د واؤ د حال دپاره کیدل د واو مجازی معنیٰ شوه، د واو د دی مجاز معنیٰ مثال دا دے، لکه یو کس خپل غلام ته وائی چه اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ ته ما ته زر روپئ ادا کړه نو دی حالت کښے ته آزاد ئې، نو په دا سے حالت کښی به غلام د پیسو ادا کولو نه بغیر نه آزادیږی، یعنی اول به زر روپئ ادا کړی بیا به آزاد شی نو" وَاَنْتَ حُرٌّ" کښے واو د عطف دپاره نه دے، ځکه چه که دا د عطف دپاره شی نو دا جمله خبریه انت حر به په جمله انشائیه" اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا " باندی عطف شی، حالانکه د جمله خبریه په جمله انشائیه عطف کول غیر مستحسن دی، بس حال دا واو د عطف دپاره نه دے نو هرکله چه دا واو د عطف دپاره نه دے نو دا په حال باندی محمول شو، او حال د ذو الحال د عامل دپاره شرط او قید وی، نو لهٰذا د غلام آزادی به په یو زر روپو ادا کولو باندی موقوف وی، یعنی که غلام زر روپئ ادا کړی، نو آزاد به شی، ورنه نه به وی آزاد، البته د لته به یو اعتراض وی چه حال وَاَنْتَ حُرٌّ دے، او اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا نه دے، لهٰذا وَاَنْتَ حُرٌّ به شرط او اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا به جزاء شی، او جزاء په شرط باندی موقوفه وی، شرط په جزا موقوف نه وی، نو مناسب دا وه چه د یو زر روپو ادا کول د غلام په آزاد باندی موقوف شی، او د غلام آزادی د زرو روپو په ادا کولو موقوف نه شی، حال دا دے چه حکم د دی برعکس دے، یعنی د غلام آزادی د زرو روپو په ادا کولو باندی موقوف ده،

شارح د دی ځلور جوابونه لیکلی دی، اول جواب دا دے چه په مذکوره کلام کښے قلب دے یعنی دا وخو په ظاهره اگرچه په انت حر داخل دے، لیکن بحسب المعنیٰ په اداء داخل دے، او اصل عبارت داسے دے چه "کن حرًا وانت موٍّد للالف، یعنی ته آزاد شه په دا سی حال کښے چه ته یو زر ادا کونکے ئے، نو هرکله چه په عبارت کښے قلب دے او واو په اصل کښی په اداء باندی داخل دے، نو د زرو ادا کول به شرط وی، او د

(۱۰۰۲)
غلام آزادیدل به جزاء وی، او ازادیدل به په یوزر اداء کولو باندی موقوف کیږی خو په دی باندی دا اعتراض وی چه قلب خو د ظاهر خلاف دے، او د ظاهر خلاف کیدو دپاره د قرینے کیدل ضروری دی، لهٰذا په دی قلب قرینه څه ده، ځکه چه ددی کلام نه د متکلم مقصود دادے چه که غلام یوزر اداء کړی نو هغه آزاد دے، یعنی متکلم د یوزر د اداء کولو نه پس دا ازادول غواړی دا نه چه د اداء کولو نه مخکښے، او تعلیق د هغه کس طرف نه صحیح وی، چه د چا د طرف نه تنجیز صحیح وی، یعنی کوم کس چه د یو شی د بغیر تعلیق نه د نافذ ولو مجاز وی، نو هم هغه ددی د معلق کولو مجاز هم دے، حال دا چه د متکلم په وس کښی تنجیز ادا نه وه، یعنی که متکلم بغیر د تعلیق نه غوښتل چه غلام یوزر اداء کړی نو دا کس دا اختیار نه لری، نو هر کله چه متکلم ته د تنجیز اداء اختیار نه لری نو دا به د زرو اداء کول د غلام په ازادید د باندی د معلق کولو اختیار څنګه ولری؟ نو هر کله چه متکلم د زرو اداکول د غلام په آزادید و معلق کولے نه شی، نو د کلام [illegible] نه صحیح کیدو دپاره به داوو ګڼلے شی چه دی کلام کښی قلب دے، او د غلام ازادیدل په زرو باندی معلق دی، ځکه چه مولیٰ بغیر د تعلیق نه هم غلام ازادولے شی، او دا په څه څیز باندی معلق کولے هم شی،

[illegible] جواب دادے چه دا قول په حال اصل باندی دے په دی کښی قلب نشته [illegible] یعنی د متکلم مقصود فی الحال اداء الالف [illegible] الحال [illegible] نه دی، بلکه دا کولو په وخت کښی آزادی واقع کول دی، فادخلوها خالدین [illegible] حال مقدرہ دے ... وجلود فی الحال [illegible] داسے دے چه "ادِّ الی الفا" حال [illegible] داسی عبارت [illegible] فی الحال الاداء، ته ما ته زر راکړه په داسی حال کښی چه ته د ما نه آزادی [illegible]

[illegible] په دی صورت کښی به هم ازادی په اداء باندی موقوفه وی [illegible] جمله حالیه [illegible] مراد [illegible] چه اقوال الفا [illegible] په صورت کښی به هم ازادی د اداء کولو سره معلق وی، او په اداء به [illegible] په دے صورت کښی به معنی دا وی چه ان ادیت الی الفا [illegible]

که ته مانه زر(۱۰۰۰) ادا کړے نو ته به آزاد شے،

ځلورم جواب دادے چه حریت یعني "وانت حرٌ" دادا، حال دے او حال معنیً وصف وی، نو "د حریت" وصف دے، او ادا، به ددی موصوف وی او وصف خو په موصوف باندی نه مقدم کیږی، نو دی وجه نه حریت به په ادا، باندی مقدم نه وی، بلکه ادا، به مقدم وی، او حریت به موخر وی، او هرکله چه معامله داسے ده، نو غلام به د یو زر(۱۰۰۰) ادا، کولو نه بغیر نه ازادیږی،

**فوائد**:۔ په متن کښے په ذکر شوی مثال یو اعتراض دے، او هغه دا چه تا د واؤ په حالیه کیدو باندی دلیل دا ورکړو چه دَ "وانت حرٌ" واؤ د عطف دپاره نه شی کیدے ځکه چه عطف د خبر په انشاء باندی مستحسن نه دے لهٰذا دا واؤ به مجازاً په حال باندی محمول کولے شی، معترض وائی چه مجاز طرفته رجوع هغه وخت کیدلے شی چه کله حقیقت متعذر روی او د عطف د خبر په انشاء باندی غیرمستحسن کیدل عطف یعنی د حقیقی معنی متعذر کیدل نه ثابتوی بلکه د غیرمستحسن کیدو باوجود هم عطف جائز کیدے شی، او چه عطف جائز دے نو د واؤ حقیقی معنی متعذر نه شوه، او هرکله چه معنیٰ حقیقی متعذر نه ده نو مجاز طرفته رجوع څنګه کیدے، د دی جواب دادے چه په دی مثال کښی که واؤ د عطف دپاره وے نو په غلام به یو زر(۱۰۰۰) روپے ابتداءً واجب کیدے او ترجمه به دا وے چه ته ماته زر(۱۰۰۰) اداکړه او ته ازاد ئے، حال دا چه د غلام په غلامی کښے پاتی کیدو سره د مولیٰ دپاره په دی باندی هیڅ رقم نه دا واجب کیږی، حتیٰ چه واو د عطف دپاره دَ منلو په صورت کښے دا کلام لغو کیږی نو دا کلام د لغو کیدو نه د بچ کولو دپاره د دی خبرے ضرورت را ځی چه دا واؤ په حال باندی محمول کړے شی.

تمت بالخیر

ٹیپنگ: احسان اللہ پبلشرز

وَقَدْ يَكُوْنُ لِعَطْفِ الْجُمْلَةِ هٰذَا يَصْلُحُ اَنْ تَكُوْنَ عَلَى الْحَقِيْقَةِ وَاِنَّمَا اَخَّرَهَا مِنْ بَيَانِ الْحَالِ الَّتِيْ هِيَ مَجَازٌ لِيَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ الْمِثَالُ الْمُخْتَلَفُ فِيْهِ عَلٰى مَا سَيَاْتِيْ وَيَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ لِلْمَجَازِ لِاَنَّ اَصْلَ الْعَطْفِ هُوَ الْمُشَارَكَةُ فِي الْحُكْمِ لَمْ يُوْجَدْ هٰهُنَا وَاِنَّمَا هِيَ فِيْ مُجَرَّدِ الثُّبُوْتِ وَالْوُقُوْعِ فَلَا تَجِبُ بِهِ الْمُشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ كَقَوْلِهِ هٰذِهٖ طَالِقٌ ثَلَاثًا وَهٰذِهٖ طَالِقٌ فَتَطْلُقُ الثَّانِيَةُ وَاحِدَةً فَقَطْ لِاَنَّ كُلًّا مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ تَامَّةٌ لَا تَفْتَقِرُ اِحْدَاهُمَا اِلَى الْاُخْرٰى وَالْعَطْفُ لَيْسَ اِلَّا لِمُجَرَّدِ سِيَاقَةِ الْكَلَامِ ـ

**ترجمہ** :- اودا وکله نه کله د عطف جمله د پاره راځي دا دی صلاحیت لري چه داؤ دِ په خپل حقیقت باندې وي، او دا ئې د حال د بیان نه کوم چه مجاز دے، صرف دی وجه نه مواخر کړے شوے دے، چه په دی باندی مختلف فیه مثال متفرع شي، هغه وجه نه زر د، چه ددی بیان به راشي، او دا هم احتمال دے چه دا واؤ د مجاز د پاره وي، ځکه چه د عطف اصلي مشارکت في الحکم دے، کوم چه دلته کښې موجود نه دے او مشارکت صرف په ثبوت او په وقوع کښې دے، پس ددی په ذریعه به په خبر کښې مشارکت موجود نه وي، لکه د هغه قول هذه طالق ثلثا وهذه طالق لپس دَ دویمه ښځه به صرف په یو طلاق سره مطلقه وي، ځکه چه په دی دواړو جملو کښې هر یو پوره جمله ده په ډکښې یوه د بله محتاج نه ده، او عطف صرف د سیاق د کلام د وجه نه دے،

**تشریح** :- فاضل مصنف رحمه الله وفرمایل چه واؤ کله د عطف جمله د پاره راځي، شارح رحمه الله فرمائي چه دَ واؤ دَ عطف جمله علی الجمله د پاره راتلل په طلقني ولك الف درهم عبارت کښې راځي، او دا هم احتمال دے، چه د عطف جمله په معنی کښې د واؤ استعمال مجاز وي، ځکه چه دَ عطف اصل او حقیقت دا دے، چه معطوف علیه او معطوف په حکم کښې شریک وي حالانکه په عطف جمله علی الجمله کښې مشارکت په حکم کښې نه دے موجود، بلکه صرف په ثبوت او وقوع کښې مشارکت راغلے دے، لپس په عطف جمله علی الجمله کښې د عطف اصل او حقیقت نه دے موجود شوے، نو د عطف جملة علی الجمله په معنی کښې به د واؤ استعمال مجاز وي، نه حقیقت، بهرحال کوم واؤ چه د عطف د جمله د پاره راځي، د هغه په ذریعه باندې د عطف جمله علی الجمله په مابین کښې په ثبوت او په وقوع کښې خو مشارکت موجود دے، نو

لیکن ددی په ذریعه باندی په خبر کښی مشارکت نه وی موجود لهذا که چا څلور دوه جملې ته اشاره کولو سره ویل، هذه طالق ثلثا وهذه طالق نو په اوله به دری طلاقه واقع شی، او په دویمه به صرف یو طلاق واقع شی، ځکه چه دواړه جملو کښی هره یوه جمله تامه ده، او یو بلې ته احتیاج نه لری، لیکن په دی باندی دا سوال وارديږی چه هر کله هره جمله پوره وی نو په عطف کولو کښی څه فائده نشته دے، او هر کله چه په عطف کښی څه فائده نشته دے، نو بیا دیو جمله عطف په بله باندی ولے شوی دے؟

ددی جواب دا دے چه دواړو جملو کښی عطف صرف د سیاق د کلام د وجه نه راغلی شوی دے، بهرحال په مذکوره مثال کښی صرف په دی خبره کښی شرکت دے چه دواړه جمله ثابت او واقع دی یعنی هذه طالق ثلثا هم واقع ده، او هذه طالق هم واقع ده په اوله جمله کښی چونکه د ثلثا عدد مذکور دے، دی وجه نه په اوله ښځه به دری طلاقه واقع شی، او په دویمه جمله کښی چونکه د ثلثا عدد مذکور نه دے، دی وجه نه په دویمه به یو طلاق واقع کیږی، که چرته د متکلم غرض په خبر کښی مشارکت دے، نو هغه به دا ویلی، هذه طالق ثلثا وهذه، پس دا به عطف مفرد علی الفرد وے، او شرکت به په په خبر یعنی طالق ثلثا کښی وے، او په دواړو به دری طلاقه واقع کیدلے، پس د قائل د عطف د مفرد علی المفرد په طور باندی هذه طالق ثلثا وهذه نه ویل، بلکه د عطف جمله علی الجمله په طور باندی، هذه طالق ثلثا وهذه طالق ویل، او په دویمه جمله کښی د عدد نه ذکر کول ددی خبری دلیل دے، چه قائل په دویمه ښځه باندی صرف یو طلاق واقع کول غواړی،

وَكَذَا إِنْ قَالَ لَهَا طَلِّقْنِي وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ حَتَّى إِذَا طَلَّقَهَا لَا يَجِبُ شَيْءٌ لِلزَّوْجِ عَلَيْهَا عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ لِأَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ أَلْفُ مَعْطُوْفٌ عَلَى مَا سَبَقَ وَلَيْسَ بِالْحَالِ حَتَّى يَكُوْنَ شَرْطًا لِأَنَّ أَصْلَ الطَّلَاقِ أَنْ تَكُوْنَ بِلَا مَالٍ لِأَنَّهُ إِنْ ذُكِرَ الْمَالُ سُمِّيَ خُلْعًا وَيَصِيْرُ يَمِيْنًا مِنْ جَانِبِهِ وَلَيْسَ الضَّامِنُ صِيَغُ الْوَعْدِ وَالنَّذْرِ حَتَّى يَلْزَمَ عَلَيْهَا وَفَاءُهُ

فَكَانَ لَغْواً وَفِيهِ تَأَمُّلٌ وَقَالَا إِنَّهَا لِلْحَالِ فَيَصِيرُ شَرْطاً وَبَدَلاً فَيَجِبُ الْأَلْفُ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُمَا هٰذِهِ الْوَاوُ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ كَمَا كَانَتْ عِنْدَهُ بَلْ لِلْحَالِ وَالْحَالُ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ لِلْعَامِلِ فَيَصِيرُ كَأَنَّهَا قَالَتْ طَلِّقْنِي وَالْحَالُ أَنَّ لَكَ أَلْفاً عَلَيَّ فَلَمَّا قَالَ طَلَّقْتُ كَأَنَّ تَقْدِيرَهُ طَلَّقْتُ بِذٰلِكَ الشَّرْطِ فَكَانَ مُعَاوَضَةً فِي مَعْنَى الْخُلْعِ فَيَجِبُ الْأَلْفُ وَيَكُونُ الطَّلَاقُ بَائِناً

**ترجمہ:۔** او هم دغه حکم په قول د ښځې طلقني ولك الف درهم کښې دے تر دې چه که خاوند هغې ته طلاق ورکړي، نو د امام ابو حنیفه رح په نزد بادې به په خاوند باندې د ښځې د پاره هیڅ څیز نه وي واجب ځکه چه د ښځې قول ولك الف په اول جمله باندې عطف دے، او هغه د مال د پاره نه دے چه شرط شي، ځکه چه د طلاق اصل دا دے چه د مال نه د یغیر وي، ځکه که مال ذکر کړے شي، نو هغه ته خلع د یلے شي، او هغه د خاوند د طرف نه یمین وي، او دغه شان هغه د عدا وندر د الفاظو نه هم نه دے، چه په دغه ښځه باندې ئے پوره کول لازم وي، پس دا قول لغوه شولو، او دې په لغوه کیدلو کښې تأمل دے، او صاحبینؒ فرمائیلي دي چه دا واو د حال د پاره دے، لهٰذا دا قول به شرط او بدل شي، دې وجه نه زر به واجب شي، یعنی د صاحبینؒ په نزد باندې دا واو د عطف د پاره نه دے ځکه خو نګه چه د امام صاحبؒ په نزد باندې وو، بلکه د حال د پاره دے، او حال د عامل د پاره د شرط په معنی کښې دے پس دا قول بهٔ داسې شي کو یا ښځې ویل چه ته ما ته طلاق راکړه په دا سې حالت کښې چه ستا د پاره په ما باندې یو زر واجب دي، پس کله چه خاوند ویل ما طلاق درکړو نو د دې تقدیر به دا وي، چه ما دغه شرط سره طلاق درکړلو، لهٰذا دا به د خلع په معنی کښې معاوضه شي، او یو زر به واجب شي، او طلاق به بائن وي،

**تشریح:۔** مصنفؒ د منار وفرمائیل که چرته یوې ښځې خپل خاوند ته ویل طلقني ولك الف درهم، ته ما له طلاق راکړه او ستا د پاره زر درهمه دي نو په دې کښې د امام اعظمؒ او د صاحبینؒ اختلاف دے، امام صاحب په دې مسئله کښې د جانب د حقیقت یعنی د عطف اعتبار کوي، او صاحبین د جانب د مجاز یعنی د حال اعتبار کوي، پس د امام صاحبؒ

په نزد باندی دا عبارت دعطف جمله علی الجمله د قبیلے نه دے، لهٰذا که خاوند ښځې ته طلاق ورکړو، نو په ښځه باندی به طلاق واقع شی، لیکن په ښځه باندی به د خاوند دپاره هیڅ واجب نه شی، ځکه چه د ښځې قول ولک الف درهم دهغې قول طلقنی باندی معطوف دے، او دلته کښې معطوف علیه انشاء او معطوف خبر دے، لیکن دا عطف خبر علی الانشاء اګرچه مستحسن نه دے، لیکن دا جائز دے بهرحال د امام صاحبؒ په نزد باندی مذکوره واو د عطف دپاره دے او د حال دپاره نه دے، چه الف درهم دِ دَ طلاق دپاره شرط شی یعنی که واو د حال دپاره شی، نو الف درهم به د طلاق دپاره شرط شی، او په ښځه باندی به د خاوند دپاره زر درهمه واجب شی، مګر چونکه دامام صاحبؒ په نزد باندی دا واو د حال دپاره نه دے، بلکه د عطف دپاره دے، دی وجه نه په ښځه باندی د خاوند طلاق ورکولو سره طلاق واقع شی، لیکن د خاوند دپاره به په ښځه باندی زر درهمه واجب کیږی نه او دلیل ددی دا دے، چه د طلاق اصل دا دے چه دا د بغیر د مال نه وی، ځکه که مال ذکر کړے شی، نو هغه لره د خلع سره موسوم کولے شی، نه په نوم د طلاق سره او د طلاق په باب کښې خلع د عوارضو څخه ده، او هغه د خاوند د طرف نه یمین ګرځی، ځکه په دی صورت کښې خاوند طلاق لره د ښځې په مال قبلولو باندی معلق کولے ګرځی، او په شرط باندی د معلق کولو نوم یمین دے، پس د مال ذکر کولو په صورت کښې به د طلاق نوم خلع وی، او دا به د خاوند د طرف نه یمین وی، بهرحال د طلاق اصل دا دے، چه دا د بغیر د مال نه وی، او خلع او عقد معاوضه) ددی د عوارضو څخه ده او دواړو اصل ، عطف دے ادا اصل لره د عوارضو په وجه نشی ترک کیدے، ځکه د ضعیف په رعایت کښې قوی لره ترک کول باطل دی، لهٰذا دلته کښې په طلقنی ولک الف درهم کښې د اصل رعایت کولو په وجه به واو د عطف دپاره وی، او طلاق به بلا مال وی، او د ښځې قول ولک الف درهم به لغوه وی، زیات نه زیات دا ویلے کیدے شی، چه د ښځې قول ولک الف درهم په وعده یا نذر باندی محمول کولو سره په ښځه باندی زر درهمه واجب کړے شی، نو په دی صورت کښې به دا کلام د لغوه کیدلو نه محفوظ کړے شی، لیکن ددی جواب ورکولو سره شارحؒ فرمائیلی دی،

چه دا کلام د وعدے او نذر دَ صیغو نه هم نه دے، چه په بنځه باندې دِ دَغه نذر یا وعدے پوره کول واجب شي، یعنې هر کله چه ولك الف درهم نه د وعد صیغه ده او نه د نذر نو په بنځه باندې به د دې پوره کول هم واجب نه وي، البته په دې باندې دا اعتراض وارد یدے شي، چه ولك الف درهم اگر چه دَ وعد او نذر صیغه نه ده، لیکن د بنځې د طرف نه دَ خاوند دپاره د زرو درهمو اقرار دے او د نبي علیه السلام د قول موافق چه المرء یوخذ باقراره، (یعنې انسان په خپل اقرار سره نیول کیږي)، په بنځه زر درهم واجب کیدل پکار دي، او دغه قول ولك الف درهم لغوه کیدل نه دي پکار۔

د دې جواب دا دے چه زمونږ مقصود دا دے، چه دَ خاوند طلاق ورکولو سره په بنځه باندې پوزر نه واجبیږي او پاتي شو دَ بنځې په اقرار سره واجب کیدل نو مونږ هم د دې نه منکر نه یو۔

دامام صاحبؒ په مذهب باندې یو اعتراض دا هم دے که چرته یو کس بل چا ته ووایي احمل هذا الطعام من موضع الی موضع اخر ولك الف درهم دا طعام دیو ځائے نه بل ځائے ولیسه، په داسې حال کښې چه تا دپاره زر درهمه دي، په دې کلام کښې واو دَ حال دپاره دے، پس په دې باندې قیاس کولو سره طلقني ولك الف درهم کښې به هم واو دحال په معنې باندې محمول وي،

د دې جواب دا دے چه کلام د مقیس علیه اجاره ده، او د اجارے په مفهوم کښې مال داخل دے، لهذا اجاره بغیر د مال د ذکر کولو نه صحیح نه ده . او پاتي شو مقیس یعنې طلاق نو د دې په مفهوم کښې مال نه دے داخل، لهذا طلاق د مال د ذکر کولو نه بغیر هم صحیح دے، پس د دې فرق سره به قیاس درست نه وي، بلکه کلام مقیس علیه کښې به واو دَ حال دپاره وي، او کلام مقیس کښې به د عطف دپاره وي،

حضرات صاحبینؒ وفرمائیل چه مذکوره مسئله کښې واو دَ عطف دپاره نه دے، بلکه حال دپاره دے، او وړاندې تیر شوي دي، چه حال د عامل دپاره قید او شرط وي، پس اوس به دَ مذکوره عبارت معنې داسې وي، طلقني والحال ان لك الفا علی تر ما لره طلاق راکړه په داسې حال کښې چه ستا دپاره په ما باندې زر درهمه دي، پس هر کله چه د دې په جواب کښې خاوند طلقت ویل، نو د عبارت تقدیر به داسې شي طلقت

بذالك الشرط یعنی ما په دغه شرط سره طلاق ورکړی و، لهذا ادا به د خلع په معنی کښی د معاوضه په طریقې سره وی، پس د ښځې قول طلقنی ولك الف درهم به د خالعنی ولك الف درهم په معنی سره وی، او د طلاق واقع کیدو نه پس به په ښځه باندې د خاوند د پاره زر درهم واجب شی، او طلاق بائن به واقع شی لکه څرنګه چه په خلع کښی طلاق بائن واقع کیږی،

وَالْفَاءُ لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِيْبِ اَیْ لِكَوْنِ الْمَعْطُوْفِ مَوْصُوْلًا بِالْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ مُتَعَقِّبًا لَهُ بِلَا مُهْلَةٍ لِتَرَاخِی الْمَعْطُوْفِ عَنِ الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ بِزَمَانٍ وَاِنْ لَطُفَ اَیْ قَلَّ ذَالِكَ الزَّمَانُ بِحَيْثُ لَا يُدْرَكُ اِذْ لَوْ لَمْ يَكُنِ الزَّمَانُ فَاصِلًا اَصْلًا كَانَ مُقَارِنًا تُسْتَعْمَلُ فِيْهِ كَلِمَةُ مَعَ وَاِطْلَاقُ التَّرَاخِی هٰهُنَا بِالْمَعْنَی اللُّغَوِیِّ لَا الْاِصْطِلَاحِیِّ الَّذِیْ كَانَ مَدْلُوْلُ ثُمَّ فَاِذَا قَالَ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ اَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْاُوْلٰی بِلَا تَرَاخٍ فَاِنْ لَمْ تَدْخُلِ الدَّارَيْنِ اَوْ دَخَلَتْ اِحْدَاهُمَا فَقَطْ اَوْ دَخَلَتِ الْاُوْلٰی بَعْدَ الْاُوْلٰی بَعْدَ الثَّانِيَةِ اَوْ دَخَلَتِ الْاُوْلٰی بِتَرَاخٍ لَمْ تَطْلُقْ لِاَنَّهُ لَمْ يُوْجَدِ الشَّرْطُ



**ترجمه:-** او فاء د وصل او د تعقیب د پاره ده، یعنی دی د پاره چه معطوف د معطوف علیه سره متصل دی، او بغیر د څه مهلت نه د معطوف علیه نه پس وی، پس معطوف به معطوف علیه نه زمانا متراخی وی، اګرچه دا زمانه ډیره کمه ولې نه وی، یعنی زمانه دومره اندازه کمه وی، چه د هغې ادراك نه شی کیدے، وجه دا ده که چرته زمانه بالکل فاصل نه شو نو مقارن به وی، بیا کوم کښی چه کلمه د مع استعمالیږی

او دلته کښې د تراخي اطلاق د لغوی معنیٰ په اعتبار سره دے، د اصطلاحي معنیٰ په اعتبار سره نه دے، کوم چه د ثمّ مدلول دے، لپس کله چه یو سړے ښځې ښځې ته وائي ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق نو شرط دا دے، چه دغه ښځه داول کور نه لپس دویم کورته بغیر د تراخي نه داخله وی، لپس که چرته هغه په دواړو کورونو کښې داخله نه وی یا په دی کښې صرف په یو کور کښې داخله وی یا اول کورته تر په تراخي سره داخله شوی وی، نو طلاق به نه واقع کیږی ځکه چه شرط نه دے موجود،

**تشریح** :۔ للوصل والتعقیب کښې واو د مع په معنیٰ سره دے، یعنی کلمه د فا د وصل مع التعقیب د پاره موضوع ده، د وصل مطلب دا دے، چه معطوف او معطوف علیه کښې د وقوع په اعتبار سره اتصال وی، او د تعقیب مطلب دا دے چه معطوف د معطوف علیه نه بغیر د څه مهلت نه موآخر وی بهر حال د فا مدلول دا دے چه معطوف د معطوف علیه سره متصل وی، او بغیر د څه مهلت نه معطوف د معطوف علیه نه لپس وی، لهٰذا د فا په ذریعه باندی به معطوف د معطوف علیه نه زمانًا موآخر وی اګرچه دا زمانه د ومره اندازه کمه وی، چه ادراک ئے نشی کیدے د فا په مدلول کښې د تراخي ملحوظ کولو وجه دا ده که چرته د معطوف او معطوف علیه په مینځ کښې زمانه بالکل فاصله نه شی او معطوف د معطوف علیه نه موآخر نه شی نو د دواړو زمانه به مقارن نه شی، او د دی دواړو په مابین کښې به مقارنت ثابت شی حالانکه مقارنت د مع کلمه مدلول دے، نه د فا او دا ویلے شو چه د فا کلمه په ذریعه به د عطف په صورت کښې به معطوف د معطوف علیه نه بغیر د څه مهلت نه زمانًا متراخي وی،

و اطلاق التراخي الخ سره د یو سوال جواب دے، سوال دا دے چه د معطوف د معطوف علیه نه موآخر کیدل د ثمّ مدلول دے، نه د فا لهٰذا د فا مدلول بیانولو سره د مصنفؒ فیتراخي المعطوف عن المعطوف علیه ویل څرنګه درست وی، د دی جواب دا دے چه دلته کښې د تراخي اطلاق لغوی معنیٰ ( تاخیر بلا مهلت ) اعتبار سره دے، او اصطلاحي معنیٰ مهلت سره تاخیر دے، او کله چه داسی ده، نو هیڅ اعتراض به نه واقع کیږی، د کلمه فا مثال بیانولو سره ئے وفرمایل که چرته

چا خپلې ښځې ته ویل ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق که ته داخله شوی دی کور ته او دېنه پس دی بل کور ته نوته طلاقه ئې، په دې صورت کښې د مطلقه کېدلو د پاره شرط دا دے، چه دغه ښځه به د اوّل کور ته پس دویم کور ته بغیر د څه تاخیر نه داخله وی، پس که چرته دغه ښځه دواړو کورو ته داخله نه وی یا په دې کښې صرف یو کور ته داخله وی نو په دې دری واړو صورتو کښې به په دغه ښځه باندې طلاق نه واقع کیږی، ځکه چه په دې دریواړو صورتو کښې شرط مفقود شوے دے۔

وَتُسْتَعْمَلُ فِيْ اَحْكَامِ الْعِلَلِ عَلٰى سَبِيْلِ الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّ الْفَاءَ لِلتَّعْقِيْبِ وَالْاَحْكَامُ تُعْقِبُ الْعِلَلَ وَتَتَرَتَّبُ عَلَيْهَا بِالذَّاتِ وَاِنْ كَانَتْ مُقَارِنَةً لَهَا بِالزَّمَانِ فَاِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكَذَا وَقَالَ الْاٰخَرُ فَهُوَ حُرٌّ يَكُوْنُ قَبُوْلًا لِلْبَيْعِ اَيْ قَبِلْتُ فَحَرَّرْتُ لِاَنَّهٗ رَتَّبَ الْاِعْتَاقَ عَلَى الْاِيْجَابِ وَلَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ اِلَّا بَعْدَ ثُبُوْتِ فَيَحْتَمِلُ الْقَبُوْلَ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَلَوْ قَالَ هُوَ حُرٌّ اَوْ وَهُوَ حُرٌّ لَا يَكُوْنُ قَبُوْلًا لِلْبَيْعِ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ اِخْبَارًا عَنِ الْحُرِّيَّةِ الثَّابِتَةِ قَبْلَ الْاِيْجَابِ وَاَنْ يَكُوْنَ اِنْشَاءً لِلْحُرِّيَّةِ بَعْدَ الْقَبُوْلِ فَلَا يَثْبُتُ الْقَبُوْلُ وَالْاِعْتَاقُ بِالشَّكِّ۔

**ترجمه:-** او کلمه د فا په احکام علل کښې د حقیقت په طور باندې استعمالیږی، ځکه چه فا د تعقیب د پاره ده، او احکام د علل نه پس راځی او په هغې باندې بالذات مرتب کیږی، اگر چه احکام بالزمان د علل مقارن دی، پس کله چه چا ویل ما دا غلام په دومره عوض په تا باندې خرڅ کړلو او بل ویل چه هغه به ازاد وی نو دا قول به قبول د بیع وی یعنی ما قبول کړلو او بیا مې آزاد کړلو، ځکه چه هغه په ایجاب باندې عتاق لره مرتب کړے دے، حالانکه اعتاق په ایجاب باندې نه مرتب کیږی، مگر په طریقه د اقتضاء باندې د قبول د ثبوت نه پس او که چرته هغه هو حرٌ او یا وهو حرٌ ویل نو دا به قبول د بیع نه دی پس دا قول د دې احتمال لری چه هغه د ایجاب نه وړاندې د حریت ثابته خبر ورکوی او دا هم احتمال لری چه دا د قبول والی نه پس د حریت

دپاره انشاء وی لهٰذا قبول او اعتاق به دشک په ذریعه باندی نه ثابتیږی،
**تشریح:** فاضل مصنفؒ وائی چه کلمه دفاء علتونو په احکامو باندی هم داخلیږی
یعنی معلت چه کوم حکم وی کلمه دفا په هغه باندی هم داخلیږی او دفاء دا استعمال
به حقیقت وی نه مجاز ځکه چه کلمه دفاء تعقیب دپاره راځی، او حکم د معلت نه پس راځی
او بالذات په علت باندی مرتب وی اګرچه د زمانه په اعتبار سره احکام د علتو مقارن
وی، پس د ن ملنے د اقتران نه باوجود چونکه احکام د علتو نه پس راځی، او فاء هم په چل
مدلول باندی په روستو کیدلو باندی دلالت کوی، دی وجه نه په احکامو باندی فاء لرګ
داخلولے شی، د دی د اسی مثال د ے، لکه یو سړے خپل غلام طرف ته اشاره کولو سره
بل کس ته وائی، بعت منك هذا العبد بكذا اما دی غلام لره ستا په لاس باندی په دومره
عوض سره خرڅ کړلو بل سړے ویل فهو حرٌ نو هغه به ازاد وی نو په دی صورت کښی به
د دغه بل سړی دا قول به د بیع د قبول په طور باندی وی یعنی اول ئے بیع لره قبول
کړلو او بیا ئے غلام آزاد کړلو، د دی دلیل دا د ے چه د غه بل سړی د غلام انادی لره موبائع
په ایجاب باندی مرتب کړے د ے، او دَ غلام آزادی د بیع د قبولو نه بغیر په ایجاب باندی
نه مرتب کیږی، یعنی دَ بیع د قبلولو نه بغیر غلام لره انادول ممکن نه دی، پس د دغه بل
سړی فهو حرٌ ویل او غلام لره ازادول د دی خبری تقاضا کوی، چه دهٔ اول بیع لره
قبول کړی ده او بیائے غلام لره آزاد کړے د ے، پس دلته کښی به د بیع قبلول اقتضاءً
ثابت وی، او د دغه بل سړی فهو حرٌ ویل دا به اقتضاءً بیع لره قبلول او که دهٔ دَ
ایجاب په جواب کښی هو حرٌ یا وهو حرٌ ویل نو دا قبول به د بیع قبلول نه شمارل کیږی
او غلام به نه آزادیږی ځکه چه دا قول د دی خبری هم احتمال لری، چه د دی قول په
ذریعه باندی د هغه حریت خبر ورکړے شوے وی، چه کوم د ایجاب نه وړاندی ځی
ثابت د ے، یعنی کله چه مولیٰ بعت منك هذا العبد بكذا ویل نو دغه بل سړی ویل
چه هغه خو ازاد د ے، یعنی هغه خو وړاندی نه آزاد د ے لهٰذا د هغه خرڅول به
خرڅه صحیح شی او دا هم احتمال لری، چه دهٔ دا قول د بیع نه پس ئے ازادولو باندی انشاء
وی یعنی د بیع قبلولو نه پس دے هغه لره ازادول غواړی بهرحال د اول احتمال په بناء
باندی به دهٔ قول "هو حرٌ یا وهو حرٌ" د بیع قبلول نه وی، او غلام به نه انا دیږی،

او دوهم احتمال په بناء باندی به دده دا قول بیع لره قبلول هم وی، او دا غلام ازادول به هم وی، پس ددی قول دبیع په قبلولو او غلام ازادولو کښی شک پیدا شولو، او د شک په وجه باندی نه قبول ثابتیږی او نه عتاق ثابتیږی لهذا هو حر یا وهو حر ویلو سره نه قبول دبیع ثابتیږی او نه اعتاق ثابتیږی،

وَقَدْ تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَلِ اِذَا كَانَتْ مِمَّا تَدُوْمُ فَتَكُوْنُ مَوْجُوْدَةً بَعْدَ الْحُكْمِ كَمَا كَانَتْ مَوْجُوْدَةً قَبْلَ الْحُكْمِ فَيَحْصُلُ التَّعْقِيْبُ الَّذِيْ كَانَ مَدْلُوْلَ الْفَاءِ وَاِنْ لَمْ يُشْتَرَطِ الدَّوَامُ فِي الْعِلَّةِ لَا يَحْسُنُ دُخُوْلُ الْفَاءِ عَلَيْهَا فَاِنَّهَا تَتَقَدَّمُ الْحُكْمَ فَكَيْفَ تَكُوْنُ مَحَلَّ الْفَاءِ وَهٰذَا كَمَا يُقَالُ اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاكَ الْغَوْثُ فَاِنَّ اِتْيَانَ الْغَوْثِ وَاِنْ كَانَ اٰنِيًّا لٰكِنْ ذَاتَهٗ دَائِمَةٌ تَبْقٰى اِلٰى مُدَّةٍ فَيَكُوْنُ سَابِقًا عَلَى الْبِشَارَةِ وَلَاحِقًا عَنْهَا فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الْفَاءُ وَهٰذَا مِمَّا شَرَطَهٗ فَخْرُ الْاِسْلَامِ اِعْتِبَارًا لِمَعْنَى التَّعْقِيْبِ وَذَكَرَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ وَغَيْرُهٗ اَنَّهَا اِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَّةِ اِذَا كَانَتْ عِلَّةً غَائِيَّةً لِيَكُوْنَ وُجُوْدُهَا مُتَاَخِّرًا عَنِ الْمَعْلُوْلِ فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ وَالْكَلَامُ فِيْهِ طَوِيْلٌ ۔

**ترجمه:-** او کله کلمه دفاء په علتونو باندی هم داخلیږی کله چه علتونه ددائمی اشیاء دقبیل نه وی، پس علتونه د حکم نه پس هم هغه شان موجود وی څرنګه چه دحکم نه وړاندی موجود وو، لهذا هغه تعقیب کوم چه دفاء مدلول دے حاصل به شی او که په علت کښی دوام شرط نه وی، نو په هغه به دَ فا دخول جائز نه وی، ځکه چه علتونه دَحکم نه وړاندی وی لهذا علت به محل دفا څنګه وی، او دادا سی ده لکه چه ویلے کیږی، البته فقد اتاک الغوث زیرے دوی چه تاته فریاد رسی ورسیدلو، ځکه چه دفریادرس راتلل آنی دی، لیکن دهغه ذات دائم دے، او یوے مدے پوری به قائم وی پس هغه دلبشارت نه وړاندی هم دے، او دلبشارت نه پس هم لهذا دَتعقیب معنی به متحقق کیږی

او په دی به د فا کلمه داخلیږی او دا هغې نه دے کوم لره چه فخر الاسلام شرط قرار کړے دے د پاره ددی چه د تعقیب د معنی حیله جوړه شی او صاحب توضیح او د هغه نه ملسوی ذکر کړی دی چه کلمه د فا په علت باندی هغه وخت داخلیږی چه کله علت تعلّت باندی وی د پاره د دی چه د هغه وجود د معلول د وجود نه مؤاخر وی او د تعقیب معنی محقق شی او په دی باره کلام طویل دے،

**تشریح** د مصنف رح وفرمایل چه کلمه د فا کله په علت باندی هم داخلیږی لیکن شرط په کښی دا دے چه علت داسې څیز وی کوم چه دائمی وی، نو هغه چه څرنګه د حکم نه وړاندی موجود وی د غه شان به پس هم موجود دی، او کله چه علت د حکم نه پس موجود وی نو د فا مدلول کوم چه تعقیب دے، هغه به حاصل شی او علت لره به د فا مدلول جوړول درست شی، او که په علت کښی د دوام شرط نه وی نو په هغه باندی به د فا داخلول جائز نه وی، ځکه چه کلمه د فا د تعقیب د پاره راځی، او د تعقیب تقاضا دا ده چه د فا مدلول د مواخر وی حالانکه د علت د خپل حکم نه مواخر کیدل دا محال دی، ځکه چه علت موثر وی، او حکم ئے اثر وی او د موثر د خپل اثر نه مواخر کیدل دا محال دی، نو علت به د فا مدلول څرنګه شی، او په علت باندی د فا داخلیدل داسی لکه چه ویلے شی البشر فقد اتاک الغوث زیرے دی چه تاته فریادرسی ورسیدلو دا جمله په هغه وخت کښی ویلے کیږی، کله چه یو شخص انتهائی د تنګ ولی په حالت کښی وی یا د ظالم په ګرفت کښی وی او بیا د خلاصی اشاره ښکاره شی د غه اشارو لره کتلو سره ویلے کیږی خوشحاله شه ځکه چه فریاد پوره کولو والا سیدلو پس دلته کښی د فریاد رس راتلل اګر چه آنی دی، او دائمی نه دی، لیکن د هغه ذات دائمی دے، نو غوث به د بشارت نه وړاندی هم موجود وی، او د بشارت نه پس به هم موجود وی، لیس غوث چونکه د بشارت نه وړاندی هم موجود دے، دی وجه نه د تعقیب معنی متحقق کیدلو د وجه په دی باندی به د فا کلمه دا خلول هم درست وی، دلته کښی یو سوال دے او هغه دا چه د فا مدلول اتیان د غوث دے، او اتیان دائمی نه دے، او کوم چه دائمی دے یعنی ذات د غوث هغه د فا مدلول نه دے،

د دی جواب دا دے، چه د اتیان د غوث نه مراد وجود د غوث دے، او وجود د غوث

دائمي دے لهذا د فامدخول دائمي دے او کله چه د فامدخول دائمي دے نو څه اعتراض به نه واقع کيږي،

فاضل شارح رح وفرمائيل چه د فا د مدخول کيدلو په باره د علت د پاره دائمي کيدل شرط کول چه د تعقيب معنى متحققه شي دا مسلك د علامه فخر الاسلام دے، ورنه صاحب توضيح وغيره ذکر کړي، دي چه د فا کلمه په علت باندې هغه وخت کښې داخليدے شي، کله چه علت، علت غائي وي ځکه چه علت غائي د وجود په اعتبار سره د حکم نه مواخر وي، پس هر کله چه وجود د علت غائي د معلول نه مؤخر وي نو په علت غائي باندې بہ د فا داخلول صحيح وي،

شارح رحمة الله عليه وائي چه په دي سلسله کښې بحث کافي وړ دے،

**(فوائد)** د علت څلور قسمه دي (۱) علت فاعلي (۲) علت مادي (۳) علت صوري (۴) علت غائي، علت غائي هغه دے کوم نه چه خيز فعل مرکب کيږي او د کوم نه د شي وجود بالقوة وي، علت صوري هغه دے کوم چه د شي بالفعل وجود لره ثابتوي او د علت ماديه سره قائم وي، او علت غائي هغه دے کوم چه فاعل لره په فعل کولو باندې آماده کوي، مثلاً کرسي واخله د دي لرګي علت مادي دے، ترکان علت فاعلي دے شکل او صورت ئے علت صوري دے، او په دې باندې کيناستل علت غائي دے، جميل احمد

كَقَوْلِهِ اِذَا اَدَّيْتَ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ اَيْ اِذَا اَدَّيْتَ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ فَيُعْتَقُ فِي الْحَالِ فَالْحُرِّيَّةُ دَائِمَةُ الْوُجُوْدِ حَيْثُ كَانَتْ مَوْجُوْدَةً قَبْلَ الْاَدَاءِ وَتَبْقٰى بَعْدَهٗ اِلٰى مُدَّةٍ فَلَا تَتَوَقَّفُ عَلَى اَدَاءِ الْاَلْفِ بَلْ يَكُوْنُ حُرًّا وَيَصِيْرُ الْاَلْفُ دَيْنًا عَلَيْهِ فَاِنْ قِيْلَ لِمَ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ تَقْدِيْرُهٗ اِنْ اَدَّيْتَ فَاَنْتَ حُرٌّ فَيَصِيْرُ جَوَابًا لِلْاَمْرِ وَتَتَوَقَّفُ الْحُرِّيَّةُ عَلَى الْاَدَاءِ وَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ بِلَا تَكَلُّفٍ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْاَمْرَ اِنَّمَا يَسْتَحِقُّ الْجَوَابَ بِتَقْدِيْرِ كَلِمَةِ اِنْ وَاِنَّ كَلِمَةَ اِنْ اِنَّمَا تَجْعَلُ الْمَاضِيَ وَالْجُمْلَةَ الْاِسْمِيَّةَ بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ اِذَا كَانَتْ ظَاهِرَةً اَمَّا اِذَا كَانَتْ مُقَدَّرَةً فَلَا تَجْعَلُهُمَا بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ فَلَا يُقَالُ اِئْتِنِيْ اُكْرِمْكَ وَاَنْتَ مُكْرَمٌ -

**ترجمہ:** لکہ د قائل قول اد الی الفا فانت حر یعنی ته ما ته زر ادا کړه ځکه چه ته ازاده ئے، پس غلام به فی الحال ازاد شی، پس حریت دائمة الوجو د ده، په دی شان سره چه د ادا نه وړاندی هم موجود وو، او دینه پس به هم پوره عمر پوری باقی وی، پس دا حریت به د زرو په ادا کولو باندی موقوف نه وی، بلکه غلام به ازاد شی، او دی زر به په ده باندی قرض شی، پس که چرته داویلی شی چه دا خبره ولی جائز نه ده، چه د دی تقدیر داسی شی، ان ادیت فانت حر دپاره د دی چه فانت حر دامر جواب شی، او حریت په ادا باندی موقوف شی، او تعقیب معنی بغیر د څه تکلیف نه متحققه شی، جواب ورکړے شو چه امر صرف د کلمہ ان په تقدیر سره د جواب حقدار ګرځی، او کلمه دان ماضی او جمله اسمیه د مستقبل په معنی کښی هغه وخت ګرځوی، کله چه هغه ظاهر وی، لیکن چه کله مقدر وی نو هغه دی دواړو له د مستقبل په معنی کښی نه ګرځوی، دی وجه نه اِئْتِنِیْ اکرمک یے انت مکرم به درست نه وی۔

**تشریح:** مصنفؒ په علت باندی دَ فا داخلولو مثال کښی وفرمائیل که چرته مولی خپل غلام ته ویل ادّ الی الفا فانت حر یا ادّ الی الفا لانک حر ته ما ته زر ادا کړه ځکه چه ته ازاد ئے نو په دی صورت کښی به غلام هم دغه وخت کښی آزاد شی، حریت یعنی د غلام آزادی دائمة الوجود ده، هغه چه څرنګه د زرو دَ ادا ئیګی نه وړاندی موجود ده، دغه شان روستو به هم څه وخت پوری باقی وی، بهر حال په دی مثال کښی انت حر علت ده، او د زرو ادا کول د دی معلول ده او علت په خپل معلول باندی موقوف نه وی، لهذا حریت به د زرو په ادا کولو باندی نه وی موقوف، بلکه غلام به آزادیږی او زر به په دغه آزاد شوی غلام باندی قرض وی په دی باندی دا اعتراض کړے شوے ده، که په مذکوره مثال کښی که اَنت حرٌ دامر جواب قرار کړے شی، او دا ترجمه وکړے شی، ته یو زر ادا کړه چه ته ازاد شی، په دی صورت کښی به د عبارت تقدیر داسی شی، ان ادیت فانت حر یعنی که تا زر ادا کړلے نو ته به ازاد یے، نو په دی صورت کښی به د زرو ادا کولو باندی حریت موقوف وی، او دَ تعقیب معنی به هم متحققه شی، د دی جواب

دادے چه فانت حرّ لره دامر جواب قرار کول درست نه دی، ځکه چه جواب دامر صرف مستقبل وی، او دامر جواب صرف په هغه صورت کښې حقدار وی چه کله دانْ کلمه مفیدّ دی او کلمه د ان ماضی او جمله اسمیه لره دَ مستقبل په معنی باندې کړځوی، لیکن دان کلمه ماضی او جمله اسمیه لره هغه صورت کښې دمستقبل په معنی کرځوی کله چه دا ان کلمه په الفاظو کښې موجود وی، او ظاهر وی، او کله چه مقدر وی، نو هغه ماضی او جمله اسمیه لره دمستقبل په معنی نه کرځوی، دی وجه نه ان تاتنی اکرمتك او ان تاتنی فانت حرٌ مکرّم ویل خو صحیح دی، یعنی که تهٔ ځما خوانه راغلی نو زه به ستا اکرام وکړمه لیکن ائتنی اکرمتك او ائتنی فانت مکرّم ویل درست نه دی، بلکه په دی صورت کښې به ائتنی اکرمك ویل واجب دی ایسر په مذکوره مثال اوّل الی الغا فانت حرّ کښې چونکه کلمه دان مقدّ رده نه ملفوظ، دی وجه نه فانت حرّ جمله اسمیه لره دمستقبل په معنی باندی نه کرځوی، او کله چه فانت حرّ دمستقبل په معنی کښې نه دے، نو دی لره دامر جواب قرار ول هم درست نه دی، ځکه چه جواب دامر صرف مستقبل واقع کیدے شی، ماضی او جمله اسمیه دامر جواب نشی واقع کیدے،

دلته کښې یو سوال پیدا کیږی چه فانت حرٌ کښې فا لره دواو په معنی کښې واغستل شی، او کله چه فا لره دواو په معنی کښې واغستل شو، نو دَ تعقیب معنی ثابتول لره څه ضرورت پاتی نه شو، ددی جواب دادے که فا لره دواوُ په معنی کښې واغستل شو، نو واو به یاد عطف دپاره وی یا به دَحال دپاره وی، په اوّل صورت کښې دمعطوف او معطوف علیه په مابین کښې دَخبر ادَ انشاء دَ اختلاف دَ وجه نه چونکه عطف مستحسن نه دے دی وجه نه دا واو به دَ عطف دپاره نه وی، او په دوېم صورت کښې مجاز فی المجاز لازمیږی، ځکه چه فا لرَ واو په معنی کښې اغستل دا مجاز دی، او بیا دی واو لره حال منل دا دوېم مجاز دے، حالانکه مجاز فی المجاز ناجائز دے، بهرحال فا دواو په معنی کښې دا غستلو دواړه صورتونه وو، او هغه دواړه درُست نه دی، دی وجه نه دلته کښې فا لره دَ واو په معنی کښې اغستل هم درست نه دی۔

وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى الْوَاوِ فِي قَوْلِهِ لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ فَدِرْهَمٌ حَتَّى لَزِمَهُ
دِرْهَمَانِ بَيَانٌ لِلْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ فِي الْفَاءِ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيقَتِهَا لِأَنَّ الْفَاءَ
فِي قَوْلِهِ فَدِرْهَمٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ لِلتَّعْقِيبِ إِذِ التَّعْقِيبُ إِلَّا بِسَبَبِ
الْوُجُوبِ هٰذَا عَقِيبَ الْوُجُوبِ فِي الذِّمَّةِ وَالْحَالُ أَنَّهُ لَمْ يُبَاشِرْ سَبَبًا
آخَرَ بَعْدَ التَّكَلُّمِ بِالدِّرْهَمِ حَتَّى يَكُونَ وُجُوبُ هٰذَا عَقِيبَ
الْأَوَّلِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيَلْزَمُهُ دِرْهَمَانِ وَقَالَ
الشَّافِعِيُّ لَمَّا لَمْ يَسْتَقِمْ مَعْنَى الْفَاءِ جُعِلَ تَأْكِيدًا لِمَا قَبْلَهُ كَأَنَّهُ
قِيلَ فَهُوَ دِرْهَمٌ فَيَلْزَمُهُ دِرْهَمٌ وَاحِدٌ ۔

**ترجمہ:** اوکلمہ د فا دَ مقر دقول له علیّ درهم فدرهم کښې دواو
په معنی کښې مستعار دے تردې چه په ده باندی به دوه درهم لازم وی، دا
دفا کلمه د حقیقی معنی بیانولو نه پس د مجازی معنی بیان دے، ځکه چه دمقر
په قول فدرهم کښې فا دَ تعقیب د پاره کیدل ممکن نه دی، ځکه چه تعقیب په اعراضو
کښې راځي، نه په اعیان کښې او درهم عین دے، په دې کښې تعقیب نشی متصور کیدے
مګر په ذمه دَ واجب کیدو په سبب سره حالانکه دې مقر په درهم باندې دتکلم
کولو نه پس دیو بل سبب ارتکاب نه دے کړے، تردې چه ددې وجوب دَ اول
نه پس وشي، پس ضروری ده چه فا دَ واو په معنی کښې وی، پس په مقر باندې
به دوه درهم لازم وی، او امام شافعیؒ فرمائيلی دی چه چونکه دفا معنی
درسته نه ده، دې وجه نه دې لره دما قبل دپاره تاکید قرار کړے شوے دے
ګویا ویلے شو فهو درهم پس په مقر باندې به یو درهم لازم وی،

**تشریح:** دفا معنی دحقیقی معنی بیانولو نه پس دمصنف معنی مجازی ذکر کړے
شوه، دې وجه نه وفرمائيل شول، چه دَ فا کلمه دَ واو په معنی کښې مستعار کیږی
یعنی کلمه دَ فالره مجازاً دواو په معنی کښې استعمال کولے شی، لهٰذا که یو شخص دبل
دپاره اقرار کولو سره ووائی له علی درهم فدرهم نو دا فا به دَ واو په معنی سره وی او په
مقر باندې به دوه درهم لازم وی، ځکه چه د هغه په قول فدرهم کښې دفا کلمه دَ

تعقیب د پاره کیدل ممکن نه دی، ځکه چه تعقیب به اعراضو کښی راځی نه په اعیان کښی او درهم عین دے، په دی کښی تعقیب نه دے متصور البته د وجوب فی الذمه په سبب سره تعقیب کیدے شی، یعنی دا کیدے شی چه په یو سبب سره یو درهم واجب شوے وی، او په بل سبب سره په ذمه باندی بل درهم واجب شوے وی، نو په دی شان سره تعقیب متحقق کیدے شی، لیکن دلته کښی چونکه مقر په درهم باندی د تکلم نه ماسوی د بل سبب ارتکاب نه دے کړے چه د اول درهم نه پس د بل درهم وجوب راشی وجه نه دلته کښی به د فاد تعقیب د پاره کیدل ممکن نه وی، او کله چه د فا کلمه د حقیقت یعنی د تعقیب د پاره کیدل ممکن نه وی، نو دی لره مجازاً د واو په معنی کښی استعمل ضروری وګرځیدل، ګویا ده وئیل له علی درهم و درهم. او کله چه د فا کلمه د واو په معنی کښی شوه نو واو به د عطف د پاره وی، او په عطف کښی معطوف د معطوف علیه نه غیر وی لهذا د دویم درهم به د اول درهم نه غیر وی، او په مقر باندی به دوه درهم لازم وی د حضرت امام شافعیؒ خیال دا دے چه هر کله د فا معنی حقیقی درسته نه ده نو دی لره به د ما قبل د پاره تاکید قرار کړے شی، ګویا ده داسی وئیل له علی درهم فهو درهم او د تاکید په صورت کښی به درهم یو وی نه دوه، لهذا په دی مقر باندی به صرف یو درهم واجب وی، لیکن زمونږه د احنافو مسلک راجح دے، ځکه چه د امام شافعیؒ په مسلک سره د ماتنؒ په قول کښی مبتدا یعنی هو به محذوف وی. او د احنافو د قول مطابق به د ماتنؒ په کلام کښی مجاز راځی، یعنی فا به مجازاً د واو په معنی کښی وی او لفظ چه کله د محذوف او د مجاز په مابین کښی دائر شی، نو هغه لره په مجاز باندی حمل کول دا اولی دی ځکه چه په مجاز کښی ابهام کم وی او په حذف کښی زیات وی، او هغه داسی چه ابهام په مجاز کښی صرف د معنی په اعتبار سره وی، او په حذف کښی د لفظ او معنی دواړو په اعتبار سره وی، او کم ابهام بهتر دے د کثیر ابهام نه، لهذا مجاز به بهتر وی د حذف نه دویم د ترجیح وجه دا ده چه د احنافو په قول سره به جمله ثانیه فدرهم په تاسیس او جدید فائده باندی محمول شی او د امام شافعیؒ په قول سره به په تاکید باندی محمول شی، او تاکید نه تاسیس

اولیٰ دے لهٰذا احنافو قول به هم اولیٰ وی ،

وَثُمَّ لِلتَّرَاخِیْ بِمَنْزِلَةِ مَالَوْسَکَتَ ثُمَّ اسْتَانَفَ فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَکَاَنَّهٗ سَکَتَ عَلٰی قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ وَبَعْدَ ذٰلِكَ قَالَ ثُمَّ طَالِقٌ وَهٰذَا هُوَ الْکَامِلُ فِی التَّرَاخِیْ اَیْ فِی التَّکَلُّمِ وَالْحُکْمِ جَمِیْعًا وَهُوَ مَذْهَبُ اَبِیْ حَنِیْفَةَ لِاَنَّ التَّرَاخِیَ فِی الْحُکْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِی التَّکَلُّمِ مُمْتَنِعٌ فِی الْاِنْشَاءَاتِ فَلَمَّا کَانَ الْحُکْمُ مُتَرَاخِیًا کَانَ التَّکَلُّمُ مُتَرَاخِیًا تَقْدِیْرًا وَعِنْدَ هُمَا التَّرَاخِیْ فِی الْحُکْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِی التَّکَلُّمِ عَمَلًا بِالظَّاهِرِ لِاَنَّ ظَاهِرَ اللَّفْظِ مَوْصُوْلٌ مَعَ الْاَوَّلِ وَالْعَطْفُ لَا یَصِحُّ مَعَ الْاِنْفِصَالِ فَکَانَ الْاَوْلٰی هُوَ التَّرَاخِیْ فِی الْحُکْمِ فَقَطْ .

**ترجمه** :- او ثم د تراخی دپاره دے ، په دې مرتبه کښې چه هغه سکوت وکړي او بیا شروع وکړي ، پس کله چه چا انت طالق ثم طالق ویل ، نو ګویا دهٔ په خپل قول انت طالق سره سکوت وکړلو ، او دینه پس ئے بیا ثم طالق ویل هم دغه دے په تراخی کښې کامل یعنی په تکلم او حکم دواړو کښې او هم دا د امام ابوحنیفهؒ مذهب دے ، ځکه په حکم کښې تراخی په تکلم کښې وصل لره په انشاء اتو کښې ممنوع نه ده ، پس کله چه حکم متراخی وی نو دتقدیرًا به تکلم کښې هم تراخی وی ، او د صاحبینؒ په نزد باندې په ظاهر باندې عمل کولو سره په تکلم کښې وصل لره په حکم کښې تراخی ، ځکه چه ظاهر لفظ داوّل سره موصول دے ، او انفصال سره عطف نه صحیح کیږي ، لهٰذا اولیٰ داده چه تراخی دِ صرف په حکم کښې وی ،

**تشریح** :- مصنفؒ په حروف عطف کښې د ثم بیان کول غواړي ، دی وجه نه فرمائی چه ثم د تراخی دپاره راځی یعنی د معطوف وجود د معطوف علیه نه لږ ساعت پس وی لکه څرنګه چه د جاءنی زید ثم عمرو مطلب دا دے چه د زید د راتلو نه لږ ساعت پس د عمرو راتلل شوی دی ، پس که چرته چا خپلې ښځې لره مخاطب کولو سره ویل ، انت طالق ثم طالق نو د دې مطلب دا دے چه دهٔ انت طالق ویلو سره سکوت وکړلو بیا ئے دینه پس ثم طالق ویلو ، شارحؒ فرمائی چه په تراخی

کښې هم دا کامله درجه ده، چه هم دِ په تکلّم کښې تراخي دی، او هم دِ په حکم کښې یعنې معطوف د معطوف علیه نه په تکلم کښې قدر تاخیر سره وی، او حکم کښې هم تاخیر سره وی، د امام صاحب هم دا مسلک دے، ځکه که په تکلم کښې وصل وی او په حکم کښې څه اندازه تاخیر وی، نو دا په انتهائی کلام کښې منع ده، او وجه د دی دا ده، چه په دی صورت کښې معلول (حکم) د علت نه متخلف کیږی، یعنې په دی صورت کښې علت خو به موجود شی لیکن حکم به د غه وخت کښې نه موجود یږی، حالانکه دا خبره جائزه نه ده، پس ثابته شوه، چه کلمه د ثمّ د حکم او تکلم د واړو په تراخی باندې دلالت کوی، لهٰذا کله چه حکم متراخي وی، نو تقدیراً به تکلم کښې هم تراخي وی او داسې به وی چه گویا د معطوف علیه د تکلم نه پس ئے سکوت کړے وی، او بیائے د هغه نه پس دَ معطوف تکلم کړے وی،

دریم دلیل دادے چه کلمه دَ ثم د مطلق تراخي د پاره موضوع ده، او مطلق دَ فرد کامل طرف ته واپس کیږی، او په تراخي کښې کامل دا ده چه په حکم او تکلم دواړو کښې تراخي دی ځکه که په حکم کښې تراخي وی او په تکلم کښې تراخي نه وی، نو په دی صورت کښې به من وجه تراخي وی، او من وجه به تراخي نه وی، حضرات صاحبین فرمائی چه د ثُمَّ په ذریعه صرف په حکم کښې تراخي دی او په تکلم کښې تراخي نه وی، بلکه په تکلّم کښې وصل وی یعنې د معطوف او معطوف علیه تکلم خو یو ځائے وی، لیکن د معطوف تکلم خو یو ځائے وی، لیکن د معطوف حکم دَ معطوف علیه نه څه قدر توقف سره ثابتیږی، د دی حضراتو دلیل په ظاهر لفظ باندې عمل کول دی، ځکه چه په ظاهره باندې د معطوف لفظ د معطوف علیه سره ملاؤ وی، او دا قاعده مسلمه ده چه د انفعال سره عطف صحیح نه دے، یعنې که په معطوف علیه باندې د تلفظ کولو نه پس سکوت وشی او بیا د څه لږ غوندې توقف نه پس په معطوف باندې تلفظ وشی، نو دا عطف به درست نه وی، پس ثابته شوه چه د ثم په لفظ سره صرف په حکم کښې تراخي وی، او په تکلّم کښې تراخي نه وی،

وَثَمَرَةُ هٰذَا الْخِلَافِ مَابَيَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ حَتّٰى اِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ

بِهَا أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَعِنْدَهُ يَقَعُ الْأَوَّلُ وَيَلْغُو مَا بَعْدَهُ لِأَنَّ التَّرَاخِيَ لَمَّا كَانَ فِي التَّكَلُّمِ فَكَأَنَّهُ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَسَكَتَ عَلَى هٰذَا الْقَدْرِ فَوَقَعَ هٰذَا الطَّلَاقُ وَلَمْ يَبْقَ مَحَلًّا لِمَا بَعْدَهُ لِأَنَّهَا غَيْرُ مَوْطُوءَةٍ فَيَلْغُو وَهٰذَا إِذَا أَخَّرَ الشَّرْطَ

**ترجمہ:-** او ددی اختلاف ثمره هغه ده کومه چه مصنفؒ په خپل قول سره بیان کړی ده، تر دی که چا خپلے غیر مدخول بها ښځی ته ویل انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار نو د امام صاحب په نزد باندی به اوّل طلاق واقع شی، او روستنی طلاقونه به لغوه شی ځکه تراخي چونکه په تکلم کښی شوی ده، دی وجه نه دهٔ گویا انت طالق ویل، او په دغه مقدار باندی سکوت کړے دے، پس دا طلاق شولو او دینه مابعد والا دپاره چونکه محل نه دے پاتی شوے ځکه چه ښځه غیر مدخول بها ده، لهذا بعد والا طلاقونه به لغوه شی، او دا حکم هغه وخت دے چه کله شرط مؤخر وی،

**تشریح:-** شارحؒ دائی چه د امام صاحبؒ او د صاحبینؒ په مینځ کښی به د اختلاف د ثمره په دی مسئله کښی ظاهر یږی، که چرته چا خپلے غیر مدخول بها ښځی ته ویل، انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار نو د امام صاحب په نزد باندی به اوّل طلاق واقع شی، او دویم او دریم به لغوه شی ځکه چه د امام صاحبؒ په نزد باندی کلمه د ثم په تراخي في التکلم باندی دلالت کوی، دی وجه نه ددهٔ دا کلام داسی شولو گو یا دهٔ انت طالق ویلو سره سکوت وکړلو او بیائے د باقی کلام تلفظ وکړلو پس هر کله چه دَ انت طالق نه پس سکوت وشولو نو ددی انت طالق به د شرط (ان دخلت الدار سره هیڅ تعلق نه وی،) او هر کله چه ددی انت طالق دَ شرط سره څه تعلق نه راغلو، نو ددی په ذریعه به فوری طور باندی طلاق وشی او ښځه چونکه مدخول بها نه ده، دی وجه نه په دی یو طلاق سره به بائنه شی، او په دی باندی به عدّت نه وی واجب او د غیر مدخول بها کیدلو په وجه چه چونکه په دی باندی عدّت نه دے واجب دی وجه نه دا ښځه به د دویم او دریم

طلاق د پاره محل نه پاتې کیږي او کله چه محل پاتې نه شولو، نو دویم او دریم طلاق به لغوه شي شارح وائي چه دا حکم په هغه صورت کښې دے چه کله شرط مؤخر وي،

وَلَوْ قَدَّمَ الشَّرْطَ بِاَنْ قَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تَعَلَّقَ الْاَوَّلُ بِهٖ وَوَقَعَ الثَّانِيْ وَلَغَا الثَّالِثُ لِاَنَّ الْاَوَّلَ مُتَّصِلٌ بِالشَّرْطِ فَلَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ مُعَلَّقًا بِهٖ ثُمَّ لَمَّا سَكَتَ وَقَالَ طَالِقٌ وَقَعَ هٰذَا الثَّانِيْ فِي الْحَالِ ثُمَّ لَمَّا قَالَ طَالِقٌ لَغَا هٰذَا الثَّالِثُ لِعَدَمِ الْمَحَلِّ وَفَائِدَةُ تَعَلُّقِ الْاَوَّلِ ثُمَّ لَمَّا اَنَّهٗ اِنْ مَلَكَهَا ثَانِيًا بِالنِّكَاحِ وَوُجِدَ الشَّرْطُ يَقَعُ الطَّلَاقُ حِيْنَئِذٍ بِالتَّعْلِيْقِ السَّابِقِ وَلَا يُقَالُ اِذَا كَانَ التَّرَاخِيْ فِي التَّكَلُّمِ بَقِيَ قَوْلُهٗ طَالِقٌ بِلَا مُبْتَدَاءٍ فَكَيْفَ يَقَعُ لِاَنَّا نَقُوْلُ يُضْمَرُ الْمُبْتَدَاُ اَبَدًا لَا لَةِ الْعَطْفِ لِاَنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ فَكَاَنَّهٗ قَالَ ثُمَّ اَنْتِ طَالِقٌ بِخِلَافِ الشَّرْطِ فَاِنَّهٗ زَائِدٌ لَا يَحْتَاجُ اِلَى تَقْدِيْرٍ،

**ترجمه:** او که چرته شرط مقدّم وي، په دې طور باندې چه ان دخلت الدار فانت طالق ثمّ طالق ثم طالق وائي نو په اوّل طلاق به شرط معلّق شي، او دویم به واقع شي او دریم به لغوه شي، ځکه چه اوّل طلاق د شرط سره متصل دے، لهٰذا ضروري ده چه په شرط د معلق شي، بیا هر کله چه هغه سکوت وکړلو، او طالق ئې ویلو نو دا دریم به فوراً واقع شي بیائې چه هر کله طالق ویلو نو دا دریم د محل نه کیدلو د وجه نه لغوه شولو، دا اوّل طلاق د معلق کیدلو فائده داده که چرته هغه د نکاح په ذریعه باندې د دغې د مطلقه مالك شولو، او شرط موجود شولو، نو د سابقه تعلیق په وجه باندې به هم دغه وخت کښې طلاق واقع شي، او دا اعتراض به نشي کیدلے چه هر کله تراخي په تکلّم کښې ده، نو د هغه قول طالق بغیر د مبتدا ه نه پاتې شولو، لهٰذا طلاق به څرنګه واقع کیږي ځکه چه مونږ به دا جواب ورکو چه د عطف د دلالت

په وجه به مبتدا، مقدر وی، ځکه چه دا ضروری ده، پس گویا هغه ثم انت طالق ویل په خلاف د شرط ځکه چه دا لوزانه خیز دے دی لره د مقدر منلو ضرورت باقی نه پاتی کیږی،

**تشریح ۶** - که چرته خاوند شرط لره مقدم کړلو او داسې ئے ویل ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق نو په دی صورت کښې به د امام صاحبؒ په نزد باندی په شرط باندی اول طلاق معلق شی، او دویم طلاق به واقع شی او دویم به لغوه شی، دلیل دا دے چه اول طلاق خو د شرط سره متصل دے، لهذا اول طلاق به یقینی طور باندی په شرط معلق وی، او د امام صاحبؒ په نزد باندی د تراخی خو چونکه په تکلم کښې ده، نو گویا متکلم داسې ویل فانت طالق او بیائے سکوت وکړلو او بیائے طالق ویل، نو دا دویم طلاق به هم دغه وخت اوارشی، ځکه چه اول طلاق خو په شرط باندی د معلق کولو د وجه نه فی الحال واقع نه شو، او هرکله چه اول واقع نه شی، نو د ثانی دپاره محل موجود دے او کله چه د ثانی دپاره محل موجود دے، نو ثانی به واقع شی، بیا هرکله چه څه لږ توقف نه پس د ځ طالق ویل، نو دا به لغوه شی، ځکه چه د دویم طلاق په وجه سره غیر مدخول بها بلا عدت بائنه شوی ده، او هرکله چه دا د غیر مدخول بها کیدلو په وجه باندی بلا عدت بائنه شوی ده، نو دریم طلاق دپاره محل پاتی نه شولو، بیا د محل نه موجود والی په وجه به دریم طلاق نه واقع کیږی بلکه دا به لغوه شی

وفائدة تعلق الاول الخ سره جواب د یو سوال دے او هغه دا چه هرکله چه مدخول بها نه ده، او دویم طلاق سره بغیر د عدت نه بائنه شوی ده، نو د محل نه موجود والی په وجه اول طلاق هم لغوه کیدل پکار دی، دی سره په شرط باندی د معلق کولو څه فائده ده، ددی جواب دا دے چه اول طلاق لره په شرط باندی د معلق کولو دا فائده ده، که چرته خاوند دغې ښځې سره دوباره نکاح وکړله او بیا د دخول دار شرط موجود شولو نو د سابقه تعلیق په وجه باندی هم دغه وخت کښې طلاق واقع شی، بهرحال د دغه فائدې پیش نظر اول طلاق لره شرط باندی معلق کړے شوے دے،

شارحؒ دائی چه دا اعتراض و ونه کړے شی، چه هرکله د امام صاحب په نزد باندی په تکلم کښې تراخی شوی ده، او د ان دخلت الدار فانت طالق نه پس مخالف بغیر د مبتدا

نه پاتې شولو او بغیر د مبتدا، نه صرف طالق سره طلاق نه واقع کیږي لهٰذا ثاني طلاق به څرنګه واقع شي، د دې جواب داد ے، چه دلته کښې د دلالت عطف په وجه باندې د مبتدا او مقدر منل ضروري دي، ځکه چه دویم طلاق په اوّل طلاق باندې معطوف دے، او د معطوف علیه نه چه وړاندې کوم عبارت ذکر وي هغه سره معطوف نه وړاندې هم مقدر منل ضروري دي، لکه دجاني زید وعمرو تقدیري عبارت داد ے، جاءني زید وجاءني عمرو، پس دلته کښې چونکه په معطوف علیه یعني اوّل طالق نه وړاندې انت مبتدا، شته، لهٰذا دوویم طالق نه پس به هم انت مقدر وي ګویا متکلم داسې وئیل، ان دخلت الدار فانت طالق ثم انت طالق پس هرکله چه طلاق ثاني په تقدیر د مبتدا، انت طالق دے، نو دا کلام په تقدیر امنید وي، او د دې سره به طلاق واقع کیږي، لیکن په دې دا اعتراض دے چه څرنګه انت مبتدا، مقدر دے، د غه شان د شرط یعني ان دخلت الدار هم مقدر شي، او هرکله چه د طلاق ثاني او ثالث نه وړاندې شرط مقدر شي نو اوّل په شان به ثاني او ثالث هم په شرط باندې معلق شي، د دې جواب داد ے، چه شرط یو زائد شیز دے، او کلام د دینه بغیر هم صحیح کیدے شي لهٰذا د دې لره د مقدر منلو څه ضرورت نشته دے، او بغیر د مبتدا نه چونکه طالق مفید نه دے د دې وجه نه د دې لره د مفید کولو په وجه مبتدا لره مقدر منل ضروري دي،

وَقَالَا لَا يَتَعَلَّقْنَ جَمِيْعًا وَيَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيْبِ لِأَنَّ الْوَصْلَ فِي التَّكَلُّمِ مُتَحَقِّقٌ عِنْدَهُمَا وَلَا فَصْلَ فِي الْعِبَارَةِ فَيَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالشَّرْطِ سَوَاءٌ قَدَّمَ الشَّرْطَ أَوْ أَخَّرَ وَلٰكِنْ فِي وَقْتِ الْوُقُوْعِ يَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيْبِ فَإِنْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا يَقَعُ الثَّلٰثُ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُوْلًا بِهَا يَقَعُ الْأَوَّلُ وَبَانَتْ بِهٖ وَلَا يَقَعُ الثَّانِيْ وَالثَّالِثُ وَأَمَّا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ فَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُوْلٍ بِهَا فَقَدْ عَلِمْتَ حَالَهَا وَإِنْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا فَإِنْ كَانَتْ قَدَّمَ الْجَزَاءَ يَقَعُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِيْ فِي الْحَالِ وَيَتَعَلَّقُ الثَّالِثُ بِالشَّرْطِ فَكَأَنَّهُ سَكَتَ عَلَى الْأَوَّلَيْنِ ثُمَّ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَإِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَ الْأَوَّلُ بِالشَّرْطِ وَوَقَعَ الثَّانِيْ وَالثَّالِثُ فِي الْحَالِ لِمَا قُلْنَا هٰكَذَا قِيْلَ

**ترجمه:-** صاحبینؒ وئیل چه دا دری واړه طلاقونه به معلّق وی او په ترتیب سره به واقع وی، وجه دا ده چه دَ صاحبینؒ په نزد باندی تکلم فی الوصل ثابت دے او په عبارت کښی څه انقطاع نشته دے لهٰذا تمام طلاقونه به په شرط باندی معلق وی برابره ده که شرط مقدم وی او که مواخر وی لیکن دَ وقوع په وخت کښی به حسب ترتیب واقع کیږی، پس که چرته ښځه مدخول بها وی نو دری به واقع کیږی، او که مدخول بها نه وی نو اوّل به واقع شی او دی سره به بائنه شی او دویم او دریم به نه واقع کیږی او د امام صاحبؒ په نزد که ښځه مدخول بها نه وی نو دغه حال تاسو ته معلوم شوے دے، او که مدخول بها وی پس که چرته جزاء مقدم وی نو اوّل او ثانی به فی الحال واقع شی او ثالث به په شرط باندی معلق وی گویا دا ئې په اولنو باندی سکوت وکړو او بیائے وئیل انت طالق ان دخلت الدار او که شرط مقدّم وو۔ نو اوّل به په شرط باندی معلّق وی او ثانی او ثالث به فی الحال واقع شی دهغه دلیل په وجه باندی کوم چه مونږه بیان کړے دے، هم دغه شان وئیلے شوی دی،

**تشریح:-** په مذکوره مختلف فیه مسئله کښی د صاحبینؒ مسلک دا دے چه دری واړه طلاقونه به په شرط باندی معلق وی، او د شرط دَ وجود په وخت کښی به دری واړه د ترتیب موافق واقع کیږی یعنی اوّل به اوّل واقع کیږی او دویم به دویم ځل کښی او دریم به دریم ځل کښی واقع کیږی، دلیل دا دے چه دَ صاحبینؒ په نزد باندی کلمه دثم دَ وجه نه تراخی په تکلم کښی نه ده شوی بلکه تکلم کښی وصل کیږی او په عبارت کښی څه انقطاع نه راځی پس هرکله چه دَ صاحبینؒ په نزد باندی په تکلم کښی وصل دے، نو تمام طلاقونه به په شرط باندی معلّق وی، خو که شرط مقدّم وی او که مواخر وی لیکن د شرط د وجود په وخت کښی به د دوی نزول هم په هغه ترتیب سره کیږی، چه کوم ترتیب سره ذکر شوی دی، لهٰذا که ښځه مدخول بها وی نو په هغه باندی به دری واړه طلاقونه واقع کیږی ځکه چه مدخول بها ښځه د دری واړو طلاقونو محل دے او که مدخول بها نه وی نو اوّل طلاق به واقع شی او ښځه به بائنه شی بغیر د عدّت نه او دویم او دریم به د محل د نه موجود والی په وجه واقع نه شی،

شارحؒ فرمائی چه د امام صاحب په نزد باندی که ښځه مدخول بها نه وی، نو د هغې حکم په تفصیل سره په سابقه متن کښی معلوم شوے دے، او که مدخول بها وی او جزاء

مقدّم وی یعنی داسی ئے ویلے وی انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نو اوّل او دویم به فی الحال واقع شی، او دریم به په شرط باندی معلق شی، گویا خاوند داسی ویل انت طالق ثم طالق بیائے سکوت وکړلو او بیائے انت طالق ان دخلت الدار ویل نو هرکله چه دَ اوّل طلاق او ثانی نه پس سکوت موجود شولو، نو دوی دواړه به دَ شرط سره څه تعلق نه وی، بلکه دا دواړه به فی الحال واقع شی، او دریم طلاق به په شرط باندی معلق شی تردی چه دغی مدخول بها دَ عدت په زمانه کښی د دخول دار شرط دَ وجود په وخت کښی واقع شی، او که شرط مقدّم وی او داسی ئے ویلے وی ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق نو اوّل طلاق به په شرط باندی معلق شی، او ثانی او ثالث به فی الحال واقع شی دلیل دړاندی تیر شوے دے چه دَ طلاق اوّل نه پس دَ امام صاحب په نزد باندی سکوت راغلے دے، بیائے دَ ثانی او ثالث تکلم کړے دے، پس کله چه په اوّل تعلیق راغلو او هم په اوّل باندی شرط معلق شولو، د دویم او دریم دَ شرط سره څه تعلق رانغلو او شیځه مدخول بها کیدلو دوجه نه دَ دوه طلاقونو محل هم لهذا دا دواړه طلاقونه به فی الحال واقع شی حاصل دا چه علماء هم داسی ویلے دی،

وَفِی قَوْلِهٖ فَلْیُکَفِّرْ عَنْ یَمِیْنِهٖ ثُمَّ لْیَأْتِ بِالَّذِیْ هُوَ خَیْرٌ بَیَانُ الْمَجَازِ کَلِمَةِ ثُمَّ بَعْدَ بَیَانِ حَقِیْقَتِهَا وَجَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ اَنَّ الشَّافِعِیَّ یَقُوْلُ بِجَوَازِ تَقْدِیْمِ الْکَفَّارَةِ بِالْمَالِ عَلَی الْحِنْثِ لِاَنَّهٗ قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلٰی یَمِیْنٍ فَرَاٰی غَیْرَهَا خَیْرًا مِّنْهَا فَلْیُکَفِّرْ عَنْ یَمِیْنِهٖ ثُمَّ لْیَأْتِ بِالَّذِیْ هُوَ خَیْرٌ فَاِتْیَانُ الْخَیْرِ کِنَایَةٌ عَنِ الْحِنْثِ وَذَکَرَهَا بِلَفْظِ ثُمَّ بَعْدَ التَّکْفِیْرِ فَعُلِمَ اَنَّ تَقْدِیْمَ الْکَفَّارَةِ عَلَی الْحِنْثِ جَائِزٌ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ اَنَّ لَفْظَ ثُمَّ فِیْ هٰذَا الْحَدِیْثِ

ترجمه:- او دَ حضور علیه السّلام حدیث فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر کښی دَ ثم دَ کلمه دَ حقیقی معنی بیانولو نه پس دَ دی دَ مجازی معنی بیان دے او دَ یو مقدّر سوال جواب دے او هغه دا چه امام شافعیؒ په قسم ماتولو باندی دَ کفاره مالیه دَ مقدّم کولو دَ جواز قائل دے، ځکه چه حضور علیه السلام فرمایلی دی، کوم سړے چه په یو کار باندی قسم وخوری بیا دیته علاوه بل دَ کار نه هغه لره بکار دی چه دَ خپل

قسم کفارہ ورکړی، بیا هغه کار وکړی کوم چه دینه بهتر وی، پس اتیان بالخیر و قسم ماتولو نه کنایه ده او دی لره ئے د ثم د لفظ نه د تکفیر نه پس ذکر کړے دے، پس معلومه شوه چه په حنث باندی کفاری لره مقدم کول جائز دی،

**تشریح**:- فاضل مصنف د ثم د کلمه د حقیقی معنی بیانولو نه پس د هغه مجازی معنی بیان کړی ده، او دا عبارت د یو مقدر سوال الجواب دے، سوال دا دے چه امام شافعیؒ کفاره بالمال په حانث کیدلو باندی د مقدم کولو د جواز قائل دے، حالانکه احنافؒ د دی قائل نه دی، د امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ دلیل دا حدیث دے، من حلف علی یمین فرای غیرها خیرًا فیها فلیکفر من یمینه ثم لیات بالذی هو خیر یعنی که یو سړی په څه کار باندی قسم وخوړلو، بیا ئے دینه غیر لره بهتر وکنړلو، نو ده لره د خپل قسم کفاره ورکول پکار دی او بیا ئے هغه کار کول پکار دی کوم چه دینه بهتر وی په ابوداؤد کښی دا روایت دا رنګه دے، عن عبدالرحمن بن سمره قال قال لی النبی صلی الله علیه وسلم یا عبدالرحمن بن سمره اذا حلفت علی یمین فرایت غیرها خیرًا منها فکفر عن یمینک ثم ائت الذی هو خیر، اے عبدالرحمن که ته په یو کار باندی قسم وخوری بیا د هغه نه علاوه سره بهتر وکنړی، نو د خپل قسم کفاره ورکړه بیا هغه کار وکړه کوم چه بهتر وی، په دواړو حدیثونو کښی د اتیان خیر نه کنایةً حنث (قسم ماتول) مراد دی، او دی حانث کیدلو لره ئے د تکفیر نه پس د ثم د کلمه په ذریعه ذکر کړے دے، لهٰذا دینه دا خبره معلومه شوه چه کفاری لره په حانث کیدلو باندی مقدم کول جائز دی حالانکه دا خبره د حنفی مسلک خلاف ده۔

> اُسْتُعِیْرَ بِمَعْنَی الْوَاوِ عَمَلًا بِحَقِیْقَةِ الْاَمْرِ تَدُلُّ عَلَیْهِ الرِّوَایَةُ الْاُخْرٰی وَهِیَ قَوْلُهٗ فَلْیَاْتِ بِالَّذِیْ هُوَخَیْرٌ ثُمَّ لِیُکَفِّرْ عَنْ یَمِیْنِهٖ فَاِنَّهٗ یَقْتَضِیْ تَقْدِیْمَ الْحِنْثِ عَلَی الْکَفَّارَةِ فَوَجَبَ التَّطْبِیْقُ بَیْنَهُمَا بِاَنْ تُجْعَلَ ثُمَّ فِی الرِّوَایَةِ الْاُوْلٰی بِمَعْنَی الْوَاوِ فَیُفْهَمُ مِنْهُ وُجُوْبُ کِلَا الْاَمْرَیْنِ اَعْنِی الْکَفَّارَةَ وَالْحِنْثَ عَلَی الْکَفَّارَةِ مِنَ الرِّوَایَةِ الْاُخْرٰی وَلَمْ یُعْکَسْ لِاَنَّ تَقْدِیْمَ الْکَفَّارَةِ عَلَی الْحِنْثِ وَهُوَ خِلَافُ الْاِجْمَاعِ وَیَلْزَمُ تَخْصِیْصُ الْکَفَّارَةِ

بِالْمَالِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ وَيَلْزَمُ اِلْغَاءُ الرِّوَايَةِ الْاُخْرٰى فَلِذَا اَعْمَلْنَا بِالرِّوَايَةِ الْاُخْرٰى وَجَعَلْنَا لَفْظَ ثُمَّ فِى الْاُوْلٰى بِمَعْنَى الْوَاوِ وَلِيَبْقَى الْاَمْرُ عَلٰى حَقِيْقَتِهٖ لِاَنَّ الْمَجَازَ فِى الْحَرْفِ خَيْرٌ مِّنَ الْمَجَازِ فِى الْفِعْلِ بِحَمْلِ الْاَمْرِ عَلَى الْاِبَاحَةِ وَنَحْوِهَا

**ترجمہ:-** مصنفؒ جواب ورکړلو چه په دی حدیث کښې د ثم کلمه د واو په معنی کښې مستعار ده، د پاره د دی چه په حقیقت الامر باندی عمل وشی، په دی باندی دویم روایت هم دلالت کوی، او هغه د حضور صلی الله علیه وسلم قول فليات بالذی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه دے، ځکه چه دا حدیث په کفاره باندی د حانث کیدلو د تقدیم تقاضا کوی، لهذا د دواړو په مینځ کښې تطبیق ضروری دے، په دی طور باندی چه کلمه د ثم په اوّل روایت کښې د واو په معنی کښې کړے شی، د پاره د دی چه د دی دواړو یعنی د کفاری او د حنث نه بغیر د یو په بل باندی د تقدیم د وجوب په پوهه کښې راشی، بیا په دویم روایت سره ترتیب یعنی په کفاره باندی د حانث کیدلو تقدیم په پوهه کښې راشی، او د دی برعکس ئې ونه کړلو، ځکه چه په حانث کیدلو باندی د کفاری تقدیم بالاتفاق واجب نه دے، زیات نه زیات دا د امام شافعیؒ په نزد باندی جائز دی، پس که مونږه په اوّل روایت باندی عمل کولے نو په حانث کیدلو باندی د کفاری د تقدیم وجوب لازم راتلو، حالانکه دا د اجماع خلاف ده، او بغیر د څه مرجح نه د کفاری بالمال تخصیص هم لازم راتلو او دویم روایت لره لغوه کیدل لازم راتلل، پس مونږ په دویم روایت باندی عمل وکړلو، او په اوّل روایت کښې مونږ د ثم لفظ لره د واو په معنی کښې کړلو، د پاره د دی چه امر په خپل حقیقت باندی پاتی شی، ځکه چه مجاز فی الحرف امر لره په اباحت وغیره باندی محمول کول د مجاز فی الفعل نه بهتر دی،

**تشریح:-** مصنفؒ د مذکوره سوال او د امام شافعیؒ د استدلال نه جواب ورکولو کښې وفرمایل، چه واو د مطلق عطف د پاره راځی، او ثم د مقیّد عطف یعنی د عطف مع التراخی د پاره راځی، پس دا به د اطلاق مقیّد او ارادهٔ مطلق د قبیل نه وی، یعنی مقیّد ویلو سره مطلق اراده کړے شوے دے، او مقید ذکر کول او مجاز اراده کول دا مجاز دی، لهذا دلته کښې په حدیث کښې د ثم کلمه لره د واوُ په معنی کښې مستعار اغستل دا هم

مجازدی او په دی حدیث کښې د ثم کلمه لسره د واو په معنی کښې دی وجه نه اختستل شوی ده، چه د امر په حقیقت یعنی وجوب باندی عمل وکړے شی، ځکه چه د خپل حقیقت باندی باقی وسائل شو، او دی لره د واو په معنی کښې مستعار و نه اخستی شو نو فلیکفر امر په حقیقت باندی به عمل کول ممکن نشی، ځکه که فلیکفر لره هم په خپل حقیقت یعنی وجوب باندی باقی وسائل شو، نو په دی صورت کښې به تقدیم کفارة علی الحنث وجوب ثابت شی، حالانکه تقدیم کفاره علی الحنث په اتفاق سره نه دے واجب، اګرچه د امام شافعیؒ په نزد باندی داجائز دی، پس د امام شافعیؒ په نزد باندی هم په دی حدیث باندی د عمل کولو په خاطر به امر لره مجازاً په اباحت باندی محمول کولے شی، حالانکه په فعل کښې د مجاز ارتکاب کولو په ځلے په حرف کښې د مجاز ارتکاب کول ډیر بهتر دی، لهذا د ثم کلمه لره په واو سره مستعار کول زیات بهتر وی، په ځائے د دی چه امر لره په اباحت باندی محمول کړے شی،

بهر حال په دی حدیث کښې کلمه د ثم د واو په معنی کښې مستعار ده او په دی باندی پوره بل روایت یعنی فلیات باندی هوخیر ثم لیکفر عن یمینه هم دلالت کوی حاصل دا چه د حانث کیدو په وجه باندی د کفاری د ادا کولو په سلسله کښې دوه روایتونه او په دی دواړو کښې تعارض دے، په دی طور باندی چه اول نے روایت د تقدیم کفاره علی الحنث تقاضا کوی، او دویم روایت د تقدیم د حنث علی الکفاره تقاضا کوی، لهذا د تعارض لرے کولو په دواړو روایتونو کښې تطبیق پیدا کول واجب وی، شارحؒ فرمائی چه په دی دواړو روایتونو کښې د تطبیق پیدا کیدلو صورت دا دے چه په اول روایت کښې کلمه د ثم لره د واو په معنی کښې اخستل شوے دے، او د واو صرف په مطلق جمع باندی دلالت کوی، د ترتیب په معنی باندی دلالت نه کوی، لهذا د دی اول حدیث نه به کفاری او د حنث د دواړو وجوب فهمیږی، قطع نظر د دی نه چه مقدم څوک دے، او مؤخر څوک دے، بیا په دویم روایت کښې حکم د ثم کوم چه په خپل حقیقت باندی دے د دینه ترتیب مفهوم کیږی، یعنی د کفاری په حنث باندی د تقدیم وجوب به ثابتیږی، او په دی صورت کښې به د احنافو مسلک ثابتیږی، نه د شوافعوؒ لیکن په دی باندی د شوافعو د طرق نه دا ویلے کیدے شی، چه د تطبیق پیدا کولو د پاره د دوی عکس ولے و نه کړے

شو یعنی که په اوّل روایت کښی د ثم کلمه لره په خپل حقیقت باندی باقی کړے شوے وے
او په ثانی روایت کښی د ثم کلمه لره دَ واو په معنیٰ کښی مستعار کړے شوے وے نو په دی
صورت کښی به د شوافعؒ مسلک یعنی د کفاری په حنث باندی دَ تقدیم وجوب به ثابت
شوے دی دَ جواب دے چه د امام شافعیؒ مسلک داسی کولو سره هم نه ثابتیږی ځکه
که په ثانی روایت کښی د ثم کلمه لره د واو په معنیٰ کښی مستعار وا غستل شی او په اول روایت
کښی د ثم کلمه لره د واو په معنیٰ کښی مستعار وا غستل شی او په اوّل روایت کښی ثم لره په
خپل حقیقت باندی باقی دساتل شی، نو په دی صورت کښی به د تقدیم د کفاری علی الحنث
وجوب ثابت شی، او د دی څوک هم قائل نه دی، زیات نه زیات دومره ده چه امام شافعیؒ
د دی دَ جواب قائل دے،

شارحؒ د احنافوؒ مسلک لره ترجیح ورکولو د فرمایلی دی که چرته مونږه من وعن په اوّل
روایت باندی عمل وکړو، نو یو څو خرابی به لازمے شی،

(۱) د تقدیم کفاره علی الحنث وجوب به لازم شی، حالانکه دا د اجماع خلاف ده،

(۲) اوّل روایت مطلق دے، دینه د تقدیم کفاره بالمال او کفاره بالصوم دواړو تقدیر
په حنث نه ثابتیږی حالانکه امام شافعیؒ صرف دَ تقدیم کفاره بالمال علی الحنث د جواز قائل
دے، او د کفاره بالصوم د تقدیر علی الحنث د جواز قائل نه دے، لیس بغیر دَ څه مرجح
نه به د کفاره بالمال تخصیص لازم شی، حالانکه دا صحیح نه ده،

(۳) په اوّل روایت باندی د عمل کولو په صورت کښی دویم روایت بالکل لغوه کیږی،
د دی خرابیانو د وجه نه مونږه په دویم روایت باندی عمل وکړو، او په اوّل روایت
کښی مو کلمه دَ ثمّ لره د واوُ په معنیٰ کښی مستعار وا غستله او مونږه داسی دَ وجه نه وکړل
چه امر (فلیکفر) په خپل حقیقت یعنی وجوب باندی باقی پاتی شی، ځکه چه حرف یعنی د ثم
کلمه کښی دَ مجاز ارتکاب کول یعنی د واو په معنیٰ کښی اغستل د هغه نه بهتر دی، چه په
فعل کښی د مجاز ارتکاب وکړے شی، یعنی امر لره دَ ندب یا اباحت په معنیٰ باندی محمول
کړے شی،

وَبَلْ لِاِثْبَاتِ مَا بَعْدَهٗ وَالْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهٗ عَلٰی سَبِیْلِ التَّدَارُکِ اَیْ تَدَارُکِ

الغَلَطِ بِمَعْنَى اِنَّا غَلَطْنَا فِي تَكَلُّمِ مَا قَبْلَ بَلْ اِذْ لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدًا لَنَا وَاِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ مَا بَعْدَهُ لِاَنَّهُ خَطَاءٌ فِي الْوَاقِعِ وَنَفْسِ الْاَمْرِ فَاِذَا قُلْتَ جَاءَنِيْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو كَانَ مَعْنَاهُ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ اِثْبَاتُ الْمَجِيْءِ لِعَمْرٍو وَلَا لِزَيْدٍ فَزَيْدٌ يَحْتَمِلُ مَجِيْئَهُ وَعَدَمَهُ فَاِذَا زِدْتَ عَلَيْهِ لَا فَتَقُوْلُ جَاءَنِيْ زَيْدٌ لَا بَلْ عَمْرٌو يَكُوْنُ نَصًّا فِي نَفْيِ الْمَجِيْءِ عَنْ زَيْدٍ هٰذَا اِذَا جَاءَ فِي الْاِثْبَاتِ وَاِنْ جَاءَ فِي النَّفْيِ بِاَنْ يُقَالَ مَا جَاءَنِيْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو فَقِيْلَ يُصْرَفُ النَّفْيُ اِلَى عَمْرٍو وَقِيْلَ يُصْرَفُ الْاِثْبَاتُ اِلَيْهِ عَلٰى مَا عُرِفَ فِي النَّحْوِ.

**ترجمہ:** او کلمه د بل دخپل مابعد د ثابتولو دپاره او دَ خپل ماقبل نه دَ اعراض کولو دپاره دَ تدارک په طور باندې راځي یعنې دَ غلطې تلافي دپاره راځي، یعنې مونږ د کلمه دماقبل په تلفظ کښې غلطي کړې ده، ځکه چه هغه زمونږ مقصود نه دے، زمونږ مقصود خو د بل مابعد دے، نه دا چه هغه په واقع او په نفس الامر کښې خطاء وه، پس کله چه ته جاءني زيد بل عمرو وائې نو د دې معنی دا ده چه د دې عبارت نه د مجيئت اثبات د عمرو دپاره دے، د زيد دپاره نه دے، پس د زيد راتلل او نه راتلل دواړه احتمال لري، بيا چه کله ته په دې باندې د لا کلمه زياته کړې او جاءني زيد لا بل عمرو وائې نو د لا به دَ زيد نه د مجيئت نه په نفي کښې نص شي، دا مذکوره معنی په هغه وخت کښې ده، کله چه دَ بل کلمه د اثبات په موقع کښې راشي، او که د نفي په موقع کښې راشي، په دې طور چه ويلے شي، ماجاءني زيد بل عمرو نو ويلے شوي دي، چه انصراف د نفي به په طرف د عمرو وي، او ويلے شوي دي چه په طرف دَ عمرو به د نحو په معروف طريقه سره اثبات منصرف وي،

**تشریح:** په حروف عطف کښې د بل د کلمه بيان کولو سره مصنف وفرمائيل چه کلمه دَ بل د غلطې د تلافي په طور باندې خپل مابعد يعنې د معطوف ثابتولو دپاره او د خپل ماقبل يعنې د معطوف عليه نه د اعراض دپاره راځي، بشرطيکه اعراض ممکن وي او که چرته اعراض ممکن نه وي، نو د بل د ماقبل نه به اعراض وي، مطلب دا چه متکلم د کلمه د بل د ماقبل په تلفظ او په اظهار دَ مقصود کښې غلطي کړې ده، ځکه چه د بل د کلمه نه وړاندې

کوم بیان شوے دے، هغه دَ متکلم مقصود نه دے، بلکه د متکلم مقصود د بل نه لیرې والی بیان دے، د دې مطلب هر گز نه دے، چه د کلمه بل ما قبل یعنی معطوف علیه باطل او په نفس الامر کښې غلط دے، بلکه هغه د مسکوت عنه په درجه کښې دے، نو د هغه اثبات مقصود دے، او نه ئې نفی مقصود ده، بهر حال د غلطۍ دَ تدارک مطلب دا دے چه د کلمهٔ بل د ما قبل یعنی معطوف علیه باره کښې کوم خبر وئیلے شوے دے هغه د متکلم مقصود نه دے بلکه د متکلم مقصود د کلمه بل ما بعد یعنی معطوف باره کښې خبر وئیل دی، لهٰذا که چا جاءنی زید بل عمرو ویل نو د دې مطلب به دا وی چه د دې عبارت نه د متکلم مقصود د عمرو د پاره راتلل ثابتول دی دَ زید راتلل ثابتول مقصود نه دی، زید خود مسکوت عنه په درجه کښې دے، د هغه راتلل او نه راتلل د واړه احتمالی دی او کله چه د لا کلمه زیاته کړے شوه، او جاءنی زید لا بل عمرو ویلے شو نو د لا د زیادت به په دې باره کښې نصّ وی، چه زید نه دے راغلے بلکه عمرو راغلے دے، یعنی د لا زیا تولو په صورت کښې به زید (معطوف علیه) د مسکوت عنه په درجه کښې نه وی بلکه د هغه نه راتلل به منصوص او متیقن وی، شارح وائی چه داوّل یعنی معطوف علیه نه اعراض او ثانی یعنی معطوف اثبات په هغه صورت کښې دے، چه کله کلمه د بل د اثبات په موقع کښې راشی، او که دَ نفی په موقع کښې راغله مثلاً ماجاءنی زید بل عمرو نو په دې کښې اختلاف دے، بعض حضراتو علماء وئیلی دی، چه په دې صورت کښې به نفی معطوف یعنی عمرو طرف ته منصرف کیږی، او معطوف علیه به دَ مسکوت عنه په حکم کښې وی، او د دې ترجمه به دا وی چه عمرو خو نه دے راغلے، لیکن دَ زید راتلل او نه راتلل د واړه احتمالی دی، یعنی دَ متکلم مقصود نه خو د زید راتلل ثابتول مقصود دی، او نه نفی کول مقصود دی، او بعض علماء وئیلی دی چه د عمرو یعنی معطوف طرف ته به اثبات منصرف وی، او معطوف علیه یعنی زید به د مسکوت عنه په حکم کښې وی د دې حضراتو په نزد باندې به د دې مثال ترجمه داسې وی چه عمرو خو راغلے دے خو د زید راتلل او نه راتلل د واړه احتمالی دی، متکلم نه خو دَ زید د پاره راتلل ثابتوی، او نه د راتلو نفی غواړی،

فَتَطْلُقُ ثَلٰثًا اِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ الْمَوْطُوْءَةِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَلْ

ثِنْتَيْنِ لِاَنَّهٗ لَمْ يَمْلِكْ اِبْطَالَ الْاَوَّلِ فَيَقَعَانِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهِ الْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهٗ يَعْنِىْ اَنَّ الْاِعْرَاضَ عَمَّا قَبْلَهٗ اِنَّمَا يَصِحُّ اِذَا كَانَ مَا قَبْلَهٗ صَالِحًا لِلْاِعْرَاضِ كَمَا فِى الْاَخْبَارِ اَمَّا فِى الْاِنْشَاءَاتِ فَلَا يُمْكِنُ ذٰلِكَ فَيَقَعُ الْاَوَّلُ وَالثَّانِىْ جَمِيْعًا فَفِىْ مَسْئَلَةِ الطَّلَاقِ اَرَادَ اَنْ يُفَرِّعَ عَنِ الْوَاحِدَةِ اِلَى الْاِثْنَتَيْنِ فَالْقِيَاسُ يَقْتَضِىْ اَنْ لَا يَقَعَ الْاَوَّلُ بَلِ الْاٰخَرُ وَلٰكِنْ لَمَّا لَمْ يَصِحَّ الْاِعْرَاضُ عَنِ الطَّلَاقِ لَاجَرَمَ يَعْمَلُ بِالْاَوَّلِ وَالْاٰخِرِ مَعًا فَيَقَعُ الثَّلٰثُ

**ترجمہ:** لهٰذا که څوک خپلې ښځې ته چه مدخول بها وي انت طالق واحدة بل ثنتين وائي نو په هغې باندې په درې طلاقه واقع شي ځکه چه خاوند د اوّل د ابطال مالک نه دے لهٰذا د کلمه بل ما قبل او ما بعد دواړو طرفونه والا طلاقونه به واقع شي، دا یوه تفریعي مسئله ده، په دې خبره باندې چه کلمه د بل دخول ما قبل نه د اعراض د پاره راځي، یعني دا دې د ما قبل نه اعراض په هغه صورت کښې درست دے چه کله د بل ما قبل د اعراض صلاحیت لري، لکه څرنګه چه په اخبار و کښې دي، په انشاءاتو کښې دا ممکن نه ده، لهٰذا اوّل او ثاني به ټول واقع کیږي، پس په مسئله د طلاق کښې خاوند د واحدة نه د اثنتين په طرف باندې د اعراض اراده کړې ده پس د قیاس تقاضا دا ده چه اوّل د واقع شي بلکه دویم د واقع وي، لیکن چرنګه د طلاق نه اعراض درست نه دے، نو بلا شبه په اوّل او آخر ټولو باندې به عمل وشي، او درې طلاقه به واقع شي،

**تشریح:**۔ په دې خبره باندې چه کلمه د بل د اعراض د پاره راځي مصنفؒ یوه تفریعي مسئله بیان کړي ده، مسئله دا ده که چرته یو شخص خپلې مدخول بها ښځې ته وائي انت طالق واحدة بل ثنتين نو په دې باندې د کلمه د بل نه ما قبل او ما بعد درې واړه طلاقونه واقع شي، ځکه چه د کلمه بل نه ما قبل کوم طلاق دے، خاوند هغه لره د باطل کولو مالک نه دے، او د هغې د اعراض مالک دے او دې لره د باطل کولو مالک دې وجه نه نه دے چه د کلمه بل د ما قبل نه اعراض صرف په هغه صورت کښې صحیح کیدے شي کله چه ما قبل د بل د اعراض قبلولو صلاحیت لري، که په اخبار وکښې دي ځکه چه خبر د صدق او

کذب دواړو احتمال لري، لهذا په خبر کښې د کذب نه صدق طرف ته اعراض کیدلے شي، لکه چه په جاوني زید بل عمرو کښې دی، چه د زید په باره کښې درا تلو کوم خبر ورکړے شوے دے، هغه غلط دے بلکه د عمرو راتلل خبر درست دی، او باقي شو په انشاء اتو کښې نو دا ممکن نه دی، ځکه چه په انشاء کښې د صدق او کذب احتمال نه دی، بلکه د هغه حکم بغیر د څه توقف نه په وخت د تکلم کښې واقع کیږي، او کله چه هم په تکلم سره د انشاء حکم واقع کیږي، نو د هغې نه په اعراض ممکن نه دی، نو په مسئله د طلاق کښې چو لکه خاوند د واحدة نه د اثنتین په طرف باندې د اعراض کولو اراده کړې ده، دی وجه نه قیاس خو د لغو دی، چه اول یعني د بل نه ما قبل طلاق واقع نه شي، او ما بعد د بل نه د دوه طلاقونه واقع شي لیکن چونکه طلاق د انشاء د قبیل نه دے دی وجه نه د اعراض کول، صحیح نه دی بلکه د اعراض کول د سره متکلم په قدرت کښې نشته دے او کله چه د طلاق نه اعراض درست نه دے، نو د کلمه بل نه چه ما قبل کوم یو طلاق دے هغه به هم واقع شي، او ما بعد د بل نه چه کوم دوه طلاق دی، هغه به هم واقع شي، د غه شان په مذکوره کلام سره به په ښځه باندې درې طلاقه واقع شي،

**فوائد:-** مصنف رح په متن کښې د موطوءة قید دی وجه نه لګولے دے، که چرته خاوند دا کلام غیر موطوءة ته ویلے وی، نو په هغه به صرف یو طلاق واقع کیږي، ځکه چه کله خاوند غیر موطوءة ته انت طالق واحدة ویل اودی نه اعراض ممکن نه دے، نو دا یو طلاق به واقع شي، او غیر موطوءة به بغیر د عدت نه بائنه شي او کله چه په دی باندې عدت نشته دے، نو اوس دا څه د بل طلاق د پاره محل باقي نه شوه او کله چه د طلاق محل باقي نه شوه نو د بل نه ما بعد دوه طلاقونه به لغوه شي،

بخلاف قوله له علیّ الف بل الفان جواب عن قیاس زفر فانه یقیس مسألة الاقرار علی مسألة الطلاق فیقول یلزم في هذا المثال ثلثة الاف ونحن نقول انه اقرار واخبار وهو یحتمل الاضراب وتدارک الغلط فیعمل علی اصله والطلاق انشاء لا یحتمل التدارک فجاءت فیه الضرورة الداعیة الی العمل بهما

**ترجمہ:-** په خلاف دَ مقر د قول له علی الف بل الفان، دا د امام زفرؒ د قیاس جواب دے ځکه چه هغه مسئله د طلاق باندی مسئله دا قرار قیاس کوی، دی وجه نه هغه فرمائی چه په دی مثال کښی به دری زره لازمیږی، او مونږ وایو چه دا کلام اقرار او اخبار دے، کوم چه د غلطی او دا عراض د تدارک احتمال لری، لهذا ددی په اصل باندی به عمل کولے شی، او طلاق انشاء ده، د تدارک احتمال نه لری لیس په دې کښی دا سی ضرورت راغلو چه په دواړو طرفونو باندی د عمل کولو داعی دے،

**تشریح:-** په دی عبارت کښی د امام زفرؒ د قیاس جواب دے ځکه چه هغه مسئله دا قرار لره په مسئله د طلاق باندی قیاس کوی، او دا وائی چه څرنګه انت طالق واحدة بل ثنتین سره دری طلاقه واقع کیږی دغه شان په له علی الف بل الفان سره په مقر باندی هم دری زره واجب کیږی، لیکن زمونږ د طرف نه ددی قیاس جواب دا دے چه له علی الف بل الفان اقرار او اخبار دے کوم چه دا عراض او دَ غلطی د تلافی احتمال لری لهذا ددی په اصل باندی به عمل کولے شی او دا به ویلے شی، چه اقرار کونکی دَ علی الف سره د زرو اقرار کړے دے مګر کله چه ئے بل الفان ویل نو دهٔ د بل د ما قبل یعنی الف نه اعراض وکړلو او دا باور ئے وکړو چه ما دا غلط ویلے وو، او د الفان اثبات ئے وکړلو یعنی دا ئے ویل چه صحیح خبره دا ده چه په ما باندی دوه زره دی، او دا دا سی دی لکه چه څوک ستی ستون بل سبعون وائی یعنی ځما عمر شپیته کاله دے بلکه اویا کاله دے او باقی شو طلاق نو دا د انشاء د قبیل نه دے، دا عراض او د تلافی احتمال نه لری، لهذا په طلاق کښی دا سی ضرورت موجود دے، کوم چه په ما قبل او ما بعد دواړو باندی دَ عمل کولو تقاضا کوی پس په دواړو باندی به دَ عمل کولو په نتیجه کښی دری طلاقه واقعی کیږی،

وَلٰكِنْ لِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ اَيْ دَفْعِ تَوَهُّمٍ نَاشٍ مِنَ الْكَلَامِ السَّابِقِ
كَقَوْلِكَ مَا جَاءَنِيْ زَيْدٌ فَاُوْهِمَ اَنَّ عَمْرًوا اَيْضًا لَمْ يَجِئْ لِمُنَاسَبَةٍ
وَمُلَازَمَةٍ بَيْنَهُمَا فَاسْتَدْرَكْتَ بِقَوْلِكَ لٰكِنْ عَمْرًوا وَهِيَ اِنْ كَانَتْ مُخَفَّفَةً
فَهِيَ عَاطِفَةٌ وَاِنْ كَانَتْ مُشَدَّدَةً فَهِيَ مُشَبَّهَةٌ مُشَارِكَةٌ لِلْعَاطِفَةِ فِي الْاِسْتِدْرَاكِ
ثُمَّ اِنْ كَانَ عَطْفَ مُفْرَدٍ عَلٰى مُفْرَدٍ يُشْتَرَطُ وُقُوْعُهَا بَعْدَ النَّفْيِ وَاِنْ كَانَ عَطْفُ

جُمْلَةٍ عَلٰی جُمْلَةٍ یَقَعُ بَعْدَ النَّفْیِ وَالْاِثْبَاتِ جَمِیْعًا غَیْرَ اَنَّ لٰکِنَّ الْعَطْفُ اِنَّمَا یَصِحُّ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْکَلَامِ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَانَفٌ یَعْنِیْ اَنَّ لٰکِنَّ وَاِنْ کَانَتْ لِلْعَطْفِ لٰکِنَّ الْعَطْفَ اِنَّمَا یَصِحُّ اِذَا کَانَ الْکَلَامُ مُتَّسِقًا مُرْتَبِطًا وَ نَعْنِیْ بِالْاِتِّسَاقِ اَنْ یَّکُوْنَ لٰکِنَّ مَوْصُوْلًا بِالْکَلَامِ السَّابِقِ وَلَا یَکُوْنُ نَفْیُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتِهٖ بِعَیْنِهٖ بَلْ یَکُوْنُ النَّفْیُ رَاجِعًا اِلٰی شَیْءٍ وَالْاِثْبَاتُ اِلٰی شَیْءٍ اٰخَرَ وَاِنْ فُقِدَ اَحَدُ الشَّرْطَیْنِ یَکُوْنُ الْکَلَامُ مُسْتَانَفًا مُبْتَدَاً لَا مَعْطُوْفًا

ترجمہ :- او لکن د نفی نه پس د استدراک د پاره راځي، یعنې د هغه توهم لرے کولو د پاره کوم چه د سابق کلام نه پیدا شوے وی، لکه قول ستا ما جاءني زید دی نه داوهم پیدا شولو چه عمرو به هم نه وی راغلے ځکه په دوی دواړو کښې محبت او تعلق دے پس تا په خپل قول لکن عمرو سره دی تلافی وکړله او لکن که مخفف وی نو عاطفه دے او که مشدد وی نو مشبه بالفعل دے، په استدراک کښې د عاطفه شریک دے بیا که چرته عطف د مفرد علی المفرد وی نو په دی کښې شرط دادے چه د دی وقوع دِ د نفی نه پس وی او که چرته عطف د جمله علی الجمله دو، نو دا به د نفی او د اثبات دواړو نه پس واقع وی مګر دا چه عطف په هغه وخت کښې صحیح کیدے شی، کله چه کلام مربوط وی، ورنه کلام به مستانف وی، یعنې لکن اګرچه د عطف د پاره دے لیکن عطف به په هغه وخت کښې درست وی چه کله کلام موصول او مربوط وی، او د اتساق نه زمونږه دا مراد دے، چه کله لکن د سابق کلام سره ملاؤ وی او د یو فعل اثبات او د هغه نفی بعینه نه وی بلکه نفی یو شیز طرف ته لاجع وی، او اثبات بل طرف ته لاجع وی، او که په دواړو شرطونو کښې یو شرط مفقود شی، نو په دغه وخت کښې به کلام مستانف او مبتدا وی، معطوف به نه وی،

تشریح :- مصنف رح د فرمائیل چه حروف عاطفه کښې یو "لکن" دے، او کلمه "لکن" د نفی نه پس د استدراک د پاره راځي، لعینې د سابق کلام نه چه کوم وهم پیدا کیږی، د هغه لرے کولو د پاره کلمه د "لکن" استعمالیږی، مثلاً که چا ما جاءني زید ویل نو د هغه نه داوهم کیدے شی، چه کیدے شی عمرو هم نه وی راغلے ځکه دوی دواړو په مینځ کښې ډیر تعلق موجود دے لهذا د هغه تعلق د اقتضا ده، چه کله زید نه دے راغلے نو

عمرو به هم نه وی راغلے، پس دغه وهم لرے کولو د پاره به لکن عمرواً و یلے شی یعنی زید خو نه دے راغلے لیکن عمرو راغلے دے، او د عمرو په باره کښې دنه راتللو وهم غلط دے،

شارح نور الانوار ملا جیون رحمه الله تعالیٰ وفرمائیل چه کلمه د لکن کله مخففه وی یعنی مشدّد نه وی، نو دا به عاطفه وی، او که چرته مشدّد وی نو دا به د حروف مشبه بالفعل څخه وی، او په استدراک کښې د عاطفه سره شریک وی، بیا د کلمه د لکن په ذریعه باندې که عطف د مفرد په مفرد باندې وی، نو په دې صورت کښې شرط دا دے چه کلمه د لکن عمرواً ویل درست نه دی، البته ما ضربت زیداً لکن عمرواً ویل درست دی، او که چرته عطف د جمله په جمله باندې وی نو کلمه د لکن د نفی او اثبات د دواړو نه پس واقع کیدے شی، لیکن دغه جمله چه کومه د لکن نه وړاندې ده، او هغه چه کومه د لکن نه پس ده، دواړه به په نفی او اثبات کښې مختلف وی، یعنی اوله که مثبت وی نو دویمه جمله به منفی وی، او که اوله منفی وی نو دویمه به مثبت وی، دا اختلاف خواکه په الفاظو کښې وی، لکه جاءنی زید لکن عمرو لم یجئ یا په الفاظو کښې نه وی بلکه صرف په معنی کښې وی لکه سافر زید لکن عمرو حاضر په دې دویم مثال کښې اگر چه دواړه جملے مثبت وی لیکن د معنی په اعتبار سره د دواړو کښې اختلاف دے، په دې طور باندې چه د زید د پاره د سفر اثبات دے، او د عمرو نه د سفر نفی شوی ده یعنی عمرو د پاره د اقامت اثبات شوے دے،

ماتن فرمائی چه د کلمه د لکن په ذریعه به عطف هغه وخت درست وی، کله چه کلام موصول وی او مربوط وی یعنی کلمه د لکن د سابق کلام سره ملاؤ شوی وی، او د لکن مابعد و ما قبل سره منافی نه وی، لیعنی د کوم چه نفی شوی وی، بعینه د هغې اثبات نه وی، بلکه نفی یو څیز طرف ته راجع وی، او اثبات بل څیز طرف ته راجع وی او که په دې دواړو شرطونو کښې یو شرط مفقود وی، یعنی کلمه د لکن د سابق کلام سره ملاؤ شوی نه وی یا د لکن مابعد د ما قبل سره منافی وی، نو په دې صورت کښې به د لکن مابعد و ما کلام معطوف نه وی، بلکه دا کلام به مستانف و مستقل وی او ما قبل سره به هیڅ څه تعلق نه وی

وَلَمَّا كَانَ اَمْثِلَةُ الْاِتِّسَاقِ ظَاهِرَةً فِيْمَا بَيْنَ الْاُصُوْلِيِّيْنَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَذَكَرَ مِثَالَ عَدَمِ الْاِتِّسَاقِ خَاصَّةً فَقَالَ كَالْاَمَةِ اِذَا تَزَوَّجَتْ بِغَيْرِ اِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَقَالَ لَا اُجِيْزُ النِّكَاحَ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ دِرْهَمًا اَنَّ هٰذَا فَسْخٌ لِلنِّكَاحِ وَجَعْلُ لٰكِنْ مُبْتَدَأً لِاَنَّ هٰذَا نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهٗ بِعَيْنِهٖ فَاِنَّ فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ لَمَّا قَالَ الْمَوْلٰى اَوَّلًا لَا اُجِيْزُ النِّكَاحَ فَقَدْ قَلَعَ النِّكَاحَ عَنْ اَصْلِهٖ وَلَمْ يَبْقَ لَهٗ وَجْهُ صِحَّةٍ ثُمَّ لَمَّا قَالَ بَعْدَهٗ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ اِثْبَاتُ ذَالِكَ الْفِعْلِ الْمَنْفِيِّ بِعَيْنِهٖ لِاَنَّ الْمَهْرَ فِي النِّكَاحِ تَابِعٌ لَا اعْتِبَارَ فَسْخُ النِّكَاحِ الْاَوَّلِ الَّذِيْ عَقَدَتْهُ فَيَكُوْنُ لٰكِنْ لِلْاِسْتِيْنَافِ لَا لِلْعَطْفِ وَلَوْ قَالَ الْمَوْلٰى فِيْ جَوَابِهَا لَا اُجِيْزُ النِّكَاحَ بِمِائَةٍ وَّلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ يَكُوْنُ هٰذَا بِعَيْنِهٖ مِثَالُ الْاِتِّسَاقِ فَيَبْقٰى اَصْلُ النِّكَاحِ وَيَكُوْنُ النَّفْيُ رَاجِعًا اِلٰى قَيْدِ الْمِائَةِ وَالْاِثْبَاتُ اِلٰى قَيْدِ الْمِائَةِ وَالْخَمْسِيْنَ فَلَا يَكُوْنُ نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهٗ بِعَيْنِهٖ ــــ

**ترجمہ:** چونکہ داتساق مثالونہ داصولینو پہ نزد باندی ظاہر وو، دی وجہ نہ مصنف رحمہ اللہ هغی تہ ورانددی ولے نہ دی کړے، او دعدم اتساق مثال ئے پہ خاص طور باندی ذکر کړلو، دی وجہ نہ ئے دفرمائیل لکہ سنگہ چہ دخپل مولیٰ داجازت نہ بغیر دسل درهمو پہ عوض کښی نکاح وکړی، بیا مولیٰ وائی لا اجیز النکاح ولکن اجیزه بمائة وخمسین درهمانو دمولیٰ داقول پہ نسخ دنکاح دی او کلمہ دلکن لرہ بہ دمبتدا اګرځولو موجب وی، ځکہ چہ داهم دیو فعل نفی او بعینہ دهغی اثبات دے، ځکہ چہ پہ دی مثال کښی کلہ مولیٰ اولا لا اجیز النکاح وئیلو نو نکاح ئے داصل بیخ نہ ختمہ کړه او نکاح دصحیح کیدلو څہ صورت باقی پاتی نہ شو بیا ئے چہ هر کلہ دیتہ ولکن اجیزه بمائة وخمسین ووئیل نو بعینہ بہ ددغہ فعل منفی اثبات لازم شی، ځکہ چہ پہ نکاح کښی مهر تابع دے، ددی اعتبار نشی کیدے پس دمولیٰ اول کلام بہ داخر کلام سره مناقض وی لهذا مونږ بہ ددی قول اولکن اجیز النکاح لرہ دددیم مهر پہ عوض کښی پہ ابتداء دنکاح

باندی محول کړه، او اول نکاح لره موفسخ باندی محمول کړه، چه کومه شخه په خپله کړی ده، پس کلمه دلکن به داستیناف دپاره وی، دعطف دپاره به نه وی، اوکه چرته مولی دو منځی په جواب کښې لا اجیز النکاح بمائة ولکن اجیز النکاح بمائة وخمسین ویلی نو دا قول به بعینه دا تساق مثال وی، لهذا اصل نکاح به باقی پاتی شی، او نفی به دمائة قید طرف ته راجع شی، او اثبات به دمائة وخمسین قید طرف ته راجع شی، پس یو فعل نفی او اثبات به لازم نه شی،

**تشریح:-** وړاندی بیان شوی وو چه که چرته دلکن مابعد او ما قبل کښې اتساق وی یعنی دلکن مابعد د ما قبل سره ملاؤ وی، او دلکن مابعد د ما قبل سره مناقض نه وی، نو دکلمه لکن په ذریعه به عطف کول درست وی، او که چرته دا اتساق نه وی نو عطف کول به درست نه وی، بلکه دکلمه لکن نه پس به نوی کلام شروع کیږی، شارح فرمائی چه چونکه د اتساق مثالونه دا صولیینو په نزد باندی ظاهر وو، د دی وجه هغی لره نه دی بیان کړی شوی، بلکه د صرف دعدم اتساق مثالونه بیان شوی دی، دی وجه نه فرمائی که چرته وینځی دخپل مولی د اجازت نه بغیر په عوض د سل درهمو کښې نکاح وکړله دی وجه پس مولی ویل لا اجیز النکاح ولکن اجیزه بمائة وخمسین درهمًا زه د نکاح اجازت نه ورکوم خو لیکن د یو سل او پنځوس درهمو په عوض کښې د نکاح اجازت ورکوم، نو د مولی د دی قول په وجه به د وینځی کړی شوی نکاح فسخ شی او د کلمه لکن نه پس به نوی کلام شروع شی، ځکه چه د مولی په دی کلام کښې د کوم فعل نفی شوی ده، بعینه د هغی اثبات کړی شوی دی حاصل دا چه په دی مثال کښې اتساق نه دی موجود، په دی طور باندی چه کله مولی اولا لا اجیز النکاح ویله، نو د دُ نکاح لره د سره نه ختمه کړه د هغه د صحیح کیدلو هیڅ صورت پاتی نه شو، بیا چه کله مولیا ولکن اجیزه بمائة وخمسین ویل نو دی سره بعینه د هغه فعل اثبات وشو، د کوم چه وړاندی نفی راغلی وه، لهذا د مولی د کلام اول به د آخر مناقض دی او کله چه د مولی په کلام ولکن مابعد د هغه د ما قبل مناقض شو لو، نو د شرط اتساق نه موجود ید لو په وجه باندی کلام متسق پاتی نه شو، او کله چه کلام متسق پاتی نه شو، نو کلمه دلکن به د عطف دپاره نه وی، بلکه د

استیناف دپاره به وی او دَ لکن مابعد کلام یعنی ولکن اجیزه به دَ دوېم مهر یعنی یوسل او پنځوس درهمو په عوض کښې په نوی نکاح باندې محمول وګرځي، او د لکن نه فاضل قول ولکن اجیزه به دو پنځي په منعقد شوې نکاح فسخ کولو باندې محمول شي، لیکن په دې دا سوال وارديږي چه د مولی په دې کلام کښې بعینه دهغه فعل اثبات نه دے شوے دکوم چه نفي شوې ده ځکه ثاني نکاح د کوم چه مولی اجازت ورکړے دے، هغه یو سل او پنځوس درهمو سره مقیّد ده، او دکوم چه نفي شوې ده هغه سل درهموسره منعقد شوې ده، بهرحال دکوم نکاح چه اثبات دے هغه غیر ده، د هغې نه چه دکوم نفي شوې ده، او کله چه د مثبت نکاح او منفي نکاح په مابین کښې تغایر راغلو نو فعل منفي او مثبت دواړه یو نه شول، یعنی د لکن مابعد د ماقبل سره مناقض نه شولو، او کله چه مابعد د ماقبل سره مناقض نه شولو نو د اتساق شرط موجود شولو، او کله چه د اتساق شرط موجود شولو نو لکن دَ عطف دپاره کیدل پکار دی نه د استیناف دپاره،

ددې جواب به داوي چه مهر په نکاح کښې تابع وي دهغه اعتبار نه وي، دغه وجه ده که دَ نکاح په وخت کښې مهر ذکر نه کړے شي، یا د مهر نفي وکړے شي، نو په دواړو صورتونو کښې به نکاح منعقدیږي، که چرته په نکاح کښې دَ مهر اعتبار وے نو په دواړو صورتونو کښې نکاح نه منعقد کیږي، بهرحال هرکله چه په نکاح کښې دَ مهر څه اعتبار نشته دے، نو دَ مولی د کلام مطلب به داوي چه ده اوّل خو دَ نکاح نفي کړې ده او بیائے د لکن په ذریعه باندې بعینه دهغه اجازت ورکړے دے، او کله چه داسې ده نو فعل منفي او مثبت دواړه یو شولو، یعنی دَ لکن مابعد د ماقبل سره مناقض شولو او شرط دَ اتساق مفقود شولو، لهٰذا لکن به د عطف دپاره نه وي بلکه دَ استیناف دپاره به وي، او که چرته مولی دو پنځي په جواب کښې داوېل لا اجیز النکاح بمائة ولکن اجیزه بمائة وخمسین نو دا قول به بعینه د اتساق مثال وي، او لکن به دَ عطف دپاره وي، پس په دې صورت کښې به اصل نکاح یعنی دو پنځي منعقد کړے شوې نکاح باقي پاتې شي، او دَ نفي تعلق به دمائة د قید سره او د اثبات تعلق به دمائة وخمسین د قید سره وي یعني مولی دو پنځي په منعقد کړے شوې نکاح باندې خو راضي دے لیکن په مقرر شوي مهر باندې راضي نه دے، او کله چه داسې ده نو دَ کوم فعل چه نفي شوې ده، بعینه دَ

هغے اثبات را نغلو، یعنی د لکن مابعد د هغه د ماقبل سره مناقض نه شولو او کله چه مابعد د لکن نه دَ ماقبل سره نه دے مناقض نو د اتساق د شرط دَ موجود والی په وجه به لکن لره په عطف باندې محمول کړے شي، او په استیناف باندې به محمول نه کړے شي،

وَاَوْ لِاَحَدِ الْمَذْكُوْرَيْنِ وَقَوْلُهٗ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا كَقَوْلِهٖ اَحَدُهُمَا حُرٌّ وَهٰذَا مُخْتَارُ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ وَفَخْرِ الْاِسْلَامِ وَذَهَبَ طَائِفَةٌ مِّنَ الْاُصُوْلِيِّيْنَ وَجَمَاعَةُ النَّحْوِيِّيْنَ اِلٰى اَنَّهَا مَوْضُوْعَةٌ لِلشَّكِّ وَهُوَ لَيْسَ بِسَدِيْدٍ لِاَنَّ الشَّكَّ لَيْسَ مَعْنًى مَقْصُوْدًا لِلْمُتَكَلِّمِ قَصَدَ تَفْهِيْمَهٗ لِلْمُخَاطَبِ وَاِنَّمَا يَلْزَمُ الشَّكُّ مِنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَهُوَ الْخَبَرُ الْمَجْهُوْلُ وَلِذَا الزَّمْنَاهُ التَّخْيِيْرُ فِي الْاِنْشَاءِ وَلَوْ سُلِّمَ اَنَّ الشَّكَّ مَقْصُوْدٌ فَقَدْ وُضِعَ لَهٗ لَفْظُ الشَّكِّ

**ترجمہ:** او کلمه دَ او په مذکورينو کښې د يو د پاره راځي او دَ قائل قول هذا حرّ او هذا هم داسې دے لکه قول د هغه احدهما حرّ دا د شمس الائمة او فخر الاسلام خوښ مذهب دے، او دَ اصوليينو او نحويانو يوه ډله دې طرف ته تللې ده، چه کلمه داو دَ شک د پاره موضوع ده حالانکه دا درست نه ده، ځکه چه شک دَ متکلم څه داسې معنی مقصود نه ده کوم چه مخاطب لره د پوهولو ارادہ کړے شوې وي، البته شک صرف دَ محل د کلام لازميږي، او هغه مجهول خبر دے، دې وجه نه په دې سره په انشاء کښې تخيير لازميږي او که تسليم کړے شي، چه شک مقصود دے نو هغې د پاره لفظ د شک وضع کړے شوے دے،

**تشريح:** په حروف عطف کښې داو کلمه باره کښې مصنف رح و فرمائيل چه اوَ معطوف عليه او معطوف يو د پاره راځي يعنې او کلمه په دې باندې دلالت کوي، چه په معطوف او معطوف عليه دواړو کښې يو بغير د څه تعين نه مراد دے دې وجه نه هذا حرّ وهذا ويل داسې دي لکه احدهما حرّ يعنې څرنګچه احدهما حرّ سره يو غلام بغير د څه تعين نه ازادول مقصود دي، دغه شان په ذريعه دَ هذا حرّ وهذا سره به هم يو غلام بغير د څه تعين نه آزاديږي،

شارح وائي چه دا مسلك د شمس الائمه او فخر الاسلام خوښ دے، او د اهل اصول او اهل نحوه د یو جماعت مسلك دا دے، چه دَاو کلمه په خبر کښې دَ شك دپاره راځي او په انشاء رامر کښې د تخيير او اباحت دپاره راځي په تخيير او اباحت کښې فرق دا دے، چه په اباحت کښې معطوف او معطوف عليه دواړه جمع کيدے شي، ليکن په تخيير کښې دواړه نشي جمع کيدے د تخيير مثال اضرب زيداً او عمراً دے، چه مخاطب د پاره په دواړو کښې دَيو وهلو حق خو حاصل دے، ليکن د دواړو دَوهلو حق ورته حاصل نه دے، د اباحت مثال جالس الحسن او ابن سيرين دے، چه د مخاطب دپاره دَ دواړو په مجلس کښې د کيناستلو حق حاصل دے، بهر حال ددې حضراتو په نزد باندې په خبر کښې دا و کلمه د شك دپاره راځي، يعنې متکلم په شك کښې مبتلا کيږي، په متعين طريقه باندې دا حد الامرين نه نه واقف کيږي،

شارح فرمائي چه دا قول درست نه دے، يعنې داو کلمه لره دَخبر ونه د شك دپاره موضوع قرار ول درست نه دي، دليل ددې دا دے چه کلام دَ مخاطب دَ پوهه ولو دپاره وضع کولے شي او شك خه د اسې معنی مقصوده نه ده، چه د کومے د پوهولو اراده کولے شي، يعنې د متکلم په وړاندې دا خبره هرګز نه دی، چه هغه مخاطب ته خپل ځان شکي ښکاره کړي، پس هر کله چه دَ کلام وضع د پوهه ولو د پاره کيږي او شك داسې معنی نه ده چه د هغه افهام مقصود وي، نو معلومه شوه چه او د شك دپاره وضع نه دے، البته د محل د کلام نه شك لازميږي، يعنې دَ خبره مجهول کيدلو په بناء باندې شك لازميږي مثلاً په جاءني زيد او عمرو کښې د متکلم په دواړو کښې بغير د خه تعين د يو راتلل بيانول مقصود دي مګر ددې خبر په زيد او عمرو کښې د متردد کيدلو په وجه سامع ته شك پيدا شولو، الغرض دا چه شك د کلام دَ محل دَ وجه نه لازميږي دَ وجه نه، نه چه او دَ شك د پاره وضع دے، ځکه که کلمه دَ او د شك د پاره موضوع وے نو هر ځائے به دَ شك د پاره راتلے حالانکه داسې نه ده ځکه چه په انشاء کښې او دَ تخيير د پاره راځي، او د اباحت د پاره راځي شك د پاره نه راځي لو داو په بعض ځايونو کښې د شك د پاره نه راتلل، مثلاً په انشاء کښې د شك د پاره نه راتلل ددې خبرې دليل دے، چه او د شك د پاره موضوع نه دے، شارح وائي که دا خبره ومنلے شي هم چه شك داسې معنی د چه متکلم،

هغه لره د پوهه ولو اراده کوی یعنی متکلم مخاطب لره ددی خبری (د خبر) ور کوی چه ماته په احد الامرین کښی په تعین کښی شک دے، نو ددی مقصد حاصلولو دپاره کلمه د شک موضوع ده متکلم مخاطب ته د شک په ذریعه باندی ددی خبری فهم ور کولے شی کلمه دا د لره د ذکر کولو څه ضرورت نشته دے،

وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخير على احتمال انه بيان يعني ان قوله هذا حر او هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لاجل كونه خبرا من حيث اللغة ولما كان هو ذا جهتين فاوجب التخيير اي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء بعد ذالك بان يوقع العتق في ايهما شاء ويعين ان هذا كان مرادا لي على احتمال ان يكون هذا التعين بيانا للخبر المجهول الصادر عنه من حيث كونه خبرا وجعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه اي كما ان المبين ذو جهتين فكذالك البيان ذو جهتين انشاء من وجه كانه يوجد العتق الان في وقت البيان فتشترط له صلاحية المحل لان انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح له فاذا مات احد العبدين قبل البيان ويقول انه كان مرادا لي لم يقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق وتعين الحي للعتق واظهار من وجه للخبر المجهول السابق فلهذا يجبر عليه من جانب القاضي والا ففي الانشاء لا يجبر القاضي بان يعتق عبده البتة فالحاصل ان جهة الانشائية و الخبرية قد اعتبرت في كل من المبين والبيان بوجهين مختلفين احتياطا ففي المبين من حيث قبوله التخيير والبيان وفي البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان بيع المريض لا يصح للتهمة وان

بيع عبده القيمة اكثر من ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة

ترجمہ:- دا کلام انشاء دہ او دَ خبر احتمال لری پس تخیر واجب کړے شو پہ دی احتمال باندی چہ بیان واقع شی، یعنی دده قول هذا حرّ او هـذا حر شرعی اعتبار سره انشاء دہ، ځکہ چہ شریعت ددی لفظ پہ ذریعہ باندی دی لرہ حرّیت دا ایجاد دپارہ وضع کړے دے، لیکن دا کلام ددی هم احتمال لری، چہ ددی کلام پہ ذریعہ باندی د هغہ حرّیت خبر ورکول مقصود وی، کوم چہ د دی کلام نہ وړاندی دی ځکہ چہ دا کلام لغوی اعتبار سره خبر دے، او چونکہ دا کلام دوه حیثیتونو والا دے دی وجہ نہ تخیر واجب کړے شو، یعنی دینہ پس د متکلم تخیر پہ دی حیثیت سره چہ دا کلام انشاء دہ، پہ دی طور باندی چہ متکلم پہ دواړو کښی پہ کوم کښی چہ وغواړی عتق د واقع کړی، او تعین د وکړی چہ دا څوک مقصود دے، ددی احتمال سره چہ دا تعین وی، مجهول خبر دپارہ بیان دے، کوم چہ د هغے نہ دَ خبر پہ حیثیت سره صادر شوے دے، او بیان لره من وجہ انشاء او من وجہ اظهار (خبر) قرار کړے شوے دے، ځکہ چہ مبین ذوجهتین دے، د هغہ شان بیان هم ذوجهتین دے، بیان من وجہ انشاء دہ، گویا متکلم د بیان پہ وخت کښی عتق لرہ ایجاد کوی، پس د عتق دپارہ دَ محل صلاحیت شرط دے، ځکہ چہ انشاء بہ عتق نہ وی مگر پہ داسی محل کښی کوم چہ ددی صلاحیت لری، پس علم چہ احد العبدین د بیان نہ وړاندی وفات شی، او متکلم وائی چہ د هغہ څوک مقصود دے، نو دده دا بیان بہ قبول نہ وی، ځکہ چہ دَ عتق دا ایجاد دپارہ محل باقی نہ شو، او کوم غلام چہ ژوندے دے هغہ بہ دَ آزادی دپارہ متعین شی، او من وجہ د غیر معلوم سابق خبر دپارہ اظهار (خبر) دے، پس دی وجہ نہ بہ دَ قاضی دَ طرف نہ پہ دهٔ باندی خبر کولے شی، ورنہ پہ انشاء کښی بہ قاضی دا اجبار نہ کوی، چہ متکلم د خپل غلام لرہ بالیقین آزاد کړی، حاصل دا چہ دا انشاء او د خبر کیدلو پہ جهت سره پہ مبین او بیان دواړو کښی، پہ هر یو کښی دواړه مختلف وجهو احتیاطًا اعتبار کړے شوے دے، پس پہ مبین کښی پہ دی حیثیت سره چہ هغہ تخیر او بیان قبلوی او پہ بیان کښی پہ دی حیثیت سره چہ هغہ د تهمت وغیره پہ مقام کښی دے پس کہ متکلم مرض لره بیان کړلو نو د تهمت د وجہ نہ بہ دا صحیح نہ وی او کہ داسی غلام ئے بیان کړلو چہ کوم پہ مرض وفات کښی د دریمے حصے مال نہ زیات وی نو د عدم تهمت پہ بناء بہ دا صحیح بیان وی،

**تشریح:-** مصنفؒ فرمائی چه سابقه کلام هذا حرٌّ او هذا حرٌّ شرعاً خو انشاء ده او لغةً خبر دے، شرعاً انشاء خو دی وجه نه چه شریعت دی کلام لره دَ حریت دا یجاد دپاره وضع کړے دے، او کوم کلام چه دَ ایجاد شئ دپاره وضع وی هم هغه انشاء وی، لهٰذا دا کلام به انشاء وی، او لغةً خبر دی دپاره دے چه اهل لغت دی کلام لره، (خبر ورکولو) وضع کړے دے، بهرحال دا کلام دے خو انشاء لیکن ددی خبری هم احتمال لری چه ددی کلام په ذریعه باندی دهغه حریت او ازادی خبر ورکړے شوے دے، کوم حریت چه دی کلام نه وړاندی دے، یعنی مولیٰ اول خپل غلام لره آزاد کړلو بیائے هذا حرٌّ او هذا ویلو سره ده لره دَ ازادولو خبر ورکړے دے، غرض دا چه دا کلام ذو جهتین دے، یعنی انشاء هم ده او خبر هم دے، او وړاندی تیر شوی دی، چه دا وکلمه په انشاء کښی د تخییر دپاره راځی لهٰذا ددی کلام دانشاء کیدلو سره دا وائی چه ځما مراد هم دا غلام وو، او دا کلام خبر هم دے او وړاندی تیر شوی دی، چه دا وکلمه په خبر کښی د احد المذکورین دپاره دی، یعنی دکلمه او په ذریعه باندی خبر مجهول کیږی، لهٰذا هرکله چه متکلم ددی کلام دانشاء کیدلو په وجه باندی یو غلام لره متعیّن کړی، نو دا متعیّن کول به دهغه مجهول خبر بیان هم وی، کوم خبر چه دَ متکلم نه صادر شوے دے، ددی وجه نه چه دا کلام خبر دے، او خبر دَ مجهول بیان احتمال لری، مصنفؒ وائی چه هرکله مبین (بفتح الیاء) دانشائیت او خبریت په وجه باندی ذو جهتین دے، دغه شان چه کوم کلام بیان واقع کیږی، یعنی مولیٰ یو غلام طرف ته چه اشاره کولو سره هٰذا حرٌّ وائی نو دا بیان (کلام مبین بکسر الیاء) به هم ذو جهتین وی، یعنی من وجه به انشاء وی او من وجه به خبر وی، پس چونکه بیان (هٰذا حرٌّ) من وجه انشاء ده ددی وجه نه دا به داسی وی گویا مولیٰ اوس د بیان وخت کښی دَ غلام لره آزاد وی، او کله چه کلام مبین (بکسر الیاء) یعنی بیان من وجه انشاء ده، او مولیٰ گویا هم په دی وخت کښی غلام لره آزاد وی، نو دا ازادی دپاره دمحل و بیان په وخت کښی دعتق قابل کیدل ضروری دی، ځکه عتق هم به هغه محل کښی واقع کیږی چه کوم دعتق صلاحیت لری، لهٰذا که د بیان نه وړاندی یو غلام مړ شولو، او مولیٰ دهغه باره کښی وائی چه ځما مراد هم دغه غلام وو، نو ددهٔ دا بیان به قبول نه وی ځکه چه مړ غلام دعتق محل باقی نه دے پاتی، حالانکه د بیان په وخت کښی دهغه دعتق قابل کیدل ضروری وو، پس کوم غلام چه ژوندے وی، هغه به دازادولو دپاره متعیّن شی، که چرته بیان من کل

وجه اخبار وے نو په حالت دَبیان کښې به دَ محل د صلاحیت شرط نه وے بلکه دا یجاب اول یعنی کلام مبیّن (بفتح الیاء) د تلفظ په وخت کښې د محل د قیام او د محل د صلاحیت شرط به وے، لیکن په حالت دِ بیان کښې د محل د صلاحیت شرط کیدل د دې خبرې علامه ده چه دا بیان من کل وجه اخبار نه دے، بلکه من وجه انشاء هم ده، او بیان یعنی کلام مبین (بکسر الیاء) چونکه په یو وجه سره دهغه مجهول خبر د پاره اخبار هم دے، کوم خبر چه په مجهول بیان باندې مقدم دے دې وجه له مولی به دقاضی دَطرف نه مجبور کولے شی چه هغه په دواړو غلامانو کښې یو لره متعیّن کړی که چرته دا بیان من کل وجه انشاء وے، نو قاضي به مولی لره د دې خبرې په مجبور کولو باندې مجاز نه وے، چه هغه خپل غلام لره بالیقین ازاد کړی ځکه چه داحق قاضی ته په انشاء کښې نه وی حاصل،

شارح رحمه الله وائی چه په مبین (بفتح الیاء) او بیان (بکسر الیاء) کښې په دواړو کښې په هر یو کښې دانشاء او دَ خبر کیدلو مختلف دو وجهو اعتبار د احتیاط په طور باندې کړے شوے دے چونکه مبین (بفتح الیاء) تخییر قبلوی، او دَ مولی د پاره تخییر ثابتوی دې وجه نه په دې کښې دانشاء اعتبار کړے شوے دے، او چونکه بیان لره قبلوی، یعنی کلام مبیّن (بفتح الیاء) د بیان د تعین احتمال لری دې وجه نه په دې کښې دَ خبر اعتبار وکړے شو، او په بیان، کلام مُبیِّن (بکسر الیاء) کښې د تهمت وجه نه د مولی قول قبول نه وی دې وجه نه په دې کښې دَ انشاء اعتبار وکړے شو، او چونکه د عدم تهمت د وجه نه د دهٔ قول لره قبلولے شی دې وجه نه په دې کښې دَ خبر اعتبار وکړے شو، پس که چرته مولی مرغلام لره بیان کړی، او دا وائی چه ما هم هغه مراد وو، نو چونکه په دې کښې د مولی فائده ده، د دې وجه نه دَ کذب د تهمت په بناء به د دهٔ قول د قبول قابل نه وی، او دا بیان به انشاء وی، او که دهٔ د مرض وفات په وخت کښې داسې غلام لره بیان کړلو دَ کوم قیمت چه د ثلث مال نه زیات وی، نو دا بیان او اظهار به درست وی، او دا بیان به خبر وی، ځکه چه دلته کښې څه تهمت نشته دے

والله اعلم بالصواب

وَإِذَا دَخَلَتْ فِي الْوَكَالَةِ لِيَصِحَّ بِأَنْ يَقُولَ دَ وَكَّلْتُ هٰذَا أَوْ هٰذَا فَأَيُّهُمَا تَصَرَّفَ صَحَّ وَلَا يُشْتَرَطُ اجْتِمَاعُهُمَا لِأَنَّ أَوْ فِي مَوْضِعِ الْإِنْشَاءِ لِلتَّخْيِيرِ وَالتَّوْكِيلُ إِنْشَاءٌ بِخِلَافِ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ التَّرْدِيدُ فِيهِمَا بِأَنْ يَقُولَ بِعْتُ

هٰذَا اَوْ هٰذَا اَوْ بِعْتُ هٰذَا بِاَلْفٍ اَوْ بِاَلْفَيْنِ وَاٰجَرْتُ هٰذَا اَوْ هٰذَا اَوْ اَجَرْتُ هٰذَا بِاَلْفٍ اَوْ بِاَلْفَيْنِ لِبَقَاءِ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ اَوِ الْمَعْقُوْدِ بِهٖ مَجْهُوْلًا مَعَ عَدَمِ تَعَيُّنِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُوْمًا فِي اثْنَيْنِ اَوْ ثَلٰثَةٍ مُتَعَلِّقٌ بِالْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ اَيْ لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ وَالْاِجَارَةُ قَطُّ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ مَا لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُوْمًا بِاَنْ يَقُوْلَ عَلٰى اَنَّ الْخِيَارَ فِي التَّعْيِيْنِ لِلْبَائِعِ اَوْ لِلْمُشْتَرِيْ اَوْ لِلْاٰجِرِ اَوْ لِلْمُسْتَاْجِرِ وَيَكُوْنُ الْخِيَارُ وَاقِعًا فِي اثْنَيْنِ اَوْ ثَلٰثَةٍ مِنَ الْبَيْعِ وَالثَّمَنِ وَمِنَ الْاُجْرَةِ وَالدَّارِ لَا اَزْيَدُ مِنَ الثَّلٰثَةِ لِتَشْمَلَ عَلَى الْجَيِّدِ وَالْوَسَطِ وَالرَّدِيِّ لَا وَالرَّابِعُ زَائِدٌ لَا حَاجَةَ اِلَيْهِ وَالْجَهَالَةُ غَيْرُ مُفْضِيَةٍ اِلَى الْمُنَازَعَةِ لِتَعَيُّنِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ فَيَصِحُّ اسْتِحْسَانًا اِلْحَاقًا لِهٰذَا الْخِيَارِ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَعِنْدَ زُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ لَا يَصِحُّ قِيَاسًا لِلْجَهَالَةِ

**ترجمہ** :- ١- او کله چه دا او کلمه په وکالت کښې داخله وی، نو وکالت به درست وی، مثلاً داسی وائی وکلت هذا او هذا الیس په دی دواړو کښی چه هر یو تصرّف وکړی، نو وکالت به درست وی، او دواړه ویلو حاضر کیدل شرط نه دی، ځکه چه دا او کلمه په مقام د انشاء کښی د تخیير دپاره راځی، او توکیل انشاء ده، په خلاف د بیع او د اجاری باندی ځکه چه په دواړو کښی تردید درست نه دے، مثلاً خوک وائی بعت هذا او هذا بالف او بالفين یا آجرت هذا او هذا یا اجرت هذا بالف او بالفين ځکه معقود علیه یا معقود به د من له الخیار د نه متعیّن کولو نه باوجود هم مجهول پاتی کیږی، مګر دا چه من له الخیار په دوه یا په دری کښی معلوم وی، دا عبارت د بیع او د اجاری سره متعلق دے، یعنی بیع او اجاره به کله هم نه صحیح کیږی، مګر دا چه من له الخیار معلوم وی، مثلاً دا وائی چه په تعین کښی خیار بائع یا مشتری یا اجر یا مستاجر دپاره دے او خیار په مبیع ثمن ثمن، اجرت او دار کښی په دوه یا دری کښی واقع وی، د دری نه زیات نه وی، ځکه چه دری په اعلیٰ وسطا و ردی ټولو باندی مشتمل دے، او څلورم زائد دے د دی ضرورت نشته دے، او د من له الخیار د متعین کیدلو په وجه سره جهالت مفضی نه دے، منازعت ته، نو دا خیار به د خیار شرط سره د پیوست کولو په وجه

استحساناً صحیح دی، او دَ امام زفرؒ او دَ امام شافعیؒ په نزد باندې د جهالت په وجه قیاساً صحیح نه دی۔

**تشریح:** مصنفؒ فرمائي که چرته دا وکلمه د وکالت په باب کښې ذکر کړے شوه، نو وکالت به درست وی، مثلاً چا داسې ویل وکلت فلاناً او فلاناً ببیع هذا العبد ما فلانی یا فلانی لره د دې غلام په خرڅولو باندې وکیل مقرر کړلو، نو دا وکیل به استحساناً درست وی، لکه څرنګه چه وکلت احدهما ببیع هذا العبد سره وکالت استحساناً درست دے، لهٰذا په دواړو وکیلانو کښې چه کوم یو هم وکالت وکړی هغه به درست وی، یعنی په دواړو وکیلانو کښې چه هر یو دې غلام لره خرڅ کړی، نو دا خرڅول به صحیح وی او دَ خرڅولو د پاره دَ دواړو وکیلانو جمع کیدل شرط نه دی، البته دا وکلمه داخلولو په صورت کښې قیاساً وکالت درست نه دے وجه د قیاس داده چه داو داخلولو په صورت کښې ماموړ (وکیل) مجهول ګرځی، پس د دې جهالت په وجه به توکیل درست نه وی، او وجه د استحسان داده چه داو کلمه د انشاء په موقع باندې د تخیر د پاره وی او توکیل هم د انشاء د قبیل نه دے، او تخیر د حکم دَ تعمیل د پاره مانع نه دے، ځکه چه په دواړو وکیلانو کښې کوم یو هم دَ موکل بیان کړے شوی تصرف لره، صحیح طور باندې سرته ورسوی، هم هغه به د موکل د حکم تعمیل کونکے وی، او دَ موکل د حکم تعمیل کول د وکالت اصل مقصد دے، حاصل دا چه کله داو کلمه داخلولو په صورت کښې د وکالت مقصد حاصلیږی نو داو کلمه داخلولو په صورت کښې به وکالت هم درست شی او پاتې شو د ماموړ (وکیل) مجهول کیدل نو د دې جواب دادے چه د وکالت بنیاد په توسع باندې دے، لهٰذا د ماموړ (وکیل) په دې انداز باندې مجهول کیدل مفضی نه کوی منازعت لره بلکه د وکالت په باب کښې به د دومره قسم جهالت لره برداشت کولے شی، بهرحال که داو کلمه د وکالت په باب کښې داخل کړے شوه نو وکالت صحیح دے، لیکن د بیع او اجارې په باب کښې که داو کلمه ذکر کړے شوه نو دا دواړه به درست نه وی، مثلاً چا ویل بعت هذا او هذا ما دې لره خرڅ کړلو یا دې لره نو د معقود علیه (مبیع) د مجهول کیدلو په وجه به بیع نه وی درست یائے بعت هذا بالف او بالفین ویل نو د معقود به (ثمن) د مجهول کیدلو په وجه به بیع صحیح نه وی، دغه شان که اجرت هذا او هذا ئے ویل نو د معقود علیه یعنی شئ

مستاجر مجهول کیدلو په وجه به درست نه وی دا اجاره او که اجرت هذا بالف او بالفین ئے ویل نو دمعقود به یعنی اجرت ته مجهول کیدلو په وجه به اجاره درسته نه وی،

شارحؒ وائی چه په باب د بیع او په باب د اجارې کښې د او کلمه داخلولو په صورت کښې چونکه معقود علیه یا معقود به کښې داسې جهالت پیدا کیږی، چه کوم مفضی کوځی منازعت لره او چالره چه خیار د ے، هغه متعین نه دے، دی وجه نه دا بیع او اجاره به درسته نه وی، هاں که چرته من له الخیار متعین او معلوم وی، یعنی که چرته په عاقدین کښې دیو متعین عاقد دپاره په دوه یا دری کښې یو لره د منتخب کولو اختیار وی نو په دې صورت کښې به د او کلمه ذکر کولو نه باوجود بیع او اجاره درسته وی، مثلاً یو سړی ویل بعت هذا وهذا یا بعت هذا بالف او بالفین او د یو متعین کولو اختیار ئے مشتری لره ورکړلو، یا بائع خپل ځان دپاره اختیار واخستلو، نو دا بیع به صحیح کیږی، د غه شان که په اجاره کښې شئ مستاجر لره دا او د کلمه په ذریعه باندې ذکر کړو، یائے اجرت لره دا د کلمه په ذریعه باندې ذکر کړو او من له الخیار ئے متعین کړو نو دا اجاره به درسته وی، شارحؒ وائی که چرته مبیع یا ثمن یا اجرت یا شئ مستاجر مثلاً مکان د دوه یا دری په تعداد کښې دا او د کلمه په ذریعه باندې ذکر وی، نو من له الخیار لره به دی کښې د یو د متعین کولو اختیار حاصل وی، لیکن که د دری نه زائد وی مثلاً داسې ئے ویل بعت هذا او هذا او هذا او مشتری لره ئے اختیار ورکړو، نو دا بیع به صحیح نه وی، دلیل د دی دا دے چه خیار تعین لره د خیار شرط په شان د ضرورت په طور باندې مشروع کړے شوے دے، او ضرورت په دی سره پوره کیږی، په دی طور باندې چه په دی کښې اعلیٰ او وسط او دری درجې وا په ری اخځی، او خلور م زائد دے، د هغه ضرورت نشته دے، بهرحال د خیار تعین په صورت کښې اګر چه معقود علیه او معقود به مجهول وی، لیکن د من له الخیار د متعین کولو په وجه سره دا جهالت منازعت لره مفضی نه کوځی او کوم جهالت چه منازعت لره مفضی نه کوځی، هغه مفسد نه دے، لهذا دا جهالت به هم عقد لره مفسد نه وی،

ماتنؒ وائی چه د خیار تعین په صورت کښې عقد بیع او عقد اجاره دواړه استحساناً درست دی، او دی خیار تعین لره به د خیار شرط سره پیوست کړے شی، یعنی د ضرورت په وجه چه څرنګ خیار شرط مشروع دے، دغه شان خیار تعین هم د ضرورت په وجه مشروع کړے شی،

البته امام زفرؒ او امام شافعی رحمهم الله تعالیٰ د قیاس اعتبار کولو په وجه
وائی چه د معقود علیه یا معقود به د جهالت په وجه به دا بیع او اجاره درسته وی

وَفِي الْمَهْرِ كَذَالِكَ عِنْدَهُمَا اِنْ صَحَّ التَّخْيِيْرُ وَفِي النَّقْدَيْنِ يَجِبُ الْاَقَلُّ
يَعْنِيْ اِذَا دَخَلَ اَوْ فِي الْمَهْرِ بِاَنْ يَقُوْلَ تَزَوَّجْتُ عَلٰى هٰذَا اَوْ هٰذَا فَاَيُّهُمَا
اَعْطَاهَا صَحَّ عِنْدَهُمَا وَلٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ يَصِحَّ التَّخْيِيْرُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ
بِاَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا دَائِرًا بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ بِاخْتِلَافِ الْجِنْسِ اَوِ
الصِّفَةِ بِاَنْ يَقُوْلَ عَلٰى اَلْفِ دِرْهَمٍ اَوْ مِائَةِ دِيْنَارٍ اَوْ يَقُوْلَ عَلٰى اَلْفٍ حَالَّةٍ
اَوْ اَلْفَيْنِ مُؤَجَّلَةٍ اَوْ يَقُوْلَ عَلٰى هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ هٰذَا الْعَبْدِ فَاِنَّ كُلًّا مِنْ هٰؤُلَاءِ
مُشْتَمِلٌ عَلٰى نَفْعٍ وَضَرَرٍ وَعُسْرٍ وَيُسْرٍ فَيَصِحُّ التَّخْيِيْرُ فَيُعْطِيْهَا مَا شَاءَ
وَاِنْ لَمْ يَصِحَّ التَّخْيِيْرُ بِاَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ مِنْ جِنْسٍ
وَاحِدٍ مِنَ النَّقْدَيْنِ مَثَلًا يَقُوْلُ تَزَوَّجْتُكِ عَلٰى اَلْفِ دِرْهَمٍ اَوْ اَلْفَيْ
دِرْهَمٍ يَجِبُ الْاَقَلُّ لَا مُحَالَةَ اِذْ لَا فَائِدَةَ لِلزَّوْجِ فِيْ هٰذَا الْاِخْتِيَارِ
بَلْ نَفْعُهٗ فِيْ اِعْطَاءِ الْاَقَلِّ اَلْبَتَّةَ وَلَمْ يُعْتَبَرْ نَفْعُهَا فِيْ قَبُوْلِ الْكَثِيْرِ
لِاَنَّ الْاَصْلَ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ وَالْمَالُ فِي النِّكَاحِ لَيْسَ اَمْرًا اَصْلِيًّا
حَتّٰى تُعْتَبَرَ رِعَايَةُ الزِّيَادَةِ وَقَدْ فُهِمَ مِنْ هٰذَا التَّقْرِيْرِ اَنَّ
قَيْدَ فِي النَّقْدَيْنِ اِتِّفَاقِيٌّ لِاَنَّهٗ اِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ هٰذَا
الْعَبْدِ يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ فِيْ كُلٍّ مِنْ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ لِاَنَّهٗ هُوَ الْمُوْجِبُ
الْاَصْلِيُّ فِي النِّكَاحِ وَالْعُدُوْلُ عَنْهُ اِلَى الْمُسَمّٰى اِنَّمَا يَكُوْنُ عِنْدَ
مَعْلُوْمِيَّةِ التَّسْمِيَةِ وَلَمْ تُوْجَدْ وَلٰكِنْ فِيْ صُوْرَةِ الْاَلْفِ الْحَالَّةِ
وَالْاَلْفَيْنِ النَّسِيْئَةِ اِنْ كَانَ مَهْرُ الْمِثْلِ اَلْفَيْنِ اَوْ اَكْثَرَ فَالْخِيَارُ لَهَا وَاِنْ
كَانَ اَقَلَّ مِنْ اَلْفٍ فَالْخِيَارُ لِلتَّزَوُّجِ
يُعْطِيْهَا اَيُّهُمَا شَاءَ

ترجمه :- او د صاحبینؒ په نزد باندې په مهر کښې هم داسې ده که چرته
تخییر صحیح وی، او په نقدینو کښې به اقل واجب کیږی، یعنې هر کله چه داو

کلمه د مهر په باب کښې داخله وی مثلاً خوګ داسی وائی تزوجت علی هذا او هذا
لیس په دی دواړو کښې چه چاته وړکوی دَ صاحبینؒ په نزد باندی به صحیح وی،
لیکن شرط دا دے چه په دواړو خیزونو کښې تخیر داسی وی چه د جنس د اختلاف
یا دَ صفت د اختلاف په وجه باندی په دی دواړو کښې هر یو د نفع او ضرر په منع کښې
دائر وی مثلاً داسی وائی علی الف درهم او مائة دینار یا داسی وائی علی الف حالة او الفین
مؤجلة یا داسی وائی علی هذا العبد او هذا العبد په دی مثالونو کښې هر یو مثال په نفع
او په آسانی او په تنګی باندی مشتمل دے، لهٰذا تخیر به صحیح وی لیکن دی چه کوم
غواړی ورکړی او که چرته تخیر صحیح نه وی په دی طور باندی چه دیو جنس نقدین
د قلیل او د کثیر په منع کښې دائر وی مثلاً داسی وائی تزوجتک علی الف درهم او
الفی درهم نو په دی صورت کښې به لا محاله اقل واجب وی، ځکه چه په دی اختیار
کښې دخاوند څه فائده نشته دے، بلکه دی د نفع د اقل په ورکولو کښې دے، او د کثیر
په قبلولو کښې د ښځې د نفع اعتبار نه دے کړے شوے، ځکه چه اصل د ذمه برئ
کیدل دی او په نکاح کښې مال څه امر اصلی نه دے، چه دَ زیادت والی دَ رعایت اعتبار
وکړے شی، دی تقریر سره دا خبره په پوهه کښې راغله چه د فی النقدین اتفاقی دے
ځکه چه کله څوک د علی هذا العبد او هذا العبد په شرط باندی نکاح وکړی نو دَ صاحبینؒ
په نزد باندی به هغه غلام واجب وی، د کوم قیمت چه کم وی، هم دغه شان د بلے شوی
دی، او دا اتولی خبری دَ صاحبینؒ په نزد باندی دی او دَ امام صاحب رحمہ اللہ په نزد
باندی به مهر مثل واجب وی، په دی ټولو مذکوره مسائلو کښې ځکه چه په نکاح کښې
موجب اصلی هم هغه دے، او دلته دَ مسمّی طرف ته عدول هغه وخت کیږی، کله چه تسمیه
معلومه وی، حالانکه تسمیه نه ده موجود البته که یو رنقد و یا دوه زرو د قرض په صورت
کښې که چرته مهر مثل دوه زرو یا زیات وی نو ښځې لره به خیار وی، او که چرته زر رو نه کم وی نو
خاوند لره به خیار وی، چه هغه ښځې لره په دی دواړو کښې چه څه غواړی ورکړی،

تشریح:- وړاندی تیر شوی دی، که چرته دَ او کلمه دَ وکالت په باب کښې داخل وی
نو کلمه دَ او به دَ تخیر د پاره وی ځکه چه وکالت د انشاء د قبیل نه دے او په انشاء کښې دَ او
کلمه د تخیر د پاره راځی، دغه شان که دَ او کلمه په مهر کښې داخله کړے شوه نو د صاحبینؒ

په نزد به دَاو کلمه دَ تخیر د پاره وی په شرط د دې کښې تخیر درست او مفید وی، یعنې دَ کوم دوه څیزونو په مابین کښې چه داو کلمه داخله شوې وی هغه دواړه د اختلاف جنس یا اختلاف صفت په وجه باندې د نفع او ضرر او تنګۍ او اسانۍ په مابین کښې دائر وی، د اختلاف جنس مطلب دا دے چه مثلاً په دې کښې یو دَ راهمو دَ قبیل نه وی، او بل د دنانیرو دَ قبیل نه وی، مثلاً سړے داوائی تزوجت علی الف درهم او مائة دینار مایه زر درهمه یا سل دیناره باندې نکاح وکړله، او د اختلاف صفت مطلب دا دے چه په دې کښې یو نقد وی، او یو قرض وی، اګرچه د دواړو جنس یو وی مثلاً سړے وائی تزوجت علی الف حالة او الفین موجلة مایه زر نقد درهمه باندې یا دوه زره قرض درهم باندې نکاح وکړله یا تزوجت علی هذا العبد او علی هذا العبد وائی او په دې کښې یو غلام دَ کم قیمت وی، او یو غلام دَ زیات قیمت وی، بهرحال په دې مثالونو کښې چونکه هر یو په ضرر او نفع او تنګۍ او اسانۍ باندې مشتمل دے، دې وجه نه په دې مثالونو کښې به تخیر درست او مفید وی، او هرکله چه په دې مثالونو کښې تخیر درست او مفید دے نو په دې مثالونو کښې به او دَ تخیر د پاره وی، او خاوند ته به دا اختیار وی چه په مذکوره دوه رقمونو کښې چه کوم یو غواړی هغه دِ ښځې ته ورکړی، ځکه دلته کښې داو کلمه ذکر کړے شوې ده، او داو کلمه موجب تخیر دے او په تخیر باندې عمل کول ممکن هم دی لهذا دَ تخیر قائل کیدل به واجب هم وی او که چرته تخیر مفید او درست نه وی، په دې طور باندې چه تخیر په نقد یو کښې د یو جنس قلیل او کثیر په مابین کښې دائر وی، مثلاً سړی دا وائی تزوجتک علی الف درهم او الفی درهم یا تزوجتک علی الف دینار او الفی دینار، یا ما تا سره په زر درهم یا په دوه زره درهم باندې نکاح وکړله یا ما په زر دیناره یا دوه زره دیناره باندې نکاح وکړله نو په دې دواړو صورتونو کښې به د خاوند د پاره تخیر نه وی، ثابت بلکه کوم رقم چه کم وی په خاوند به هم هغه واجب وی، ځکه چه په دې صورتونو کښې خاوند ته دَ اختیار ورکولو څه فائده نشته دے، بلکه د خاوند فائده په دې کښې ده چه هغه ښځې ته کم رقم اداء کړی، او باقی شو دا سوال چه زائد مقدار لره په قبلولو کښې دَ ښځې فائده ده، لهذا د ښځې فائده ده ته کتلو سره به ئے خاوند ته اختیار ورکړے وے، یعنې په کم رقم ورکولو کښې خاوند ته فائده ده، او په زیات رقم ورکولو کښې د ښځې فائده

دہ لھٰذا پہ دی صورت کښی ہم تخیر مفید او درست دے، او کلہ چہ تخیر مفید دے نو پہ دی صورت کښی ہم کلمہ دا ودَ تخیر دپارہ کیدل پکار دی، او خاوند ویار رہ اختیار ثابتیدل پکار دی،
ددی جواب دا دے چہ دی سلسلہ کښی اصل دا دے چہ خاوند دَ ذمہ داری نہ خلاص شی، او خاوند پہ کم رقم ورکولو سرہ ہم دَ زمہ داری نہ خلاصیږی لھٰذا پہ خاوند باندی کم رقم اداکول واجب وی، او باقی دښځی دفائدے اعتبار نو ددی جواب دا دے چہ دَ نکاح پہ باب کښی مال ځہ امر اصل نہ دے چہ پہ زیات رقم قبلو لو کښی دښځی دنفع اعتبار وکړے شی، یعنی پہ نکاح کښی چونکہ مال امر اصلی نہ وی، ددی وجہ نہ دَ مال دزیادت اعتبار بہ نہ وی،
شارحؒ دمتن وفی النقدین یجب الاقل تشریح کولو کښی من جنس واحد ویلو سرہ دیو وہم ازالہ وکړلہ، وہم دا دے، چہ وفی النقدین یجب الاقل نہ دا معلومیږی چہ مطلقاً پہ نقدینو کښی بہ اقل واجب وی، خو دا وکلمہ نہ ما قبل او ما بعد جنس یو وی، یا دوہ وی لھٰذا کہ سړے تزوجتك علی الف درھم او مائۃ دینار ووائی نو پہ دی باندی چہ پہ دیو دواړو کښی کوم اقل وی، ھغہ واجب کیدل پکار دی، حالانکہ داسی نہ وہ ځکہ چہ پہ دی صورت کښی خاوند تہ دا اختیار وی، چہ پہ دی دواړو رقمونو کښی چہ کوم غواړی ھغہ دِ ادا کړی، لکہ څرنگہ چہ وړاندی تیر شوی کم خو کښی تیر شوی دی، پس شارحؒ من جنس واحد ویلو سرہ دا واضح کړلہ، کہ چرتہ دَ دواړو یو جنس وی، مثلاً دا وکلمہ نہ ما قبل او ما بعد صرف درہم مذکور وی، یا صرف دینار مذکور وی، او پہ اوصافو کښی ہم دواړہ نہ وی مختلف نو پہ خاوند باندی بہ اقل واجب وی، او دَ خاوند دپارہ بہ تخیر نہ وی ثابت، او کہ چرتہ د دواړو جنس جُدا وی، یا جنس یو وی خو اوصاف ئے جُدا وی، نو پہ خاوند باندی بہ اقل نہ وی واجب بلکہ دھغہ دپارہ بہ تخیر ثابت وی، بھرحال د من جنس واحد قید زیاتولو سرہ بہ مذکورہ وھم نہ پیدا کیږی،
شارحؒ وائی چہ زمونږہ دمذکورہ تقریر نہ دا ھم واضح کیږی، چہ پہ متن کښی د وفی النقدین قید اتفاقی دے، احترازی نہ دے، ځکہ چہ دَ اقل مقدار واجب کیدلو حکم دَ نقدینو دراھم او دنانیر سرہ خاص نہ دے، بلکہ دنقدینو نہ علاوہ کہ ھم دیو

جلنس دوه مخیزونو په مابین کښې دَ کلمہ او په ذریعه باندې تردید وکړے شو، او دَ
دما ړو په قیمتونو کښې تفاوت وی، نود صاحبینو په نزد باندې په دې صورت کښې به
هم اقل واجب وی، او دَ خاوند دپاره به اختیار نه وی ثابت، علماء د صاحبینؒ هم دغه
مذهب بیان کړے دے،

شارح وائی چه په سلسله د مهر کښې چه تر اوسه پورې څه بیان کړے شوی دی
دا قول دَ صاحبینؒ د مسلک مطابق دی، ورنه د امام صاحبؒ په نزد باندې به په مذکوره
تمام صورتونو کښې مهر مثل له حکم جوړولے شی، لعنی مهر مثل که د مقدار اقل نه کم وی
نو مهر مثل به واجب وی، او که د مقدار کثر نه اکثر وی نو مقدار اکثر به واجب وی، او که
د دواړو په مینځ کښې دائر وی نو مهر مثل به واجب وی، مثلاً علی هذا العبد او هذا
العبد ویلو سره ئے نکاح وکړله، حالانکه په دې کښې یو غلام کم قیمت والا دے، او بل
زیات قیمت والا دے، نو د امام صاحبؒ په نزد باندې به مهر مثل حکم وی، یعنی که مهر
مثل د کم قیمت والا غلام نه کوی نو دا غلام به واجب وی، ځکه چه خاوند ښځې ته
د مهر مثل نه په زیات ورکولو باندې راضی دے، او که چرته مهر مثل د زیات قیمت
والا غلام نه زیات وی، نو دغه غلام به واجب وی، ځکه چه ښځه د مهر مثل نه په
کم باندې راضی شوی ده او که چرته مهر مثل د دواړو په مینځ کښې دائر وی، نو مهر
مثل به واجب وی، البته که خاوند دا ویلے وی تزوجتک علی الف حالة او الفین
نسئیة، ماته تاسره په یو زر نقد دیا په دوه زره قرض باندې نکاح وکړله نو په
دې صورت کښې به هم اګر چه مهر مثل حکم وی، لیکن په دې صورت کښې امام صاحبؒ
دا فرمائی که چرته مهر مثل دوه زرو یا دوه زرو نه زائد وی، نو ښځې له به اختیار
وی، که زړه ئے غواړی زر نقد د واخلی او که زړه ئے غواړی دوه زره قرض
د واخلی ځکه چه ښځه بهرحال د مهر مثل نه په کم باندې راضی ده، او ښځه چونکه په
دواړو صورتونو کښې په خاوند باندې احسان کونکې ده، دیو زر په نقد اخستلو کښې
مقدار په صورت کښې احسان کونکې ده ، او د دوه زره قرض اخستلو
په صورت کښې په وصف لعینی په نقد نه وصول کولو کښې احسان کونکې ده، دې وجه نه
د خاوند دپاره به څه اختیار نه وی، او که چرته مهر مثل د زرو نه کم وی، نو خاوند

لره به اختیار وی، که زړه هٔ ئے غواړی نو یو زر دِ نقد ورکړی او که غواړی دوه زره دِ قرض ورکړی، ځکه چه خاوند بهرحال د مهر مثل نه په زائد ورکولو باندی راضی شوے دے، او خاوند چونکه په دواړو صورتو نو کښی احسان کونکے دے، د یو زر نقد ورکولو په صورت کښی په وصف یعنی نقد ورکولو کښی احسان کونکے دے، او دوه زره قرض ورکولو په صورت کښی په مقدار یعنی یو زر زائد ورکولو کښی احسان کونکے دے، دی وجه نه د ښځی د پاره به څه اختیار نه وی، او که چرته مهر مثل د یو زر نه زائد او دوه زرو نه کم وی، نو د ښځی د پاره به مهر مثل واجب وی،

د امام اعظم امام ابوحنیفهؒ دلیل دا دے چه په نکاح کښی موجب اصلی مهر مثل دے، ځکه چه هم مهر مثل د بضع مساوی او برابر دے، و رنه مهر مسمی وه بضع نه کم هم کیدے شی او زیات هم بهرحال په نکاح کښی چونکه موجب اصلی مهر مثل دے، لیکن مهر مسمّیٰ طرف ته هغه وخت رجوع کولے شی، کله چه مهر مسمّیٰ معلوم او معین وی، پس هر کله چه مهر مسمّیٰ معلوم او معیّن نه دے نو موجب اصلی یعنی مهر مثل طرف ته به رجوع کولے شی، او دا و کله ذکر کولو په صورت کښی به په خاوند باندی مهر مثل واجب وی، یعنی مهر مثل لره به حکم جوړولے شی،

**فوائد**:- د شارحؒ په عبارت کښی تضاد دے، په دی طور چه شارحؒ د صاحبینؒ مسلک بیانولو سره د فرمائیل، که چرته چا علی هذا العبد او هذا العبد ویلو سره نکاح وکړله نو خاوند د پاره اختیار ثابت دے که ښځی لره هر غلام ورکړی نو دا د مهر به راشی، او آخر کښی ئے ویل، اذا تزوج علی هذا العبد او هذا العبد یجب عندهما الاقل قیمتہ یعنی په خاوند باندی به د اقل قیمت غلام واجب وی، او ده لره به اختیار نه وی، او دا عین تضاد دے، ځکه چه یوه مسئله ده، او حکمونه ئے دوه دی، د دی جواب دا دے چه اوّل مثال په کوم کښی چه علی هذا العبد د ویلو په وجه باندی خاوند ته اختیار ورکړے شوے دے، دا سهوه د شارحؒ ده، قیمت والا غلام واجب کیدل، او خاوند ته اختیار نه ورکول درست دی۔

وَفِي الْكَفَّارَةِ يَجِبُ أَحَدُ الْأَشْيَاءِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ يَعْنِي أَنَّ فِي كُلِّ كَفَّارَةٍ رُدِّدَ فِيهَا بَيْنَ الْأَشْيَاءِ بِكَلِمَةِ أَوْ كَمَا فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ وَكَمَا فِي كَفَّارَةِ حَلْقِ الرَّأْسِ مِنْ عُذْرٍ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ وَكَمَا فِي كَفَّارَةِ جَزَاءِ الصَّيْدِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى. فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ اَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِيْنَ اَوْ عَدْلُ ذَالِكَ صِيَامًا يَجِبُ عِنْدَنَا اَحَدُ الْأَشْيَاءِ عَلَى سَبِيْلِ الْإِبَاحَةِ فَلَوْ اَدَّى الْكُلَّ لَا يَقَعُ عَنِ الْكَفَّارَةِ اِلَّا وَاحِدٌ وَالْبَاقِي تَبَرُّعٌ وَاِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ يُعَاقَبُ عَلَى وَاحِدٍ مِنْهَا بِخِلَافِ الْبَعْضِ وَهُمُ الْعِرَاقِيُّوْنَ وَالْمُعْتَزِلَةُ فَاِنَّ الْكُلَّ وَاجِبٌ عِنْدَهُمْ عَلَى سَبِيْلِ الْبَدَلِ فَاِنْ فَعَلَ اَحَدَهَا سَقَطَ وُجُوْبُ بَاقِيْهَا وَاِنْ اَدَّى الْكُلَّ يَقَعُ الْكُلُّ وَاجِبًا وَاِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ يُعَاقَبُ عَلَى الْجَمِيْعِ قُلْنَا هٰذَا خِلَافُ وَضْعِ اللُّغَةِ وَالشَّرْعِ فَلَا يُعْتَبَرُ

**ترجمہ:-** او په کفاره کښې زمونږ په نيز د بعضې اماما نو خلاف په څو څيزونو کښې يو څيز واجبيږي. يعنې هر هغه کفاره کښې چه په هغې کښې د يو څو څيزونو په مينځ کښې د "او" کلمې په ذريعې سره تر ديد واقع شوے وي لکه د کفاره يمين باره کښې د الله تعالیٰ ارشاد مبارک دے. "اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة" او يا د عذر په وجه سره "حلق راس" په کفاره کښې د الله تعالیٰ ارشاد مبارک دے. "ففدية من صيام من صدقة او نسك" او لکه په کفاره د جزاء صيد کښې د الله پاک ارشاد دے. فجزاء الخ؛ فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة مساكين او عدل ذالك صياما ( په دے ټولو کفارو کښې ) زمونږ په نزد د اباحت په طور په څو مورد کښې يو واجب دے. او س که چرته چا ټول اداکړل نو بيا هم هغه صرف د يوې کفارے نه واقع کيږي او باقي به تبرع وي او که چرته ټول امور ئې پريخودل نو په هغې کښې به په يو باندے سزا ورکړے کيږي. د دے خلاف بعض علماء د اهل عراق

او معتزله په نیز بانډے علیٰ سبیل البدل ټول اُمور واجب دی. او س که چرته یو ئے اداکړونو د باقی امورو وجوب به ساقط شی او که چرته ټول سره اداکړل شو د ټولو امورو نه به بطور واجب واقع شی او که چرته ټول سره پرېښودل نو ټولو بانډے به سزا ورکولے کیږی. نو مونږ جواب ورکوو چه چونکه دا خبره د لغت او د شریعت د وضع نه خلاف ده. لهٰذا معتبره نهٔ ده.

**تشریح**:- مصنفؒ اوفرمائیل چه د انشاء په مقام کښے د "او" کلمه چونکه د تخییر دپاره راځی. د دے وجه نه د کفاراتو په موقعه بانډے د "او" کلمے په ذریعے سره چه کوم یو څو څیزونه بیان کړے شوی دی. زمونږ په نیز بانډے په هغے به صرف یو څیز واجب وی. یعنی کفاره اداکولو نکی ته به اختیار وی چه په دے کښے د یو څیز په ذریعے سره کفاره اداکړی. اګرچه د بعضے معتزله حضراتو و اهل عراقو په دے کښے اختلاف دے. مثلاً په کفاره د یمین کښے د الله تعالیٰ ارشاد دے. " لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارته اطعام عشر مساکین من اوسط ماتطعمون اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة" (پ۷ رکوع ۲ المائده) یعنی نه نیسی تاسو لره الله تعالیٰ د ستاسو په بیهوده قسمونو بانډے لیکن نیسی تاسو په هغے بانډے چه کوم قسم تاسو مضبوط تړلے وی. نو کفاره د د طعام ورکول دی. لسو مسکینانو ته د اوسط (درجے) د هغے خوراک چه تاسو ئے ورکوئ خپل کور والو ته یا جامے ورکول دی، د غسے لسو مسکینانو ته یا آزادول دیو مریٔ دی (غلام دی)

اوګوره الله تعالیٰ په کفاره یمین کښے د "او" کلمے په ذریعے سره درے څیزونه بیان کړی دی. (۱) لسو مسکینانو ته روټۍ ورکول (۲). لسو مسکینانو ته جامے ورکول (۳) یو غلام آزادول. نو کفاره اداکونکے په مذکوره درے څیزونو کښے د یو څیز په ذریعه کفاره اداکولے شی. د غه شان په حالت د احرام کښے د عذر له وجے نه د "حلق رأس" په باره کښے د الله تعالیٰ ارشاد دے. فمن کان منکم مریضا او به اذی من رأسه ففدیة من صیام او

صدقة اونسك" (البقره رکوع ۲۴) بیا چه تاسو کښې څوک بیماروی یا هغه ته تکلیف وی د سر نو فدیه ورکړے د روژو نه یا خیرات نه یا د قربانئ نه"....

که چرته چا د احرام په حالت کښې د عذر د وجې سر او خرس وو. نو د "او" کلمې په ذریعې سره الله تعالیٰ درې څیزونه ذکر کړې دی، (۱) درې ورځې روژې (۲) شپږو مسکینانو باندې خیرات کول په دا سې طریقې سره چه هر مسکین ته نیم صاع غنم یا یو صاع کجورے ورکړې شی. (۳) یوه چیلۍ ذبح کول، لهٰذا دلته به هم کفاره ادا کونکی په دریو څیزونو کښې د یو په ذریعه کفاره اداکولو کښې مختار دے.

دغه شان د احرام په حالت کښې چه کوم کفاره د ښکار په قتل کولو سره واجبیږی. د دې په باره کښې د الله تعالیٰ ارشاد مبارک دے." یاایها الذین امنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم ومن قتله منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عدل منکم هدیا بالغ الکعبة اوکفارة طعام مساکین اوعدل ذالك صیاما لیذوق وبال امره.... (مائده رکوع ۱۳) "اے ایمان والو! ښکار مه قتلوے په کوم وخت کښې چه تاسو په احرام کښې یئ او چه څوک هم تاسو کښې دا په قصد قتل کړی. نو په هغه باندې بدله ده. د دے قتل شوی څیز برابر په څاروو کښې چه تاسو کښې دوه معتبر کسان به ئے تجویز کوی. په دا سې شان چه هغه څناور بطور هدیه کعبې شریفې ته اورسی. یا یو څو مسکینانو ته د خوراک ورکولو کفاره یا د دے برابر روژے د پاره د دے چه ارتکی سزا د خپل کار. یعنی که چرته چا د احرام په حالت کښې څناور ئے قتل کړو نو دوه عادلان سړی به د دے څناور د قیمت اندازه ولګوی او س که چرته په دغه قیمت کښې دهدیے څناور ملاویدے شی نو دغه محرم ته په درے خبرو کښې د یو ے اختیار دے. (۱) یا خو د هدیے څناور (چیلئ، غوا، اوبن) دے واخلی او د حرم شریف په زمکه کښې ذبح کړی (۲) یا په دے قیمت سره غنم یا نوره غله د واخلی او په مسکینانو باندے د دا سې تقسیم کړی چه هر مسکین ته د نیم صاع غنم یا یو صاع نوره غله ملاؤ شی. (۳) یا د یو مسکین د غنمو په عوض

کښې ډیوره وړه اونیسي اوکه چرته په دغه قیمت باندې دهغه ډیر څناور نه ملاویږي نو بیا به محرم ته طعام مساکین او د روژو په مینځ کښې اختیار وي، بهرحال د جزائې صید کفاره هم د "او" کلمې په ذریعې سره بیان کړې شوې ده او د دې "او" کلمې د وجې نه محرم ته په مذکوره درې څیزونو کښې د یو څیز په ذریعې سره د کفارې ادا کولو اختیار ورکړې شوې دې.

خلاصه دا چې مذکوره دریو کفارو کښې درې څیزونه د "او" کلمې په ذریعې سره بیان کړې شوي دي. نو د دې "او" کلمې په وجې سره زمونږ (احنافو) په نیز د اباحت په طور به صرف یو څیز واجبیږي او د دې یو څیز متعین کولو کښې کفاره اداکوونکي ته اختیار دې لیکن د تعین به صرف فعلاً معتبر وي. قولاً به معتبر نه وي. ځکه که چرته په قول (وینا) سره یو څیز متعین کړو نو د دې لږه به اعتبار نه وي بلکه د دې نه به علاوه هم کفاره اداکول صحیح وي. البته په د دې کښې د یو څیز په ذریعه کفاره اداکول د اصحیح نه دي. بهرصورت زمونږ په نیز صرف یو څیز واجبیږي. که چرته ده ټول اداکړل مثلاً د قسم کفاره اداکوونکي مسکینانو ته خوراک هم ورکړو جامې ئې هم ورکړې او غلام ئې هم آزاد کړو؛

فائده:- د محشي د قول مطابق د معتزله وُ دوه ډلې دي. یوه مشهور معتزله دویمه د له بعضې معتزله...... د مشهور معتزله مذهب دا دې. چې کفاره کښې درې څیزونه علیٰ سبیل البدل واجب دي لیکن که چرته درې واړه ئې پرېښودل نو صرف د یو په پرېښودو به سزا وي. باقي دوؤ باندې به سزا نه وي. او که چرته درې واړه ئې اداکړل نو صرف یو باندې به کفاره اداء شي، باقي دوه به تبرع او نفل شي او کفاره اداکوونکي ته اختیار وي چې کوم یو اداکوي نو د هغې نه به کفاره اداکیږي.

تاسو که چرته سوچ اوکړئ نو زمونږ مذهب هم دغه دې زمونږه او د دوی په مینځ کښې څه فرق نشته صرف لفظي فرق دې ځکه چې مونږه هم د "او" کلمې په ذریعې سره بیان کړې شوي درې څیزونو کښې د یو د وجوب

قائل یو او دوئ د ټولو د وجوب قائل دی. لیکن: اهم علی سبیل البدل او پهٔ دے کښے هم یو واجب دے ...... او بعضے معتزله وائی چه" او" پهٔ دې ځائے کښے د هر یو واجب دے. ځکه چه دوئ ته دا صورت ... پهٔ دے کښے هر یو واجب دے البته د یو اداکولو سره به د نورو وجوب ساقط شی. او که چرے درے واړه ئے اداکړل نو درے واجبا تو د ثواب مستحق به وی ..... او که چرته درے واړه ئے پریښودل نو د دریو سزاګانو مستحق به وی......... د دے حضراتو مذهب زمونږ د مذهب نهٔ خلاف دے. ځکه چه زمونږ پهٔ نیز د ټولو اداکولو پهٔ صورت کښے د یو واجب د ثواب مستحق به وی او د ټولو پریښودو پهٔ صورت کښے به صرف د یو واجب پریښودو د عذاب مستحق به وی. نو زمونږ او د بعضے معتزله پهٔ مذهب کښے فرق واضح دے، شارح عجیبه انداز اختیار کړے دے چه معتزله د دواړو فریقو مذهب ئے ګډ وډ کړے دے ځکه چه د مذهب نقل کولو پهٔ وخت کښے ئے د مشهورو معتزله مذهب بیان کړ وادوے وئیل "فان الکل واجب عندهم علی سبیل البدل" او د احکامو وضاحت کولو پهٔ وخت کښے ئے د بعضے معتزله د مذهب مطابق وضاحت اوکړو. د دے وجه ئے او وئیل: "فان فعل احدها سقط وجوب باقیها وان ادی الکل یقع الکل واجبا وان عطل الکل یعاقب علی الجمیع"....

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ حَقِيْقَةِ كَلِمَةِ اَوْ شَرَعَ فِيْ مَجَازِهَا فَقَالَ وَفِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى اَنْ يُّقَتَّلُوْا اَوْ يُصَلَّبُوْا لِلتَّخْيِيْرِ عِنْدَ مَالِكٍ وَعِنْدَنَا بِمَعْنٰى بَلْ تَمَامُ الْاٰيَةِ اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْا اَوْ يُصَلَّبُوْا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ فَاِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ نَقَلَ لِلْمُحَارِبِيْنَ وَلِسَاعِي الْفَسَادِ اَعْنِيْ قُطَّاعَ الطَّرِيْقِ اَرْبَعَةَ اَجْزِيَةٍ مِّنَ الْقَتْلِ وَالصَّلْبِ وَقَطْعِ الْاَيْدِيْ وَالْاَرْجُلِ مِنْ خِلَافٍ وَالنَّفْيِ مِنَ الْاَرْضِ بِطَرِيْقِ التَّرْدِيْدِ بِكَلِمَةِ اَوْ فَمَالِكٌ

يَقُوْلُ إِنَّهَا عَلٰى حَالِهَا فَيَتَخَيَّرُ الْإِمَامُ بَيْنَهَا وَعِنْدَنَا بِمَعْنٰى بَلْ لِلْإِضْرَابِ عَنْ كَلَامٍ وَشُرُوْعٍ فِيْ اٰخَرَ لِأَنَّ جِنَايَاتِ قُطَّاعِ الطَّرِيْقِ كَانَتْ عَلٰى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ أَعْنِيْ أَخْذَ الْمَالِ فَقَطْ وَالْقَتْلَ فَقَطْ وَالْقَتْلَ وَأَخْذَ الْمَالِ جَمِيْعًا وَالتَّخْوِيْفَ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ قَتْلٍ وَأَخْذِ مَالٍ فَقَابَلَ بِهٰذِهِ الْجِنَايَاتِ الْأَرْبَعِ.

الْأَجْزِيَةَ الْأَرْبَعَ وَلٰكِنْ لَمْ يَذْكُرِ الْجِنَايَاتِ فِي النَّصِّ إِعْتِمَادًا عَلٰى فَهْمِ الْعَاقِلِيْنَ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْجَزَاءَ إِنَّمَا يَكُوْنُ عَلٰى حَسَبِ الْجِنَايَةِ فَغَلْظُهَا بِغَلْظِهٖ وَخِفَّتُهَا بِخِفَّتِهٖ وَلَا يَلِيْقُ مِنَ الْحَكِيْمِ الْمُطْلَقِ أَنْ يُجَازِيَ أَغْلَظَ الْجِنَايَةِ بِأَخَفِّهَا أَوْ بِالْعَكْسِ فَكَانَ تَقْدِيْرُ عِبَارَةِ الْقُرْاٰنِ أَنْ يُقَتَّلُوْا إِذَا قَتَلُوْا فَقَطْ بَلْ يُصَلَّبُوْا إِذَا اِرْتَفَعَتِ الْمُحَارَبَةُ بِقَتْلِ النَّفْسِ وَأَخْذِ الْمَالِ بَلْ تُقَطَّعُ، أَيْدِيْهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ إِذَا أَخَذُوا الْمَالَ فَقَطْ بَلْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَخَافُوا الطَّرِيْقَ وَقَدْ وَرَدَ هٰذَا الْبَيَانُ بِعَيْنِهٖ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ أَنَّهٗ وَادَعَ أَبَا بُرْدَةَ أَنْ لَا يُعِيْنَهٗ وَلَا يُعِيْنَ عَلَيْهِ فَجَاءَهٗ أُنَاسٌ يُرِيْدُوْنَ الْإِسْلَامَ فَقَطَعَ أَصْحَابُ أَبِيْ بُرْدَةَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيْقَ فَنَزَلَ جِبْرِيْلُ بِالْحَدِّ فِيْهِمْ أَنَّ مَنْ قَتَلَ وَأَخَذَ الْمَالَ صُلِبَ وَمَنْ قَتَلَ وَلَمْ يَأْخُذِ الْمَالَ قُتِلَ وَمَنْ أَخَذَ الْمَالَ وَلَمْ يَقْتُلْ قُطِعَتْ يَدُهٗ وَرِجْلُهٗ مِنْ خِلَافٍ وَمَنْ أَفْزَعَ الْإِخَافَةَ نُفِيَ مِنَ الْأَرْضِ وَلٰكِنْ حَمَلَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ قَوْلَهٗ مَنْ قَتَلَ وَأَخَذَ الْمَالَ صُلِبَ عَلٰى إِخْتِصَاصِ الصَّلْبِ بِهٰذِهِ الْحَالَةِ لَا اخْتِصَاصَ هٰذِهِ الْحَالَةِ بِالصَّلْبِ بِحَيْثُ لَا يَجُوْزُ فِيْهَا غَيْرُهٗ بَلْ أَثْبَتَ لِلْإِمَامِ الْخِيَارَ فِي الْأَرْبَعَةِ إِنْ شَاءَ قَطَعَ ثُمَّ قَتَلَ أَوْ صَلَبَ وَإِنْ شَاءَ قَتَلَ أَوْ صَلَبَ مِنْ غَيْرِ قَطْعٍ لِأَنَّ الْجِنَايَةَ تَحْتَمِلُ الْإِتِّحَادَ وَالتَّعَدُّدَ فَتُرَاعٰى كِلْتَا الْجِهَتَيْنِ فِيْهِ وَالْمُرَادُ مِنَ النَّفْيِ لَيْسَ الْجَلَاءُ عَنِ الْوَطَنِ كَمَا يُوْهِمُهُ الظَّاهِرُ بَلِ النَّفْيُ عَنِ الظُّهُوْرِ عَلٰى وَجْهِ الْأَرْضِ بِأَنْ يُّحْبَسُوْا حَتّٰى يَتُوْبُوْا اهـ (تفسيرات احمديه ص ٣٤٢)

ترجمه:- ”بيا د“ او ”كلمے د حقيقي معنے د فراغت نه پس مصنفؒ د دے مجازي معنى بيان شروع كړه د دے وجه نه ئے او فرمائيل۔ او د الله تعالىٰ ارشاد

"ان یقتلوا او یصلبوا" کښې (د "او" کلمه) د امام مالک صاحبؒ په نیز با ندے د تخییر دَ پاره ده او نور مونږ په نیز دَ "بل" په معنی کښې د ے.

پوره آیت دا دے۔ انّما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله ویسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدهم وارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض...... "حکه چه الله تعالی جګړه کوونکو او فساد خورونکو یعنی داکوانو د پاره څلور سزاګانے یعنی قتل کول۔ پهانسی کول۔ مخالف لاس او خپے کټ کول او د وطن نه شړل، په طریقه د تردید د "او" کلمے په ذریعه نقل کړے دے،

نو امام مالک صاحبؒ فرمائی چه کلمه دَ "او" په خپل حالت باندے ده لهٰذا امیر المؤمنین ته به د دے څلورو په مینځ کښے اختیار وی او ز مونږ په نیز د "بل" په معنی دے یعنی یو کلام نه اعراض کولو د پاره او دوئم کلام شروع کولو د پاره دے حکه چه د داکوانو جرم په څلورو طریقو باندے دے، صرف مال اخستل، صرف قتل کول، قتل کول او مال اخستل، صرف یرول او دباؤ کول نه قتل کول او نه مال اخستل.... نو د دے څلورو جرمونو په مقابله کښے څلور سزاګانے ذکر دی او په نص کښے د دے جرمونو تذکره نه دے او نه کړله حکه چه د عقلمند خلقو په فهم سره بهروسه او کړه او دا د دے د پاره چه سزا د جرم مطابق وی،

نو د سزا سختیدل د جرم په سختیدو باندے (موقوف) ده. او د سزا کمیدل د جرم په ورکوټے کیدو باندے (موقوف) ده. او د کامل حکیم نه دا مناسب نه دی چه دَ سخت ترین جرم سزا کمه ورکړی یا د دے برعکس، نو د قرآن د عبارت تقدیر دا سے د ے چه دوئی قتل کړے. کله چه صرف قتل او کړی بلکه دوئی ته پهانسی ورکړے چه کله خبره قتل نفس او اخذ مال ته ورسی بلکه د دوی لاس او خپے کټ کړئ چه کله صرف مال واخلی بلکه د وطن نه ئے او شړے. چه کله دوئ په لاره یرول او دباؤ او کړی یا دهمکئ ورکړی؛ او بعینه دا بیان د نبی علیه السّلام نه په دا سے طریقے سره روایت کړے شوے د ے چه نبی علیه السّلام ابو بردهؓ سره په دے شرط باندے صُلح

کړے وه چه ابوبرده به نه ستا سو مخه د کوی او نه ستاسو مقابله کښے ستاسو د دشمن مدد کوی. بهرحال څه خلق د حضور صلی الله علیه السلام په خدمت کښے د اسلام قبلولو په اراده سره راتلل نو ابوبرده ملګرو په هغوی د اکه واچوله نو جبریل علیه السلام د دغی بارهٔ کښے په حد سره نازل شو چه چا قتل کړے وی او مال ئے هم اخستے وی. نو هغوی ته پهانسی ورکړے ئے او چا چه قتل کړے وی او مال ئے نه وی اخستے هغوی قتل کړی ئ. او چا چه مال اخستے وی او قتل ئے نه وی کړے نو د هغوی لاس او خپے مخالف طرف نه کټ کړی ئ. او چا چه صرف یروے او دهمکی ورکړے وی هغوی د وطن نه اوشړی ئ. لیکن امام ابوحنیفهؒ من قتل واخذ المال صلب دی حالت لره د پهانسی اختصاص بانـدے محمول کړے دے نه دا چه پهانسی لره د دے په اختصاص باندے په دا سے طور سره چه په دے حالت کښے به غیر صلب جائز نه وی. بلکه امام صاحبؒ د امیرالمؤمنین د پاره په دے ځلورو څیزونو کښے اختیار ثابت کړے دے. امیرالمؤمنین که چرته اوغواړی نو قطع دِ اوکړی بیا دِ قتل کړی یا دِ پهانسی کړی. او که چرته اوغواړی بغیر د قطع نه دِ قتل کړی یا دِ پهانسی کړی ځکه چه جرم د اتحاد او تعدد د دواړو احتمال لری. لهـٰذا اید دے باب کښے د دواړو طرفونو رعایت کولے شی. او نفی نه مراد شړل د وطن نه نه دی. لکه څنګه چه د ظاهری عبارت نه هم دغه کیږی بلکه په زمکه باندے د آزادګرځیدو نه په دا سے طریقے سره جدا کول چه هغه دِ بند (قید) کړیشی چه توبه اوباسی.

تشریح :- شارح رحمة الله علیه اوفرمائیل چه مصنفؒ د "او" کلمے حقیقی معنے بیانولو نه پس اوس د هغے مجازی معنی بیانول غواړی. د دے وجے نه ئے اوفرمائیل چه د الله تعالیٰ په دے ارشاد "ان یقتلوا او یصلبوا" کښے د "او" کلمه د امام مالکؒ په نیز خپل حقیقت باندے ده. یعنی تخییر د پاره ده او زمونږ په نیز مجازاً د "بل" په معنی کښے ده. پوره آیت دا سے دے : انما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله ویسعون فی الارض فسادًا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم وارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ... ۔ (سورة مائده رکوع ۵) د دغے کسانو هم دا بدله ده چه کوم الله تعالیٰ سره او د هغه د رسول سره جنګ کوی او په زمکه د فساد کوشش کوی، د دوی لره قتل

کړی یا ئې په پهانسۍ باندې اوځیږدی. یا ئې ټوټې کړې دهغوی خپې او لاسونه د مخالف طرف نه یا د زمکې نه دې لرې کړې شي....،

په دې آیت کښې الله تعالیٰ د محاربینو او د ډاکوانو څلور سزا ګانې د "او" کلمې سره ذکر کړې دې او هغه څلور سزا ګانې دا دی (۱) قتل کول (۲) پهانسۍ باندې هلاک کول. (۳) ښپې لاس او ګسه خپه پریکول (۴) د وطن نه شړل،

حضرت امام مالکؒ فرمائي چه دلته د "او" کلمه خپل حقیقت باندې ده. یعنی عَلَی سبیل التخییر په امورو اربعو کښې په یو باندې دلالت کوی نو د امام مالکؒ په نیز د "او" کلمه په خپل حقیقت باندې کیدو. د وجې نه امیرالمومنین ته به په دې څلورو کښې اختیار وی. هغه پیدې مذکوره څلورو کښې واکوته چه کومه سزا غواړی نو ورکولې شي. هغه ته پوره اختیار دې. لیکن زمونږ په نیز باندې د "او" کلمه په خپله حقیقي (معنی) باندې نه ده بلکه مجازاً د "بل" په معنی کښې ده. لکه څنګه چه "او اَشَدّ قَسوة" د "او" کلمه د بل په معنیٰ کښې ده. او د "او" کلې او د "بل" په مینځ کښې مناسبت هم موجود دې. په دا سې طریقه باندې لکه څنګه چه د "بل" په ذریعې سره د اول کلام نه اعراض او د آخر کلام دپاره اثبات وی دغه شان د "او" کلې په ذریعه د معنے متعیّن نه اعراض دی چه کوم د کلام اول نه ثابتیږی. یعنی د "او" کلې نه مخکښې چه کوم شے مذکور وی هغه د "او" کلې د ذکر کیدو نه مخکښې متعیّن وی. لیکن چه کله د "او" کلمه ذکر کړې شي. نو د دې په ذریعې سره د تعیّن نه اعراض اوشی او غیر متعیّن طریقے باندې احد المذکورین یعنی په دوؤ څیزونو کښې اثبات اوشی. بهر حال چه کله د "او" کلې او د "بل" په مینځ کښې مناسبت موجود دې نو د "او" کلمه مجازاً د بل په معنٰے کښې اخستل صحیح شو. او مطلب به دا وی چه د ډاکوانو د جرم حالات په څلور د طریقو سره دې. (۱) صرف اخستل (۲) صرف قتل کول (۳) مال اخستل او قتل کول هم (۴) په لاره باندې تیریدونکی له صرف یرول او دهمکی ورکول نه قتل کول او نه مال اخستل......

نو الله تعالیٰ د دې څلور وجرمونو په مقابله کښې څلور سزا ګانې ځان له ځان له

ذکر کړے ځکه چه سزا د جرم مُطابق وی. جُرم که چرته سخت وی نو دهغے سزا هم سخته وی او جرم چه ورکوټے وی دهغے سزا هم سپکه وی. او الله تعالیٰ چه حکیم مطلق دے دهغه دپاره دا مناسبه نه ده چه د سخت جرم په بدله کښے سپکه سزا تجویز کړی. او وړوکی جرم په بدله کښے سخته سزا مقرر کړی او چه کله خبره داسے وه نو تخییر باندے عمل کول جائز نوی ځکه چه د تخییر په صورت کښے دا هم کیدے شی که چرته ډاکو قتل هم کړے وی او مال ئے هم اخستے وی نو امیرالمومنین دِهغه صرف د ملک نه اوشړی حالانکه دلته جرم سخت دے او سزا سپکه ده. دغه شان که چرته ډاکو صرف یرول او (دړه دبکه) اچولے وی نو امیرالمومنین هغه قتل کولے شی حالانکه دلته جُرم سپک او سزا سخته ده او دا دواړه خبرے د دے قاعدے نه خلاف دی چه سزا د جُرم مُطابق وی .....،،

لیکن دلته یو سوال دے هغه دا چه د جرمونو مقابله د سزاګانو سره کول دا صحیح نه دی ځکه چه د مقابلے تقاضا دا ده چه په آیت کښے سزاګانے او جرمونه دواړه مذکور دی. حالانکه په دے آیت کښے سزاګانے مذکورے دی خو لیکن د جرمونو ذکر نشته لهٰذا د دے دواړو مقابله کول به ځنګه صحیح شی. شارحؒ جواب ورکړے دے چه د اهل عقل په پوهه باندے ئے اعتماد کړے دے او جرمونه ئے نه دی ذکر کړی. یا داسے اروایه چه ذکر ئے عام دے حقیقتًا وی که حکمًا نو په آیت کښے د جرمونو ذکر اګرچه حقیقتًا نشته لیکن حکمًا موجود دے بهرحال په دے آیت کښے تخییر ممکن نه دے او چه تخییر ممکن نه وے نو کلمه د "او" به مجازًا د بل په معنے عمل کولے شی. او د دے آیت تقدیری عبارت به داسے شی .....،،

ان یقتلوا اذا قتلوا فقط بل یصلبوا اذا رتفعت المحاربة یقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدیهم وارجلهم من خلاف اذا اخذ والمال فقط بل ینفوا من الارض اذا خوفوا الطریق ....،، یعنی د ډاکوانو سزا دا ده چه دوی دِ قتل کړے شی. چه کله دوئ قتل اوکړی په پهانسئ باندے او ختم دے چه کله قتل هم اوکړی او مال هم واخلی بلکه د دوی پښے لاس او ګسه خپه دِ کټ کړے شی چه کله صرف مال واخلی بلکه دوئ دِ د وطن اوشړلے شی. چه کله دوئ صرف یرول او دهمکی ورکړی. هم دا مضمون د نبی علیه السّلام نه په دے طریقے سره مروی دے. چه نبی علیه السّلام ابوبرده سره په دے شرط باندے صلح کړے وه چه ابوبرده به نه ستاسو مدد کوی او نه به ستاسو مقابله کښے ستاسو د دشمنانو

مد د کوی. د دے وجے نه یو ځلے څه خلق د نبی علیه السلام په خدمت کښے د اسلام قبلولو د پاره راغلل نو د ابو برده ملګرو په هغوی باندے ډاکه واچوله نو جبریل علیه السلام د هغوی باره کښې حد سره نازل شو. چه چا قتل هم کړے دی او مال ئے هم اخستے دی نو هغه له پهانسی ورکړئ او چه چا قتل کړے دی او مال ئے نه دی اخستے نو هغه دِ قتل کړے شی او چا چه مال اخستے دی او قتل ئے نه دی کړے نو د هغه دِ ښے لاس او ګس خپه کټ کړے شی- او چا چه صرف یرول او دهکی ورکړے وی نو هغوئ دِ د وطن نه او شړلے شی.

د دے حدیث نه هم زمونږ د مذهب تائید کیږی چه د هر جرم سزا ځان له ده دا سے نه لکه چه څنګه امام مالک صاحبؒ فرمائی چه امیر المومنین ته دخلورو سزاګانو په مینځ کښے اختیار دے... لیکن په دے حدیث باندے یو اعتراض دے- چه په حدیث کښے "یریدون الاسلام" لفظ په دے خبره باندے دلالت کوی چه راتلونکی خلق مسلمانان نه وو بلکه غیر مسلم وو- زیات نه زیات دا ویلے شی چه راتلونکی غیر مسلم مستامن وو. یعنی امن ئے طلب کړے وو- او د اسلام قبلولو د پاره دار الاسلام ته داخل شوی وو. او غیر مسلم باندے ډاکه اچول حد لره واجبونکے نه دے. لهٰذا د ابو برده د قوم په ډاکوانو باندے (چه هغوی د غیر مسلمو مستامینو باندے ډاکه اچولے وه) حد څنګه واجبیږی. نو د دے جواب دا دے چه په حدیث کښے د اسلام نه مراد د اسلام احکام زده کول دی. یعنی راتلونکی حضرات مسلمانان وو. او د راتلو مقصد ئے اسلام زده کول وو. د دے تائید د دے حدیث نه هم کیږی چه په هغے کښے "یریدون الاسلام" په ځائے "یریدون رسول الله ﷺ" دے یعنی دغه خلق د احکامو زده کولو د پاره د نبی علیه السلام په خدمت کښے حاضریدل غوښتل نو په دے صورت کښے ډاکه دا د حد واجبونکی ده. د دے وجے نه حضرت جبریل علیه السلام د ابو برده د ډاکوانو باره کښے د حد بیان او فرمائیلو.

دویم جواب دا دے چه راتلونکی حضرات غیر مسلم وو لیکن کوم انسان چه د اسلام قبلولو د پاره په دار الاسلام کښے داخل شی نو هغه ذمی دی او په ذمی باندے ډاکه اچول د حد واجبونکی ده لهٰذا ابو برده خلقو باندے ډاکه هم د حد واجبونکی وه دی د دے وجے نه جبریل علیه السلام د ابو برده د ډاکوانو باره کښے حد سره نازل شو.

"ولکن حمل ابو حنیفة قوله من قتل .... الخ" د دے سره دیو سوال جواب دے. سوال دا دے چه په فروعو کښے امام صاحبؒ فرمائیلی دی چه امیر المومنین ته اشیاء اربعه ؤ کښے اختیار دے

او د ته د احنافو د مذهب بیان په موقع باندے په تیر شوو کرښو کښے دی چه د هر جرم سزا ځان له ځان له ده۔ امیرالمومنین ته هیڅ اختیار نشته دے حالانکه دا تناقض دے نو د امام صاحب په قول کښے تناقض لازم شو۔

د دے جواب دا دے چه په فروعو کښے د کومو اشیاؤ اربعه ذکر دے ددغے نه هغه خلور سزاګانے مراد نه دی کوم چه په دے آیت کښے ذکر شوے دی. په دے کښے امام صاحبؒ امیرالمومنین ته هیڅ اختیار نه ورکوی بلکه د امام صاحب په نیز د اشیاء اربعه نه مراد دا دے که چرته داکوخوک قتل کړی او د دوی مال هم واخلی نو امیرالمومنین ته داکو ته په خلورو سزاګانو کښے یوه سزا ورکولے شی (۱) یا خو دے ښے لاس او ګسه خپه کټ کړی او قتل دے کړی. (۲) لاس خپے دے کټ کړی. او پهانسی دے ورکړی (۳) یا بغیر قطع د قتل کړی (۴) یا بغیر قطع د صرف پهانسی ورکړی ...... ګویا چه د دے یو جرم خلور سزاګانے دی۔ امام صاحبؒ امیرالمومنین له په دے خلورو کښے اختیار ثابت کړے دے او په آیت کښے مذکوره د خلورو جرمونو د خلورو سزاګانو اختیار ثابت کړے نه دے او چه کله خبره داسے ده نو د امام صاحبؒ په قول کښے څه تناقض را نه غلو۔ نو امام صاحبؒ د حدیث جمله "من قتل واخذ المال صُلِبَ" په دے باندے حمل کړے دے چه پهانسی ورکول دے حالت سره خاص ده. یعنی داکو ته پهانسی صرف په دے حالت کښے ورکولے شی د دے نه علاوه باقی درے حالتونو کښے پهانسی ورکول جائز نه دی. په دے باندے حمل کړے نه دے. چه دا حالت پهانسی ورکولو سره خاص دے یعنی په دے حالت کښے صرف پهانسی ورکولے شی نوره سزا به نه شی ورکولے بلکه په دے حالت کښے د پهانسی نه علاوه نورے سزاګانے هم ورکولے شی البته په دے سزاګانو کښے امیرالمومنین ته اختیار دے او د دے دلیل دا دے چه د داکوانو دا قتل او مال اخستل داسے جرم دے چه د اتحاد او تعدد دواړو احتمال لری. یعنی قتل کول او مال اخستل دواړه چه یو ځائے داکه اچول دی. د دے وجے نه دا به یو جرم شمار لے کیږی او مال اخستل چونکه ځان له جرم دے۔ او قتل کول ځان له جرم دے نو د تعدد د وجے نه په دواړه دوه جرمونه شمارلے کیږی. بهرحال دا چرته د دوو جرمونو احتمال هم لری د دے وجے نه امیرالمومنین له اختیار ورکړے شوے دے چه هغه دوی له دوه سزاګانے ورکړی۔

داخذ مال د وجې نه د لاس خپې کټ کېږي او د قتل د وجې نه دِ قتل یا پهانسي ورکړې.
او دا دواړه یو ځائې د یو جرم احتمال هم لري. د دې وجې امیر المومنین دوی ته یوه سزا
هم ورکولے شي یعنی صرف قتل یا صرف پهانسي دِ ورکړي.

په دې باندې هم یو اعتراض دے هغه دا چې دلته د اتّحاد شبه موجود ده.
لهٰذا د قتل او اخستلو د مال کښې د تعدد اعتبار کول او دوه جرمونه ګڼړل او دوه سزاګانې
ورکول د شبه سره سره حد قائمول دي. حالانکه د شبه سره حد قائمول جائز نه دي.
د دې وجې نه وئیلے شي دا چې په دې مسئله کښې د صاحبینو مذهب راجح دے.
یعنی د قتل و اخستلو د مال دواړو سزا صرف په پهانسي ختمول دي.

په دې آیت مذکوره کښې "ننفی من الارض" لفظ راغلی دے او د دې ظاهري معنیٰ
جلاوطن کول او د ښار نه شړل دي. خادم د ترجمې او تشریح په وخت کښې دغه معنیٰ
ذکر کړې ده او د فقهاؤ یو جماعت هم دا معنیٰ اخلي. لیکن صاحب د نور الانوار د
امام ابو حنیفهؒ د مذهب رعایت کړے دے او فرمائیلي دي چې آیت کښې د "نفی" نه
مراد جلاوطن کول نه دي بلکه قید کول مراد دي او قید کولو کښې هم د جلاوطنئ معنیٰ
موندے کیږي په دا سې طریقه چې د جلاوطن کولو مقصد دا دے چې خلق د دۀ د شر
نه محفوظ شي او دا مقصد د قید کولو نه هم حاصلیږي بلکه د قید کولو نه مقصد
زیات حاصلیږي ځکه چې د قید په صورت کښې به ټول خلق د دې ډاکو د شر نه
محفوظ شي او د جلاوطنئ په صورت کښې اګرچه د یو ځائې خلق به محفوظ شي لیکن هغه بل
چه کوم ځائې ته دے جلاوطن کړے شوے دے هلته به خلق محفوظ نه وي هلته به ډاکې
کوي بهرحال ډیرولو او دهکی ورکولو په صورت کښې به ډاکوان په قید کښې دِ واچولے شي
تر دې پورې چې توبه اوباسي او د دوی د حالتونو نه اندازه اوشي چې دوی به اوس د دې
جرم ارتکاب نه کوي یا به قید خانه کښې مړ شي.

ثُمَّ شَرَعَ فِيْ مِثَالٍ اٰخَرَ لِلْمَجَازِ مَا عَلٰى مَذْهَبِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ خَاصَّةً فَقَالَ
وَقَالُوْا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَدَابَّتِهٖ هٰذَا حُرٌّ وَّهٰذَا اَنَّهٗ بَاطِلٌ لِاَنَّهٗ

اِسْمٌ لِاَحَدِهِمَا غَيْرُ عَيْنٍ وَذَالِكَ غَيْرُ مَحَلٍّ لِلْعِتْقِ لِاَنَّهُ حَقِيْقَةُ كَلِمَةِ اَوْ اَنْ تَرِدَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ يَكُوْنُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا صَالِحًا لِذَالِكَ الْحُكْمِ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ حَتّٰى يُعَيِّنَ الْمُتَكَلِّمُ بَعْدَ ذَالِكَ اَحَدَهُمَا. وَهٰهُنَا الدَّابَّةُ غَيْرُ صَالِحَةٍ لِلْعِتْقِ فَاسْتَحَالَ الْحُكْمُ الْحَقِيْقِيُّ فَبَطَلَ الْكَلَامُ وَقِيْلَ اِنَّ هٰذَا اِذَا لَمْ يَنْوِ وَاِنْ نَوَى الْعَبْدَ خَاصَّةً يَعْتِقُ عِنْدَهُمَا عَلٰى مَا فِي الْمَبْسُوْطِ ،

ترجمہ:بیا مصنّف علیہ الرحمۃ خاص طور باندے د امام صاحبؒ (ابوحنیفہؒ) د مذهب مطابق د "او" کلمے مجازی معنی کښې دویم مثال بیانول شروع کړل نو وے فرمایل او صاحبینؒ فرمائی چه مولٰی کله خپل غلام او خَنا در ته اووائی چه "هٰذَا حُرٌّ وَهٰذَا" نو دا کلام باطل دے حُکه چه دلته مرواحد غیرمعین اسم دے او واحد غیرمعین د آزادئ محل نه دے حُکه چه د "او" کلمے حقیقت دا دے چه دا د دوو خیزونو په مینځ کښې دا ئرکړے شی په دا سے طریقے سره چه په دے دواړو کښې هر یو علی سبیل البدل د دے حکم صلاحیت لری. تر دے پورے چه د دے نه پس متکلم پیه دے دواړو کښې یو متعین کړی او دلته خَنا ور د آزادئ صلاحیت نلری نو حکم حقیقی ناممکن شو او کلام باطل شو او وئیلے شوی چه دا حکم په هغه وخت کښې دے چه کله مولٰی نیت نه وی کړے او که چرته خاص طور باندے د غلام نیت ئے کړے وو نو د مبسوط د بیان مطابق د صاحبینؒ په نیز باندے غلام به آزاد شی۔

تشریح:۔ شارحؒ فرمائی چه مصنّفؒ خاص طور باندے د امام صاحب د مذهب مطابق د "او" کلمے د مجازی معنی یو بل مثال بیان کړیدے. مسئله دا ده که چرته مولٰی خپل غلام او خاروی طرف ته اشاره اوکړی او وے وئیل "هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا" نو د صاحبینؒ په نیز باندے دا کلام لغوه او باطل شو حُکه چه د "او" کلمه مذکوره چه د دوو خیزونو کښې یو معین خیز د پاره راځی او مثال مذکور کښې یو غیرمعین د آزادئ محل نه دے. دلیل حاصل دا دے چه د کلمے د "او" حقیقت دا دے چه دا یو دا سے دوو خیزونو په مینځ کښې راغلے وی چه په هغے کښې هر یو علی سبیل البدل د دے حکم

صلاحیت لري او یا متکلم په دے کښې یو متعین کړي. یعنې د "او" کلمه چه د کوم دوؤ څیزونو په مینځ کښې واقع کیږي. نو په هغې کښې هر یو له د ذکر کړے شوے حکم صلاحیت لرل ضروري دي. بیا دے نه پس به متکلم ته اختیار وي چه هغه په دے کښې یو متعین کړي. مثلاً جاءني زیدٌ او بکرٌ کښې زید او بکر دواړه د راتلو صلاحیت لري. بیا دے متکلم ته اختیار دے چه هغه په دے کښې یو متعین کړي او دا اووائي چه زما مراد زید دے یا بکر دے.

بهرحال د "او" کلمے حقیقت دا دے چه دا د کوم دوؤ څیزونو په مینځ کښې واقع وي. نو مذکوره څیزونه دواړه علی سبیل البدل د دغې حکم صلاحیت لري او مذکوره مثال کښې دا خبره موجوده نه ده ځکه چه ځناور د آزادید و صلاحیت نه لري او ځناور د آزادیدو صلاحیت ځکه نه لري چه آزادي د غلامۍ فرع ده معنی دا چه چرته غلامي وي هلته به آزادي متحقق وي او غلامي جزا د کفر ده. یعنې ابتداءً کافر غلام کیدے شي مومن نشي غلام کیدے او ځناور کفر سره متصف کیږي نه ځکه کافر کیدل او مسلمان کیدل دا د عقلمندو په صفاتو کښې دي نه د غیر عقلمند وپه صفاتو کښې، نو ځناور به کفر سره متصف نوي او چه کله کفر سره متصف نه وي نو ځناور دے به غلام هم نه وي او چه کله غلام نه وي نو د آزادیدو صلاحیت به هم نلري. بهرحال دا خبره ثابته شوه چه احد المذکورین یعنې ځناور وي کښې د آزادیدو صلاحیت نشته نو د "او" کلمے حقیقي حکم محال شو او چه کله حقیقي حکم محال شو نو کلام لغوه او باطل شو. لهذا که چرته متکلم په خاص طور باندے د غلام د آزادید و نیت هم او کړي نو د صاحبینؒ په نیز باندے غلام به آزاد نه وي. بعضے علماؤ فرمائیلي دي چه د صاحبینؒ په نیز باندے کلام به په هغه صورت کښې باطل وي چه متکلم هیڅ نیت نه وي کړے که چرته خاص طور باندے د غلام د آزادید و نیت او کړي نو د صاحبینؒ په نیز باندے به غلام آزاد شي ځکه چه په دے صورت کښې به د احد المذکورین مصداق هم دغه غلام وي.

وَعِنْدَهٗ هُوَ كَذٰلِكَ لٰكِنْ عَلٰى احْتِمَالِ التَّعْيِيْنِ يَعْنِيْ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اِنَّ الْاَمْرَ كَذٰلِكَ فِي الْحَقِيْقَةِ وَنَفْسِ الْاَمْرِ عَلٰى مَا قُلْتُمْ لٰكِنَّهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْمَجَازِ يَحْتَمِلُ التَّعْيِيْنَ حَتّٰى لَزِمَهُ التَّعْيِيْنُ كَمَا فِيْ مَسْاَلَةِ الْعَبْدَيْنِ بِاَنْ يُّرَدِّدَ بَيْنَ الْعَبْدَيْنِ وَيَقُوْلُ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا فَيُجْبِرُهُ الْقَاضِيْ عَلَى التَّعْيِيْنِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ يَحْتَمِلُ

التَّعْيِيْنُ لِمَا اَجْبَرَهُ عَلَيْهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُحْتَمَلِ اَوْلٰى مِنَ الْاِهْدَارِ لِاَنَّ كَلَامَ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ يَصِحُّ حَتَّى الْاِمْكَانِ بِالْحَقِيْقَةِ اَوِ الْمَجَازِ فَجَعَلَ مَا وُضِعَ لِحَقِيْقَتِهٖ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهٗ وَاِنِ اسْتَحَالَتْ حَقِيْقَتُهٗ فَجَرٰى عَلٰى اَصْلِهِ الْمَذْكُوْرِ فِىْ قَوْلِهٖ لِلْاَكْبَرِ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا ابْنِىْ بِجَعْلِهٖ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهٗ بَعْدَ اسْتِحَالَةِ الْحَقِيْقَةِ وَهُمَا يُنْكِرَانِ الْاِسْتِعَارَةَ عِنْدَ اسْتِحَالَةِ الْحُكْمِ فَهُمَا جَرَيَا اَيْضًا عَلٰى اَصْلِهِمَا فِىْ ذٰلِكَ الْمِثَالِ فَيَبْطُلُ هٰهُنَا كَمَا بَطَلَ ثَمَّهٗ ؛

**ترجمه:-** او د امام صاحبؒ په نیز باندے هغه هم داسے دے لیکن د تعیین احتمال پکښ دے یعنی امام ابوحنیفهؒ او فرمائیل چه په حقیقت او نفس الامر کښ معامله هم داسے ده څنګه چه تاسو او وئیل لیکن په طریقے د مجاز د تعیین احتمال لری د دے ځے نه د شکښ تعیین لازم دے لکه څنګه چه په مسئله د دو غلامانو کښ ده. هغه داسے چه د عبد یق په مینځ کښے کلمه د تردید راوړے او او وائے چه "هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا" نو قاضی به دے په تعیین باندے مجبوره کوی نو له چرته دے کلام د تعیین احتمال نه لرلو نو قاضی به دے نه مجبوره کولو. او د ضائع کولو نه په محتمل باندے عمل کول اولیٰ دی ځکه چه د عاقل بالغ کلام به حتی الوسع صحیح کولے شی. په حقیقت باندے عمل کولو سره یا په مجاز، نو امام صاحبؒ د الفظ چه د حقیقت د پاره وضع شوے دے هغه تعیین نه ئے مجاز او ګرځولو چه دکوم دے احتمال لرلو اګرچه د دے حقیقت محال دے نو امام صاحبؒ په دے قاعده باندے پخپله قائم دے چه کوم مخکښ تیر شوه. که چرته یو سړے د خپل ځان نه زیات عمر والا ته "هٰذَا اِبْنِیْ" او وائی د حقیقت محال کیدو نه پس به دا د هغه تعیین نه مجاز وګرځی وچه دکوم دے احتمال لری او صاحبینؒ د حکم نا ممکن په وخت کښ د استعارے نه انکار کوی نو صاحبینؒ هم په دے مثال کښ په خپله قاعده باندے قائم دی نو لکه څنګه چه هلته کلام باطل شوے وو، د غسے به دلته هم باطل شی.

**تشریح:-** چه کله یو سړی خپل غلام اوخادوی ته اشاره اوکړه او "هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا" ئے او وے نو د امام صاحبؒ په نیز باندے په حقیقت کښ هم هغه معامله ده څنګه چه صاحبینؒ او فرمائیل یعنی د "او" کلمه واحد غیر معین د پاره راځی او دلته واحد غیر معین محل د آزادئ نه دے

لیکن دا کلام (غلام ارخاروی دپاره هٰذا حرٌ او هٰذا" ویل) بیا د تعیین احتمال لری یعنی مجاز د دے خبرے احتمال دے چه متعینه طریقه باندے غلام مراد واخستے شی نو چه کله دا کلام مجازاً د تعیین احتمال لری نو دے تعیین به لازم وی یعنی متعینه طریقه باندے به غلام آزادشی لکه څنګه چه دواړو غلامانو طرفته اشاره اوکړی او هٰذا حرٌ او هٰذا" سره اووائی نو قاضی به دے قائل په تعیین باندے مجبوره کوی یعنی پدے خبره به ئے مجبوره کوی چه هغه دے دواړو غلامانو کښے یو متعین کړی.

دے خبرے ته توجه اوکړئ که څه دے کلام د تعیین احتمال نه لرلو نو قاضی به دے په دے خبره باندے نه مجبوره کوو چه دے دیو غلام متعین کړی. بهرحال دا کلام مجازاً د تعیین احتمال لری او دا خبره هم مسلمه ده چه دیو کلام ضائع کولو نه بهتره داده چه یو محتمل خیر باندے عمل اوکړے شی لکه چه دیو عاقل بالغ سړی خبره حتی الوسع د صحیح کولو کوشش اوکړے شی او لغو کیدو نه دِ ے بچ کړے شی. او س دا کوشش که حقیقت باندے عمل کولو په صورت کښے وی یا مجاز باندے د عمل کولو په صورت کښے وی نو څنګه چه دلته د "او" کلمے حقیقت یعنی واحد مُعین د پاره کیدل محال او متعذر دی دے وجے نه امام صاحبؒ دا هغے څیز د پاره یعنی واحد مُعین د پاره مجاز ګرځولے دے چه دکوم دا کلام احتمال لری.

حاصل دا چه دلته د "او" کلمے په حقیقت باندے عمل کول چونکه متعذر دی نو د دے وجے نه دلته به د "او" کلمه مجازاً په واحد معین باندے حمل کیږی اګرچه صاحبینؒ ئے په مجاز باندے نه حمل کوی. امام صاحبؒ او صاحبینؒ په خپل خپل اصل باندے قائم دی. چه د هغے ذکر مخکښې شوے دے که څوک ته چا د خپل عُمر نه زیات خپل غلام ته "هٰذا ابنی" اووے نو د امام صاحبؒ په نیز باندے دے کلام حقیقت یعنی ثبوت د نسب اګرچه محال او متعذر دے لیکن د لغو کیدو نه د بچ کیدو دپاره دے خبرے له په مجاز یعنی آزادئ باندے حمل کړے شو. او صاحبینؒ د حقیقت د متعذر کیدو په صورت کښے چونکه د استعارے یعنی مجاز باندے د حمل کولو نه انکار کوی د دے دوجے نه د دوی په نیز باندے دا کلام "هٰذا ابنی" باطلیږی. نو د صاحبینوؒ په نیز څنګه چه مذکوره "هٰذا ابنی" خبره د حقیقت متعذر کیدو د وجے نه باطله ده. دغه شان د غلام ارخاروی طرفته چه کومه اشاره شوے ده." او هٰذا حرٌ او هٰذا" کلام کښے شوے دے. د "او" کلمے حقیقت متعذر کیدو د وجے نه دا به هم باطل شی. او د امام صاحبؒ په نیز څنګه چه

"هٰذا ابنی" کښ حقیقت متعذر کیدل و دوجے نه دا په مجاز یعنی حریت باندے حمل کړے وو. دغه شان ولله د" او" کلمه حقیقت (واحد غیر معین) متعذر کیدو دوجے نه دا په مجاز یعنی واحد معین باندے حمل کړے دے.

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا اٰخَرَ لَهَا فَقَالَ وَتُسْتَعَارُ لِلْعُمُوْمِ فَتَصِيْرُ بِمَعْنَى وَاوِ الْعَطْفِ لَا عَيْنَهَا يَعْنِي كَمَا اَنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلٰى اِثْبَاتِ الْحُكْمِ لِلْمَعْطُوْفِ وَالْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ كِلَيْهِمَا فَكَذٰلِكَ اَوْ فَتَكُوْنُ بِمَعْنَى الْوَاوِ لٰكِنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى الْاِجْتِمَاعِ وَالشُّمُوْلِ وَاَوْ تَدُلُّ عَلٰى اِنْفِرَادِ كُلٍّ مِّنْهُمَا عَنِ الْاٰخَرِ فَلَا يَكُوْنُ عَيْنَهَا.

ترجمه:- بیا مصنفؒ د" او" کلمے دویم مجازی معنیٰ ذکر کړیده د دے دوجے نه ئے اوفرمائیل او د" او" کلمه د عموم دپاره مستعار روی نو هغه په معنیٰ د واو عاطفه شی. بعینه واو عاطفه نه وی. یعنی لکه څنګه چه کلمه د" او" معطوف او معطوف علیه دواړو دپاره د حکم ثابتولو باندے دلالت کوی دغه شان د" او" کلمه ده نو د" او" کلمه د" واو" په معنیٰ دا غلط لیکن واو عاطفه اجتماع او شمول باندے دلالت کوی او د" او" کلمه معطوف او معطوف علیه دواړه دیو بل نه په جدا اکولو باندے دلالت کوی لهٰذا کلمه د" او" بعینه واو عاطفه نه وی.

تشریح:- شارحؒ فرمائی چه مصنفؒ د" او" کلمے یو بله مجازی معنی بیانول غواړی د دے وجے نه ئے اوفرمائیل چه کلمه د" او" د عموم فائده ورکولو دپاره مستعار ده. یعنی د" او" کلمه مجازاً "افادهٔ عموم" دپاره مستعمليږی لهٰذا په د دے صورت کښ به "او" د" واو" په معنیٰ کښ وی لیکن بعینه" واو" به نه وی.

خلاصه دا څنګه چه واو عاطفه د معطوف او معطوف علیه دواړو دپاره حکم ثابتولو باندے دلالت کوی دغه شان کلمه د" او" هم کلام منفی کښ دواړو دپاره د نفی حکم ثابتولو باندے دلالت کوی لیکن د دواړو په مینځ کښ دومره فرق دے چه واو عاطفه په اجتماع او شمول باندے دلالت کوی. او کلمه د" او" معطوف او معطوف علیه دواړو کښ دیو بل نه جدا کیدلو باندے دلالت کوی یعنی کلمه د" واو" که چرته کلام منفی کښ داخل کړے شی. مرتکب کیدل د دواړو اطاعت کولو کښ به د منهی عنه مرتکب نه وو نو چونکه د دے دواړو په مینځ کښ دا فرق وو د دے وجے کلمه د" او" بعینه واو

عاطفه به نه وی۔

وَذَالِكَ اَیْ كَوْنُهَا مُسْتَعَارَةً بِمَعْنَى الْوَاوِ اِذَا كَانَتْ فِیْ مَوْضِعِ النَّفْیِ اَوْ مَوْضِعِ الْاِبَاحَةِ لِاَنَّهُمَا قَرِیْنَتَانِ لِهٰذَا الْمَجَازِ وَلَا یُصَارُ اِلَیْهِ اِلَّا بِقَرِیْنَةٍ لِقَوْلِهٖ وَاللّٰهِ لَا اُكَلِّمُ فُلَانًا اَوْ فُلَانًا حَتّٰی اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا یَحْنَثُ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا لَمْ یَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً مِثَالٌ لِوُقُوْعِهَا فِیْ مَوْضِعِ النَّفْیِ اَلظَّاهِرُ اَنَّ قَوْلَهٗ حَتّٰی اِذَا كَلَّمَ تَفْرِیْعٌ لِكَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ وَقَوْلُهٗ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا تَفْرِیْعٌ لِعَدَمِ كَوْنِهَا عَیْنَ الْوَاوِ یَعْنِیْ اِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الْوَاوِ فَیَعُمُّ الْحِنْثُ بِتَكَلُّمِ اَحَدِهِمَا اَیِّهِمَا كَانَ اِذْ لَوْ لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَمْ یَحْنَثْ اِلَّا بِتَكَلُّمِ اَحَدِهِمَا فَاِذَا تَكَلَّمَ بِاَحَدِهِمَا اِرْتَفَعَ الْیَمِیْنُ وَحَنِثَ بِهٖ ثُمَّ بِتَكَلُّمِ اٰخَرَ لَمْ یَتَعَلَّقْ حُكْمُ الْحِنْثِ وَاِذَا لَمْ تَكُنْ عَیْنَ الْوَاوِ فَلَوْ كَلَّمَهُمَا جَمِیْعًا لَمْ یَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَلَمْ یَجِبْ عَلَیْهِ اِلَّا كَفَّارَةُ یَمِیْنٍ وَاحِدَةٍ اِذْ هَتْكُ حُرْمَةِ اسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰی لَمْ یُوْجَدْ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً وَلَوْ كَانَتْ عَیْنَ الْوَاوِ لَصَارَ بِمَنْزِلَةِ الْیَمِیْنَیْنِ فَتَجِبُ الْكَفَّارَةُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَلٰی حِدَةٍ وَقِیْلَ التَّفْرِیْعُ عَلَى الْعَكْسِ یَعْنِیْ اَنَّ قَوْلَهٗ حَتّٰی اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا یَحْنَثُ تَفْرِیْعٌ عَلٰی عَدَمِ كَوْنِهَا عَیْنَ الْوَاوِ لِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَیْنَ الْوَاوِ وَلَمْ یَحْنَثْ اِلَّا بِتَكَلُّمِ الْمَجْمُوْعِ مِنْ حَیْثُ الْمَجْمُوْعِ فَیَتَوَقَّفُ الْحِنْثُ عَلٰی اَنْ یَتَكَلَّمَ بِكِلَیْهِمَا فَلَا یَحْنَثُ بِمُجَرَّدِ تَكَلُّمِ اَحَدِهِمَا فَاِذَا لَمْ تَكُنْ عَیْنَ الْوَاوِ یَحْنَثُ بِتَكَلُّمِ اَیِّهِمَا كَانَ وَاِنَّ قَوْلَهٗ وَكَلَّمَهُمَا لَمْ یَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً تَفْرِیْعٌ عَلٰی كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ اِذْ لَوْ تَكَلَّمَ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ بِالْوَاوِ وَلَمْ یَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَلَمْ تَجِبْ اِلَّا كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ وَاِنْ كَلَّمَهُمَا جَمِیْعًا فَكَذَالِكَ۔

**تَرجُمَہ**:۔ او هغه یعنې د "او" کلمه د واو په معنیٰ کښې هله مستعار کیږی چه کله دا د نفی په ځائے یا د اباحت په ځائې کښې وی۔ د دے وجے نه چه دا دواړه د هغې مجاز دپاره قرینه وی او مجاز طرفته بغیر د قرینے نه رجوع نه شی کیدے لکه څنګه د ده قول چه واللّٰه لا اکلم فلانا او فلانا "ترد دے پورے چه هغه په دے دواړو کښې یو سره هم خبره او کړه نو حانث کیږی به او که چرته دواړو سره نے خبرے او کړے نو صرف یو ځل به حانث کیږی۔ دا د "او" کلمے د نفی په ځائے کښې د واقع کیدو یو مثال دے او ظاهره دا ده چه د ده قول "حتی اذا کلم" د "او" کلمے د واو کیدو بانده دے تفریع دے "او" "ولو کلمهما" کلمه د "او" عین مراد نه کیدو بانده دے تفریع ده یعنې چه د "او" کلمه د واو په معنیٰ بانده دے

وی نو پیدا دے دوا پہ دواړو کښې چہ کوم یو سړی او غواړی نو یو سړی حُر خبرے کولو سره به حانث کیږی د دے وجے نه که چرته "او" د واو معنی کښی نه وے نو هغه به نه حانث کیدهٔ مګر په دواړو کښې د یو سړی خبرے کولو باندے ...... بیا چه کله دے دواړو کښې د یو سړی خبرے کولے نو قسم به ختمیدهٔ او هغه به د دے کلام د وجے نه حانث کیدهٔ بیا به د دویم سړی په کلام کولو سره د حنث حکم نه متعلق کیدهٔ۔ او چونکه کلمه د "او" عین واو نه دے د دے وجے نه که هغه چرته دواړو سره په یو ځائے خبرے او کړی نو صرف یو ځل به حانث کیږی او په دهٔ باندے به دیو قسم کفاره واجبه وی ځکه چه د الله تعالیٰ د اسم مبارک بے عزتی یو ځل موندل شوی دہ۔ او که چرته او عین واو وے نو د دواړو قسمونو په مرتبه کښې او. او په دے دواړو کښې به د هر یو د پاره ځانله کفاره واجبیده. او ویلے شوی دے به دوچه دلته تفریع د مذکوره تفریع نه برعکس دہ. یعنی د دهٔ قول "حتّٰی اذا کلم احدھما یحنث" د "او" کلے عین واو نه کیدو باندے تفریع دہ ځکه که چرته د "او" کلمه عین واو وے نو هغه به نه حانث کیدهٔ مګر په هغه وخت کښې چه کلام مجموعه من حیث المجموعه وی نو حنث پیدا دے خبره باندے موقوف وی چه خالف دواړو باندے کلام او کړی لهذا پیدا دے دواړو کښې صرف په یو سره کلام کولو سره به نه حانث کیږی.

نو چه کله کلمه د "او" عین واو نه دے نو په دے دواړو کښې به په یو سره په کلام کولو باندے حانث کیږی او د دهٔ قول "ولو کلمھما لم یحنث الا مرة واحدہ"...... کلمه د "او" د واو په معنی کیدو باندے تفریع دہ ځکه که چرته په دے ځائے کښې متکلم په واو سره کلام او کړی نو صرف یو ځل به حانث وی او صرف یوه کفاره به واجب وی اګرچه دواړو کښې د یو سره خبرے او کړی نو د غسے کلمه د "او" هم دہ.

**تشریح:** فاضل مصنفؒ فرمائی چه کله د "او" مجازاً د واؤ په معنیٰ کښې په دے صورت کښې به استعمالیږی چه کله د "او" کلمه په ځائے د اباحت یا نفی کښې واقع وی. او د دے وجه دا دہ چه مجاز طرف ته بغیر د قرینے نه رجوع نه کیږی. او دا دواړه یعنی مقام د نفی او اباحت په دے تغیر دہ. باندے قرینه دہ د "او" کلمه مجازاً د واو په معنی کښې دہ مثلاً و چا او ویلے "واللّٰه لا اکلم فلانا او فلانا" نو حالف که چرته د دے دواړو کښې یو سره خبرے او کړی نو حانث کیږی به او که چرته دواړو سره په یو ځل خبرے او کړی نو صرف یو ځل به حانث کیږی۔ شارحؒ فرمائی چه د "او" کلے د نفی په مقام کښې د واقع کیدو مثال د دے او مخکښې دوه خبرے بیان شوے دی یوه دا چه کلمه د "او" د واو عاطفه په معنیٰ کښې راځی. دویمه دا چه کلمه د "او" بعینه واو نه دی نو د لف ونشر مرتب په طور باندے مصنفؒ دوه تفریعګانے ذکر کړے دی۔

او "حتیٰ اذا کلم"..... نه یئ دے خبره بانده تفریع ده چه کلمه د "او" د واو په معنیٰ کښ راځي او ناو "لوکلمهما"..... په دے خبره تفریع ده چه کلمه د "او" عین واو نده. خلاصه دا چه کلمه د "او" چونکه د او په معنیٰ کښ دے د دے وجے نه په دے دواړو کښ چا سره هم خبرے اوکړي نو حانث شوا وچه دے بل سره ئے خبرے اوکړے نو دوباره به حانث کیږی. او په دهٔ بانده به دوه کفارے واجب وی ځکه چه که چرته "او" د واو په معنیٰ کښ نه وو. نو حالف به صرف یو سره په خبرے کولو حانث کیدهٔ او قسم به ختمیدهٔ بیا به د دوئم سره په خبرو کولو نه حانث کیدهٔ ځکه چه کلمه د "او" احد المذکورین او احد الامرین د پاره راځي نه د دواړو د پاره راځي. نو د حنث عام کیدل یعنی د دواړو سره ځانله ځانله خبرے کولو سره دوه ځله حانث کیدل د دے خبرے دلیل دے چه دلته کلمه د "او" د واو په معنیٰ کښ ده.

او کلمه د "او" چونکه عین واو نه دے د دے وجے نه حالف که چرته د دواړو سره په یو ځل خبرے اوکړي نو صرف یو ځل به حانث کیږی. او په دے بانده به دیو قسم کفاره واجبیږی. ځکه حانث کیدل او د کفارے واجب کیدل د الله تعالیٰ د نوم مبارک د بے حرمتئ د وجے نه دی. په دے صورت کښ یعنی د دواړو سره په یو ځل خبرے کولو بانده د الله تعالیٰ د نوم مبارک بے حرمتی یو ځل او شوه لهٰذا دا سړے به دا ځل حانث کیږی. او په دهٔ بانده به یوه کفاره واجب وی. که چرته کلمه د "او" عین واو وے نو دهٔ دا کلام یعنی والله لا اکلم فلانا او فلانا " د دوه قسمونو په مرتبه کښ به وے یو قسم به د یو سره په عدم تکلم او دوئم د بل سره په عدم تکلم بانده وو. او د دواړو سره په یو ځل د خبرو په صورت کښے به دوه کفارے واجب کیدے - یعنی د هر یو د پاره به ځان له کفاره واجب کیدهٔ لکه څنګه چه په " والله لا اکلم فلانا و فلانا " په صورت کښ دوه قسمه دی او د دواړو سره د خبرو کولو په صورت کښ به دوه کفارے واجب کیدے نو د دواړو سره په یو ځل د خبرو کولو په صورت کښ یو ځل حانث شمار کیدل او د یو قسم کفاره واجب کیدل د دے خبرے دلیل دے چه کلمه د "او" عین واو نده. د بعضے حضراتو خیال دا دے چه د تفریع د متن د مذکوره تفریع بالعکس ده یعنی د مصنف د قول " حتیٰ اذا کلم احدهما یحنث " د کلمے د "او" عین واو نه کیدو بانده تفریع ده حالانکه په متن کښ د دے عبارت نه د واو په معنیٰ کیدو بانده تفریع ویلے شوے ده.

بهرحال د دے حضراتو په نیز د اعبارت ځکه د عین واو نه کیدو بانده تفریع ده ځکه چرته کلمه د "او" عین واو وے نو حالف به صرف مجموعه من حیث المجموعه سره کلام کولو سره به حانث

کیدهٔ یعنی حانث کیدل به په دے خبره بانـدے موقوف وو. چه حالف د دے دواړو سره خبرے اوکړی صرف یو سره په خبرے کولو بانده به نه حانث کیده لکه څنګه چه د" والله لا اکلم فلانا وفلانا" په صورت کښ دواړو سره په یو ځل خبرے کولو بانده ے حانث کیږی او صرف یو سره خبرے کولو بانده ے نه حانث کیږی بهرحال کلمه "او" چونکه علی نده ے د دے وجے نه په دواړو کښ دیو سره خبرے کولو سره به هم حانث کیږی. او دواړو سره خبرے کولو بانده ے حانث کیدل موقوف نه دی.

او د مصنفؒ دا قول" ولو کلمهما "... د" او" کلمے دواو په معنی کیدو بانده ے تفریع ده. حالانکه په متن کښ د بے عبارت ته عین واو نه کیدو بانده ے تفریع و یلے شوے ده. بهرحال د دے حضراتو په نیز دا عبارت د " او" کلمے د واو په معنی کیدو بانده ے تفریع ځکه ده که چرته حالف په دے مقام کښ د " او" په ځائے په واو تکلم کړے وے نو دواړو سره خبرو کولو باوجود به یو ځل حانث کیدهٔ او په ده بانده ے به یوه کفاره واجب وه. دغه شان د " او" کلمے سره تکلم په صورت کښ به که چرته حالف دواړو سره په یو ځل خبرے اوکړی نو یو ځل به حانث کیږی او په ده بانده ے یوه کفاره واجبیږی.

بهرحال د دے ند دا خبره معلومه شوه چه کلمه د" او" د واو په معنی کښ ده دا خبره د ے ذهن کښ اوساتلے شی چه د دے بعضو حضراتو د متن نه برعکس د بیان کړے شوے تفریعاتو بنیا په دے بانده ے د ے چه "واو" مقارنت بانده ے دلالت کوی او متن کښ د بیان کړے شوی تفریعاتو بنیاد په دے بانده ے د ے چه واو صرف د عطف دپاره راځی او مقارنت بانده ے دلالت نه کوی که چرته د دے خبرے لحاظ اونه ساتلے شی نو په مذکوره مسائلو کښ تعارض واقع شی او په مسئلے پوهیدل به ډیر ګران شی. الله تعالیٰ دِ اوکړی چه تاسو هم د خادم په شان د دے مسئلے حل کولو کښ کامیاب شی.

وَلَوْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا فُلَانًا اَوْ فُلَانًا فَلَهُ اَنْ يُكَلِّمَهُمَا مِثَالُ لِوُقُوْعِهَا فِيْ مَوْضَعِ الْاِبَاحَةِ لِاَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْحَظْرِ اِبَاحَةٌ وَاِطْلَاقٌ وَالتَّفْرِيْعُ فِيْ قَوْلِهِ فَلَهُ اَنْ يُكَلِّمَهُمَا تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ اِذْ لَوْ تَكَلَّمَ هٰهُنَا بِالْوَاوِ لَجَازَ لَهُ التَّكَلُّمُ بِهِمَا فَكَذَا فِيْ اَوْ وَلَوْ لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَا يَحِلُّ التَّكَلُّمُ اِلَّا مِنْ وَاحِدٍ فَاِذَا

كَلَّمَ اَحَدَهُمَا اِنْحَلَّتِ الْيَمِيْنُ ثُمَّ اِذَا تَكَلَّمَ بِالْاٰخَرِ تَجِبُ الْكَفَّارَةُ وَلَمْ يَذْكُرْ هٰهُنَا ثَمَرَةَ عَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ وَقِيْلَ تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ فِيْ قَوْلِهِ جَالِسِ الْفُقَهَاءَ اَوِ الْمُحَدِّثِيْنَ فَاِنَّهُ اِنْ تَكَلَّمَ بِالْوَاوِ تَجِبُ عَلَيْهِ مُجَالَسَتُهُمَا وَاِنْ تَكَلَّمَ بِاَوْ تُبَاحُ لَهُ مُجَالَسَتُهُمَا وَتُفِيْدُ اِبَاحَةَ الْجَمْعِ وَالْوَاوُ تُوْجِبُهُ وَهٰذَا مِمَّا لَمْ يُعْرَفْ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْاِبَاحَةِ وَالتَّخْيِيْرِ عَلٰى طَرِيْقِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْاُصُوْلِيِّيْنَ مَشْهُوْرٌ.

ترجمہ:- که چرته چا قسم اوخوړو چه "زه به سیوا د فلانکی یا فلانکی نه نور هیڅ سره به خبرے نه کووم" نو دهٔ د پاره دوا ړو سره خبرے کول جائز دی. دا د "او" کلمے د اباحت په مقام کښ د واقع کیدو مثال دے ځکه د ممانعت نه استثناء اباحت او مطلق راځی دے او دا د ده دا قول "فله ان یکلمهما" د واو په معنی کښ کیدو باندے تفریع ده. ځکه که چرته حالف دلته د دواړو سره کلام کړے دے نو دهٔ د پاره به دواړو سره خبرے کول جائز وو نو د غه شان په "او" کښ ده. او که چرته "او" د واو په معنی کښ نه وے نو صرف یو سره به کلام جائز کیدهٔ نو چه کله هغه یو سره هم کلام کولے نو یمین به ختمیدهٔ بیا چه کله ئے د بل سره خبرے کولے نو کفاره به واجب کیدهٔ او مصنفؒ دلته د "او" کلمے عین واو نه کیدو ثمره نه ده ذکر کړے او د ځیلے شوی دی چه د دے ثمره په "جالس الفقهاء او المحدثین" کښ به ظاهریږی ځکه که چرته متکلم د واو سره کلام اوکړی نو په دهٔ باندے به د دواړو د مجالست واجب دی او که چرته "او" سره خبرے اوکړی نو د دهٔ د پاره به د دواړو مجالست مباح وی. نو د "او" کلمه د جمع د اباحت فائده ورکوی او واو جمع واجب کوی او دا خبره مشهوره نه ده. البته د اهل عربو او اهل اُصولو په طریقه باندے د اباحت او تخییر په مینځ کښے فرق مشهور دے.

تشریح:- د "او" کلمے د اباحت په ځائے کښ د واقع کیدو مثال دا دے چه که چرته چا په د ے الفاظو سره قسم اوخوړهٔ چه "والله لا اکلم احد الا فلانا او فلانا" چه والله زه به چا سره خبرے نه کووم. مگر فلانکی سره یا فلانکی سره، نو د ے حالف د ے دواړو سره خبرے کول جائز دی چه د کومو نه استثناء شوے ده. دا کلام د "او" کلمے په مقام اباحت کښ د واقع کیدو مثال ځکه د ے چه دلته د کلام منفی او ممنوع نه استثناء کړے شوے ده. او د داسے کلام نه استثناء اباحت وی.

لهٰذا دا کلام په مقام اباحت کښ د "او" کلمے واقع کیدو مثال به وی. او د مصنفؒ دا قول "فله ان یکلمهما" کښ په د ے خبره باندے تفریع ده. چه کلمه د "او" د واو په معنی کښ ده ځکه که دلته د "او" په ځائے واو سره

تکلم کړی وی نو بیا به هم چه دکوم دوړنه استثنا کړی شوی ده نو هغوی سره به خبرې کول جائز وو. دغه شان د "او" سره د تکلم په صورت کښې هم دواړو سره خبرې کول جائز دی لهٰذا ددې نه د "او" کلمې د واؤ په معنیٰ کیدل ثابت شو.

او که چرته "او" د واو په معنیٰ کښې نه وې بلکه په خپل حقیقت یعنی احد المذکورین باندې وې نو په دې صورت کښې به صرف د یو سره خبرې کول جائز وو او صرف د یو سره خبرې کولو سره به بیمین پوره کیده بیا که چرته د دوئم سره ئې خبرې کولې نو دغه نه به کفاره واجب کیدهٔ. حالانکه داسې نه ده بلکه د دواړو سره خبرې کول جائز دی او صرف یو سره په خبرې کولو باندې قسم نه ماتیږی او نه د بل سره خبرې کولو باندې کفاره واجبیږی. او دا تول خبرې ددې دلیل دې چه کلمه د "اَوْ" په خپله حقیقی معنیٰ باندې نه ده بلکه د واو په معنیٰ کښې ده.

شارحؒ وائی چه مصنفؒ په دې خبره باندې تفریح نه ده کړې چه کلمه د "او" عین نه دی البته بعضې نورو حضراتو په دې باندې تفریح بیان کړې ده او فرمائی چه د "او" کلمه د عین واو نه کیدو ثمره په دې قول کښې ښکاره یږی چه که چرته چا مخاطب ته اووې چه "جالس الفقهاء المحدثین" چه ته دفقهاؤ سره ناسته اختیار کړه یا محدثینو سره. نو په دې مثال کښې که چرته د "او" په ځائې واو وې نو مخاطب باندې به دفقهاؤ او محدثینو مجالست واجب کیدهٔ او د "او" سره خبره کولو نو بجوت کښې دواړو سره مجالست مباح دې چه کلمه د "او" معطوف او معطوف علیه د جمع کولو اباحت فائده ورکوی او کلمه د واو د دواړو جمع کول واجب کوی.

بهرحال کلمه د "او" او "واو" کښې چه کله د دومره فرق دې نو کلمه د "او" عین واو څنګه کیدیشی یعنی کلمه د "او" عین واو نه دې.

شارحؒ فرمائی چه د "او" او "واو" په مینځ کښې مذکوره فرق عام طور باندې مشهور نه دې بلکه لږ شان خاص خلق ددې نه واقف دی او د اهل عربیت او اُصولینو په طریقه باندې د اباحت او تخییر په مینځ کښې فرق کافی مشهور دې یعنی په اباحت کښې د دواړو جمع کولې شی او په تخییر کښې نشې جمع کولې.

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا اٰخَرَ لِاَوْ فَقَالَ وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنٰى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ اِذَا فَسَدَ الْعَطْفُ لِاِخْتِلَافِ الْكَلَامِ وَيَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ يَعْنِي الْاَصْلُ فِيْ اَوْ اَنْ تَكُوْنَ لِلْعَطْفِ فَاِذَا لَمْ يَسْتَقِمِ الْعَطْفُ بِاَنْ يَخْتَلِفَ الْكَلَامَانِ اِسْمًا وَفِعْلًا اَوْ مَاضِيًا وَمُضَارِعًا اَوْ مُثْبَتًا

وَمُنفِيًّا أَوْ شَيْئًا آخَرَ يُشَوِّشُ الْعَطْفَ وَيَمْنَعُهُ وَيَكُونُ أَوَّلُ الْكَلَامِ مُمْتَدًّا بِحَيْثُ تُضْرَبُ لَهُ غَايَةٌ فِيمَا بَعْدَهَا فَحِ تُسْتَعَارُ كَلِمَةُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى أَوْ إِلَّا أَنْ فَعَدَمُ اسْتِقَامَةِ الْعَطْفِ بِاخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ يَكْفِي لِخُرُوجِ أَوْ عَنْ مَعْنَاهَا وَلَكِنْ كَوْنُ السَّابِقِ مُمْتَدًّا بِحَيْثُ يَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ فِيمَا بَعْدَهَا شَرْطٌ لِكَوْنِهَا بِمَعْنَى حَتَّى أَوْ إِلَّا أَنْ لِأَنَّ حَتَّى لِلْغَايَةِ يَنْتَهِي بِهَا الْمُغَيَّا كَمَا أَنَّ أَحَدَ الشَّيْئَيْنِ فِي أَوْ يَنْتَهِي بِوُجُودِ الْآخَرِ وَإِلَّا أَنْ اسْتِثْنَاءٌ فِي الْوَاقِعِ حُكْمُهُ مُخَالِفَةُ مَا سَبَقَ فِي الْأَحْكَامِ كَمَا أَنَّ حُكْمَ الْمَعْطُوفِ بِأَوْ يُخَالِفُ حُكْمَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ بِوُجُودِ أَحَدِهِمَا فَقَطْ فَيَتَحَقَّقُ بَيْنَ أَوْ وَبَيْنَ كُلٍّ مِنْ حَتَّى وَإِلَّا أَنْ مُنَاسَبَةٌ يَجُوزُ اسْتِعَارَتُهَا لَهُمَا لَكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ حَتَّى وَإِلَّا أَنْ إِنَّ حَتَّى تَجِيءُ بِمَعْنَى الْعَطْفِ أَيْضًا دُونَ إِلَّا أَنْ وَأَنَّ كَوْنَ الثَّانِي جُزْءًا مِنَ الْأَوَّلِ عِنْدَهُ شَرْطٌ فِي حَتَّى دُونَ إِلَّا أَنْ وَسَيَجِيئُ تَحْقِيقُهُ فِي بَحْثِ حَتَّى ۱ھ.

ترجمه: بیا مصنف "او" کلمې یو بله مجازي معنیٰ کړې ده چنانچه وې فرمائیل. او کلمه د "او" د "حتّیٰ" یا د "الا ان" په معنیٰ کښې ستعاریږي په هغې وخت چه کله د اختلاف کلام دوجې نه عطف فاسد شي او کلام د غایې بیانولو احتمال لري یعني د "او" کلمې اصل دا دې چه دا دې د عطف دپاره وي نو چه کله عطف صحیح نه وو. په دا سې طریقه چه دوه کلامه د اسم او د فعل اعتبار سره مختلف وي یا د ماضي او مضارع په اعتبار سره یا د مثبت او منفي په اعتبار سره یا بل څیز چه عطف فاسد وي او منع کوي او اول کلام په دا سې طریقې سره ممتد وي چه دې دپاره د "او" کلمې مابعد غایه جوړیدې شي نو په دغې وخت کښې به د "او" کلمه د "حتّیٰ" یا "الا ان" په معنیٰ کښې مستعار وي. او د کلامینو د اختلاف د وجې نه د عطف نه صحیح کیدل د دې خبرې د پاره کافي وو چه "او" د خپلې حقیقي معنیٰ نه خارج دې. لیکن د کلام د اولې حصې په دا سې طریقې سره ممتد کیدل چه د "او" نه مابعد د غایې جوړیدو احتمال لري د "او" کلمې دپاره د "حتّیٰ" یا د "الا ان" په معنیٰ کیدو کښې شرط دې ځکه چه کلمه د حتّیٰ د غایې دپاره ده په دې سره د مغیا انتها کیږي لکه څنګه چه د "او" په کلمه کښې په دوو څیزونو کښې یو څیز د بل څیز په وجود منتهي کیږي.

او" الّاأن" په حقیقت کښې استثنا، وه د دے حکم په احکامو کښې د ماقبل مخالف وی. لکه څنګه چه د "او" سره د معطوف حکم د معطوف علیه د حکم نه مخالف وی. صرف په دے دواړو کښې چه یو موجود وی. نو د" او" کلمے په مینځ کښې او د حتیٰ او د" الّاأن" کښې د هر یو په مینځ کښې مناسبت به متحقق شی او د دے دواړو د پاره به د" او" کلمے مستعار کیدل جائز شی لیکن د "حتیٰ" او د" الّاأن" په مینځ کښې فرق دا دے چه "حتیٰ" د عطف په معنیٰ کښې هم راځی او" الّاأن" نه راځی او ثانی د اول جز کیدل د عبدالقاهر په نیز په حتیٰ کښې شرط دے نه په" الّاأن" کښې. د دے تحقیق به عنقریب د حتیٰ په بحث کښې راشی.

تشریح:- شارحؒ فرمائی چه مصنفؒ د" او" کلمے یو بله مجازی معنیٰ ذکر کوی چنانچه وے فرمائیل که چرته د اول کلام او د آخر کلام په مینځ کښې د اختلاف د وجے نه عطف صحیح نه وی او آخر کلام د اول کلام د پاره د غایے جوړیدو صلاحیت لری نو په دے صورت کښې کلمه د" او" به مجازاً د "حتیٰ" یا د" الّاأن" په معنیٰ کښې مستعملیږی.

شارحؒ او فرمائیل چه اصل او حقیقت خو دا دے چه کلمه "او" د عطف د پاره وی لیکن که چرته عطف صحیح نه وی په دے شان چه دواړه کلامه مختلف وی. مثلاً یو اسم وی او بل فعل وی یا یو ماضی وی او بل مضارع وی) یا یو مثبت وی او بل منفی وی. یا بل څیز وی کوم چه د عطف د پاره مانع وی او د" او" کلمه ناصل د دمره غوندے وی چه د" او" کلمه مابعد د بعضے د پاره غایه جوړیدے شی نو په دے صورت کښې به کلمه او مجازاً د "حتیٰ" یا " الّاأن" په معنیٰ کښې استعمالیږی.

شارحؒ فرمائی چه د دُو کلامونو د اختلاف معنیٰ د" او" کلمه نه ماقبل او مابعد د مختلف کیدو په وجه باندے د عطف نه صحیح کیدل د دے خبرے د پاره کافی دی چه د" او" کلمه د خپل اصل معنیٰ یعنی عطف نه خارج وے د "حتیٰ" یا" الّاأن" په معنیٰ کښې د استعمالیدو د پاره شرط دا دے چه ماقبل د" او" نه دومره ممتد دی چه مابعد د ورله غایه جوړیدے شی. ځکه چه د" او" کلمه د حقیقی معنیٰ (عطف) او مجازی معنیٰ په مابین کښې د مناسبت کیدل ضروری دی، پس شارحؒ مناسبت بیانوی او فرمائی چه د" او" د حقیقی معنیٰ یعنی عطف او د مجازی معنیٰ یعنی "حتیٰ" په مینځ کښې مناسبت دا دے چه د "حتیٰ" کلمه د غایت د پاره راځی یعنی د حتیٰ مابعد ماقبل د پاره غایه وی او د حتیٰ نه ماقبل معین وی. او د مغیا انتها په غایه سره کیږی، پس د غه شان د" کلمه چه کله د عطف د پاره وی نو معطوف او معطوف علیه د واړو کښې یو د بل په وجود سره منتهی کیږی او کله چه خبره دغسے ده نو د" او" کلمه د حقیقی معنیٰ یعنی عطف او مجازی معنیٰ یعنی د حتیٰ په مینځ کښې مناسبت متحقق شو. او کله چه مناسبت متحقق شو نو د" او" کلمے له د حتیٰ په معنیٰ کښې مستعار اغستل

هم صحیح شول اود کلمو د حقیقی معنی او" الا اَن" په مابین کښ مناسبت داد ے چه "الا اَن" په حقیقت کښ استثناء ده . د "الا اَن" مابعد په احکامو کښ د "الا اَن" د ماقبل نه مخالف دی . یعنی په دوی کښ یو موجود دی او بل موجود نه دی او کلمه چه واسپے ده نود "الا اَن" "او" په مابین کښ مناسبت متحقق شو او کله چه مناسبت متحقق شو نود "الا اَن" په معنی کښ "او" لره مستعار کول هم صحیح شول . هاں د "الا اَن" او د "حتی" په منځ کښ په دوو طریقو سره فرق د ے یو خو دا چه کلمه د "حتی" د غایت نه دواړه د عطف د پاره هم راځی . لیکن "الا اَن" د عطف په معنی کښ نه راځی . دوئم دا چه د شیخ عبد القاهر په نیز باند ے په "حتی" کښ دا شرط د ے چه دوئم یعنی معطوف به د اول یعنی معطوف علیه نه خبر وی لکه "اکلت السمکة حتی رأسها" دلته کښ رأسها د السمکة نه جزء د ے یا جزء خو نه وی لیکن د انتهائی درجے اختلاط د وجے نه په شان د جزء وی . لکه ضربنی السادات حتی عبید هم . د ... ما لکانو وهلو ترد ے چه د هغوی غلامانو هم وهلم په د ے مثال کښ د "حتی" نه مابعد خو حقیقتاً د مساواتو نه د ے لکه د اختلاط د وج ے په شان د جزء د ے لیکن په "الا اَن" کښ دا شرط نه د ے .

شارح فرمائی چه د ده پوره تفصیل به د "حتی" په بحث کښ راشی .

كَقَوْلِهِ تَعَالَى لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّ قَوْلَهُ أَوْ يَتُوبَ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى قَوْلِهِ لَيْسَ لَكَ لِعَدَمِ اتِّسَاقِ النَّظْمِ وَلَا عَلَى قَوْلِهِ الْأَمْرِ أَوْ شَيْءٌ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلٰكِنَّهُ يَصْلُحُ قَوْلُهُ لَيْسَ لَكَ أَنْ يَمْتَدَّ إِلَى غَايَةِ التَّوْبَةِ أَوِ التَّعْذِيبِ فَيَكُونُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى أَوْ إِلَّا أَنْ فَيَكُونُ الْمَعْنَى لَيْسَ لَكَ مِنْ أَمْرِ الْكُفَّارِ شَيْءٌ فِي دُعَاءِ الشَّرِّ أَوْ طَلَبِ الشَّفَاعَةِ حَتَّى يَتُوبَ اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِمْ فَإِنَّهُ ح يَكُونُ لَكَ طَلَبُ الشَّفَاعَةِ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَيَكُونُ لَكَ الدُّعَاءُ بِالشَّرِّ وَرُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ اسْتَأْذَنَ اللهَ أَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ فَنَزَلَتْ وَقِيلَ أَنَّهُ لَمَّا شُجَّ وَجْهُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمَ أُحُدٍ سَأَلَ أَصْحَابُهُ أَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا بَعَثَنِيَ اللهُ لَعَّانًا وَلٰكِنْ بَعَثَنِي دَاعِيًا اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ فَنَزَلَتْ وَنَهَى اللهُ عَنِ الدُّعَاءِ عَلَيْهِمْ أَوْ سُؤَالِ الْهِدَايَةِ لَهُمْ وَهٰذَا مَا جَرَى عَلَيْهِمُ الْأُصُولِيُّونَ وَقَدْ ذَكَرَ صَاحِبُ الْكَشَّافِ أَنَّ قَوْلَهُ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ مَعْطُوفٌ عَلَى قَوْلِهِ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ وَقَوْلُهُ

لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْئٌ جُمْلَةٌ مُعْتَرِضَةٌ بَیْنَهُمَا وَالْمَعْنٰی اِنَّ اللّٰهَ مَالِكُ اَمْرِهِمْ فَاِمَّا اَنْ یُّهْلِکَهُمْ اَوْ یَهْزِمَهُمْ اَوْ یَتُوْبَ عَلَیْهِمْ اِنْ اَسْلَمُوْا اَوْ یُعَذِّبَهُمْ اِنْ اَصَرُّوْا عَلَی الْکُفْرِ لَیْسَ لَکَ مِنْ اَمْرِهِمْ شَیْئٌ اِنَّمَا اَنْتَ عَبْدٌ مَبْعُوْثٌ لِاِنْذَارِهِمْ فَنَتَطَرُ اُصُوْلِیِّیْنَ اِنَّمَا هُوَ فِیْ مُجَرَّدِ قَوْلِهٖ لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْئٌ حَتّٰی مَنَعُوا الْعَطْفَ عَلَیْهِ وَلَمْ یَلْتَفِتُوْا اِلٰی مَا سَبَقَ فَکِلَا الْاَمْرَیْنِ صَحِیْحٌ کَمَا تَرٰی ۔

**تَرْجَمَه**:۔ لکه څه رنګه چه د الله پاک ارشاد دے چه تالره هیڅ اختیار نشته دے یا خو الله د دوئ توبه قبوله کړی یا دوئ لره په عذاب کښ واچوی وجه داده چه د الله پاک قول اویتوب د باری تعالیٰ په قول لیس لک باندے د عطف کیدلو صلاحیت نه لری ځکه د کلام ربط نشته دے او د الله په قول الامر یا شیئ باندے هم نشی عطف کیدے او داظاهره ده لیکن د باری تعالیٰ قول لیس لک د توبه د غایه یا تعذیب پورے د ممتد کیدلو صلاحیت لری. لهٰذا کلمه د "او" به د حتّیٰ یا د " الّا اَن " په معنیٰ سره وی او معنی به داوی اے نبیؐ تالره د کافرانو په حق کښ به د دعا یا د شفاعت کولو څه اختیار نه وی تر دے چه الله پاک هغوی طرفته متوجه شی پس د غه وخت کښ به تاته د سفارش کولو حق حاصل وی یا الله پاک دوئ سره د عذاب ورکولو اراده اوکړه نو تاته به د بد دعا کولو حق حاصل وی . او روایت شوے دے چه رسول الله د کافرانو په حق کښ د بد دعا کولو اجازت طلب کړے وو. د دے وجے نه دا آیت نازل شولو. او وئیلے شوی دی چه په جنګ د اُحد کښ چه کله د رسول الله مخ مُبارک زخمی شولو نو صحابه کرامو د کافرانو په حق کښ د بد دعا کولو درخواست اوکړو. پس رسول اللهؐ اوفرمائیل چه زه الله پاک لعنت کونکے نبیؐ نه یم رالیږلے. بلکه دوی طرف ته دعوت کوونکے استولے یم۔ خدایه زما قوم ته هدایت اوکړے ځکه ما نه پیژنی پس مذکوره آیت نازل شولو او الله پاک د هغوی په حق کښ د بد دعا کولو یا د هدایت درخواست کولو نه منع اوفرمائیلو. د اخبرے د اصولیانو په طرز باندے وے. صاحب کشاف ذکر کړی دی. چه د باری قول اویتوب علیهم په قول د باری تعالیٰ لیقطع طرفا من الذین کفروا اویکبتهم " باندے عطف دے او د هغه قول" لیس لک من الامر شیئ " د دواړو په مینځ کښ د جُملے معترضه په طور باندے واقع ده. او معنی داده چه الله پاک د کافرانو د تمامو اُمورو مالک دے پس یا خو به دوی لره هلاک کړی یا به دوی لره شکست ورکړی. یا به دوی باندے توجه اوکړی. که دوی اسلام قبول کړی.

یا به دوی لره عذاب ورکړی که دوی په کفر باندے قایم وی او تالره په دے معامله کښې څهٔ اختیار نشته دے.
ته خو یو بنده یې چه د دوی دیرے دپاره لیږلے شوے یې پس د اصولیینو نظر طرف د باری تعالیٰ په قول "لیس لک من الامر شیئ" باندے دے تر دے چه هغوی په دے باندے عطف کولو لره منع کړے ده او اول کلام طرف ته یے څه توجه نه ده کړے. پس دواړه خبرے صحیح دی څه رنګه چه ته ګوری.

**تشریح:** وړاندے وئیلے شوی دی چه کلمه د "او" مجازاً د "حتیٰ یا الا ان" په معنیٰ کښې استعمالیږی دے په مثال کښې چه د باری تعالیٰ کوم قول ذکر شوے دے ذهنے پوره آیت دا سے دے

وما جعله الله الا بشریٰ لکم ولتطمئن قلوبکم به وما النصر الا من عند الله العزیز الحکیم
لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتهم فینقلبوا خائبین لیس لک من الامر شیئ او یتوب
علیهم او یعذبهم فانهم ظالمون ۔

**ترجمه:** او دا خو الله تعالیٰ ستاسو په خوشحال کړو دپاره د دے چه سکون وی ستاسو زړونو تر دی نه او امداد صرف د الله پاک د طرف نه دے کوم چه غالب دے او حکمت والا دے. د دی دپاره چه هلاک کړی بعضے کافرانو لره یا دوی لره ذلیله کړی نو بیا ورګرځو محرومه. تالره اختیار نشته دے یا خو الله پاک دوی لره توبه ورکړی یا دوی لره عذاب ورکړی ځکه دوی په ناحقه باندے دی.

شارح والیٰ چه په دے آیت کښې او یتوب په لیس لک باندے نشی عطف کیدے) ځکه د معطوف او د معطوف علیه په مابین کښې ربط او مناسبت ضروری دے. او حال دا دے چه دلته کښې د دواړو په مینځ کښې څه ربط نشته دے بلکه د دواړو په مینځ کښې اختلاف دے په دے طور باندے چه معطوف علیه یعنی "لیس لک" ماضی ده. او معطوف یعنی یتوب مضارع ده یا معطوف علیه یعنی "لیس لک" منفی دے او معطوف یعنی یتوب مثبت دے، بهرحال په دواړو کلامونو کښې د اختلاف له وجے نه عطف صحیح نه دے. ځکه په دے صورت کښې به معطوف علیه یعنی الامر یا شیئ اسم وی او معطوف یعنی یتوب به فعل وی او د اسم او فعل د اختلاف د وجے نه هم عطف درست نه دے لهذا یتوب علیهم به نه په الامر باندی عطف وی او نه به په شیئ باندے عطف وی. بهرحال هر کله چه په یتوب علیهم عطف په وړاندے ذکر شوی درے واړو څیزونو باندے هم باندے صحیح نه دے نو دلته کښې به د "او" کلمه په خپله حقیقی معنیٰ باندے نه وی یعنی عطف د پاره به نه وی ځکه چونکه د "او" کلمه ماقبل یعنی لیس لک (عدم اختیار) او توبه غایت یا تعذیب به پوره ممتد کیدیشی. او "او" کلمه مابعد یعنی توبه یا تعذیب د دپاره غایه جوړیدے شی۔

د دے وجے نه به دلته کښ مجازاً "او" کلمه "حتیٰ یا د الا ان" په معنیٰ باندے محمول وی او د آیت مطلب به داوی. اے نبی! تا لره د کافرانو په حق کښ د بد دعاء یا سفارش کولو څه حق حاصل نه دے ترد دے چه الله پاک دوئی لره د توبے توفیق ورکړی. یعنی که الله پاک دوی لره د توبے توفیق ورکړو نو تا لره به د سفارش حق حاصل وی. یا تر دے چه الله پاک دوی لره د عذاب ورکولو اراده اوکړی. که چرته الله پاک د عذاب ورکولو اراده اوکړله نو تا لره به د دی نه د بد دعاء کولو حق حاصل وی.

روایت دے چه رسول الله ﷺ د الله پاک نه د اسوال اوکړو. چه ما لره د کافرانو په حق کښ د بد دعاء کولو اجازت راکړه نو په دے باندے د آیت نازل شولو. او بعضے حضراتو داوئیلی دی چه غزوه اُحد کښ کله د نبی علیه السلام مخ مبارک زخمی شولو. نو صحابه کرامو د ادرخواست اوکړو چه د کافرانو په حق کښ بد دعاء اوفرمایئ په دے باندے هغوی ته رسول الله ﷺ جواب ورکړو چه زه الله پاک لعنت لیږلو والا پیغمبر نه یم لیږلے. بلکه خیر طرفته دعوت کونکے استولے یم. او بیا ئے د کافرانو په حق کښ دا دعاء د فرمائیله چه خدایه زما دے قوم ته هدایت وکړے. ځکه دوئی زما د بعثت او د دے د مقصد نه ناواقفه دی. په دے موقعه باندے د دے آیت نزول شوے دے. او الله پاک د کافرانو په حق کښ د دعا یا بد دعا کولو نه منع اوفرمائیلو. د دے آیت په شان نزول کښ نور هم اقوال دی کوم چه د تفسیر په کتابونو کښ ذکر شوی دی.

شارح نور الانوار اوفرمائیل چه د دے آیت متعلق تو لے خبرے د اصولیانو په نیز باندے دی لیکن صاحب کشاف علامه جار الله زمخشری د دے آیت باره کښ فرمائیلی دی چه قول د باری تعالیٰ او یتوب علیهم په قول د باری تعالیٰ لیقطع طرفاً من الذین کفروا او یکبتهم باندے عطف دے او د الله پاک قول "لیس لک من الامر شیئ" د معطوف او معطوف علیه په مینځ کښ جمله معترضه ده او مطلب دا چه الله پاک د کافرانو د تمام خبرو مالک دے لهٰذا هغه چه یا خو دوی لره هلاک کړی یا به دوی لره شکست ورکړی یا به په دوی باندے توجه اوکړی که دوی اسلام قبول کړی. یا به دوی لره عذاب ورکړی په کفر باندے که ولاړ وی. او نور ته خو زه نبی تا لره د دوی په باره کښ څه اختیار نشته دے. ستا حیثیت خو د یو بنده دے. چه صرف د دوی د یرولو د پاره لیږلے شوے یے.

شارح فرمائی چه د اصولیینو نظر صرف په قول د لیس لک من الامر شیئ باندے دے د دے وجے نه هغوی د قول او یتوب علیهم په قول د لیس لک من الامر شیئ باندے د عطف کولو

نه منع کړ یدے "او" اول کلام یعنی لیقطع طرفاً من الذین کفروا (الآیة) طرفته مُ دَ وطعًا ته ئ توجّه نه ده کړې.
حالانکه دا په خبرے صحیح دی یعنی اصل اُصول چه کوم خبرے بیان کړی دی هغه هم صحیح دی. او
صاحب کشاف چه څه بیان کړی دی هغه هم صحیح دی لکه چه ستا سو د نظر وړاندے دی لیکن
په دے باندے اعتراض کوی وجه دا ده چه د لیقطع طرفاً من الذین نه وا خلے تر خا ئبین پورے د بدر د واقع
بیان دے لکه څرنګه چه د مفسرینو رائے ده حُکه په دے کښ د کافرانو د یو جماعت د قتل او د بل جماعت د
تذلیل کولو بیان دے او دا دوا په خبرے د بدر غزوه سره متعلق دی. او لیس لک من الامر شیئ
غزوهٔ اُحد سره تعلق لری. او دا دوا په واقعات مختلف دی او کله چه دا دواړه واقعات مختلف دی نو د یو په بل باندے
عطف څه رنګه صحیح شی. حُکه عطف د پاره من وجه اتحاد ضروری دے.
بهرحال د صاحب کشاف به او یتوب علیهم په لیقطع طرفاً باندے عطف کول څرنګه صحیح شی.

وَحَتّٰى لِلْغَايَةِ كَاِلٰى يَعْنِىْ اَنَّ حَتّٰى وَاِنْ عُدَّتْ هٰهُنَا فِىْ حُرُوْفِ الْعَطْفِ لٰكِنَّ الْاَصْلَ فِيْهَا مَعْنَى الْغَايَةِ كَاِلٰى بِاَنْ يَكُوْنَ مَا بَعْدَهَا جُزْءٌ لِمَا قَبْلَهَا كَمَا فِىْ اَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتّٰى رَأْسِهَا اَوْ غَيْرَ جُزْءٍ كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى هِىَ حَتّٰى مَطْلَعِ الْفَجْرِ وَاَمَّا عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْقَرِيْنَةِ فَالْاَكْثَرُ عَلٰى اَنَّ مَا بَعْدَهَا دَاخِلٌ فِيْمَا قَبْلَهَا وَسَيَاْتِىْ تَفْصِيْلُ الْاِلٰى فِىْ مَوْضِعِهَا وَتُسْتَعْمَلُ لِلْعَطْفِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ بِمُنَاسَبَةِ اَنَّ الْمَعْطُوْفَ يَعْقُبُ الْمَعْطُوْفَ عَلَيْهِ فِى الذِّكْرِ وَالْحُكْمِ كَمَا اَنَّ الْغَايَةَ تَعْقُبُ الْمُغَيَّا كَقَوْلِهِمْ اِسْتَنَّتِ الْفِصَالُ حَتَّى الْقَرْعٰى اَلْفِصَالُ جَمْعُ فَصِيْلٍ وَهُوَ وَلَدُ النَّاقَةِ وَالْاِسْتِنَانُ اَنْ يَرْفَعَ يَدَيْهِ وَيَطْرَحَهُمَا مَعًا فِىْ حَالَةِ الْعَدْوِ وَالْقَرْعٰى جَمْعُ قَرِيْعٍ وَهُوَ الْفَصِيْلُ الَّذِىْ لَهٗ بَثْرٌ اَبْيَضُ كَالدَّاءِ فَهُوَ مَعْطُوْفٌ عَلَى الْفِصَالِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ لِاَنَّهٗ كَانَ اَرْذَلَ مِنَ الْفِصَالِ لَا يَتَوَقَّعُ الْاِسْتِنَانُ مِنْهَا وَهٰذَا مَثَلٌ يُضْرَبُ لِمَنْ يَتَكَلَّمُ مَعَ مَنْ لَا يَنْبَغِىْ اَنْ يَتَكَلَّمَ بَيْنَ يَدَيْهِ لِعُلُوِّ قَدْرِهٖ وَهٰذَا كُلُّهٗ فِى الْاَسْمَاءِ ط-

**تَرجمَہ:** - او حتّٰی د الٰی په شان د غایه د پاره راځی. یعنی کلمه د حتّٰی اګرچه دلته کښ د عطف
د حرفونو نه شمار کړے شوے ده. لیکن په اصل کښ په دی کښ د الٰی په شان د غایه معنیٰ ده په دے
وجه چه مابعد د حتّٰی د ماقبل د حتّٰی نه جزو وی لکه اکلت السمکة حتّٰی رأسها کښ یا جز نه وی لکه په

قول د باری تعالیٰ هِیَ حَتّٰی مطلع الفجر کښ) اواطلاق او د قرینے نه موجود والی په وخت کښ د اکثر نحویانو لپاره دا ده چه د حتّٰی نه پس د حتّٰی نه وړاندے په حکم کښ داخل وی. او د اِلٰی کلمه تفصیل په زر په خپل مقام کښ راشی او کلمه د حتّٰی د غایه د معنی د تیا مسره د عطف د پاره هم استعمالیږی. ددے مناسبت د وجے نه چه په ذکر او په حکم کښ معطوف د معطوف علیه نه پس راځی لکه څرنګه چه غایه پس د مغیا نه راځی لکه د عربو دا قول چه د او بنانو طاقتور بچو تو پوښه وهل تر دے چه کمزور و بچو هم. الفصال د تفصیل جمع ده او دا د اوښ بچے دے. او استنان دا دے چه بچے د منګے په وخت کښ خپلے دواړه خپے پورته کړی او بیا ئے پوځائے او غورځوی. او القرعٰی د قروع جمع ده او دا هغه بچے دے چه څرمن ئے د بیمارئ د وجے نه سپینه شوی وی. پس دا غایت د معنی سره سره په الفصال باندے هم عطف دے ځکه چه قرعٰی د الفصال په نسبت د معنی کمه مرتبه کښ دے. د هغے نه (او په) وهلو تو قعو ننئی کیدے او دا یو مثل دے کوم چه د هغه سړی په وړاندے باندے وئیلے شی کوم چه دیو داسے سړی سره کلام کوی کوم چه د هغه د او چتے مرتبے په سبب د هٔ لره مناسب نه وی چه هغه سره کلام اوکړی او د اتو لے خبرے په اسماء کښ دی.

تشریح :- فاضل مصنفؒ اوفرمائیل چه څه رنګه کلمه د اِلٰی د غایه د پاره راځی د غه شان کلمه د حتّٰی هم د غایه د پاره راځی. یعنی د حتّٰی شمار اګرچه په حرفو د عطف کښ دے لیکن په دے کښ د غایت معنی حقیقی ده. لکه څنګه چه په اِلٰی کښ د غایت معنی حقیقی ده په دے طور باندے چه د حتّٰی نه مابعد د حتّٰی نه ماقبل جز وی. لکه په اکلت السمکة حتّٰی راسها کښ رأس د سمک نه جزو دے او د سمک اوکل غایه او انتها د سمک رأس دے. مطلب دا چه ما کب خوړے خوړ لے دے لیکن انتهاء دا چه سر ئے هم وخوړ لو. یا د حتّٰی نه مابعد د ما قبل د حتّٰی نه جز نه وی. لکه په "هِیَ حَتّٰی مطلع الفجر" کښ طلوع فجر د لیلة القدر نه جز نه دے. یعنی په لیلة القدر کښ پوره شپه امن وی او طلوع فجر چونکه د لیلة القدر جز نه دے. د دے وجے نه د طلوع فجر نه وړاندے دا امان ختمیږی.

شارح فرمائی چه کلمه د حتّٰی چه کله بغیر د څه قید او قرینے نه وی. نو د اکثرو نحویانو رایه دا ده چه د حتّٰی نه مابعد د ما قبل د حتّٰی په حکم کښ داخل وی او د اِلٰی کلمه تفصیل په زر په خپل مقام کښ داخل شی. او بعضے حضرات وئیلی دی چه د حتّٰی نه مابعد د ما قبل د حتّٰی په حکم کښ مطلقاً داخل نه وی او مبرد د رائے دا ده که د حتّٰی نه مابعد د ما قبل د حتّٰی نه جز وی نو بیا به د هغے په

حکم کښې داخل وی ورنه نه به وی غرض داچه د حتّٰی حقیقی معنیٰ د غایت ده او کله کله لفظ د حتّٰی د غایت سره سره د عطف د پاره استعمالیږی. مګر دا استعمال به مجازوی او د معنی حقیقی (غایت) او معنی مجازی (عطف) په مابین کښې مناسبت دا دے چه څنګه په ذکر او حکم کښې غایه د مغیانه پس راځی د غه شان معطوف د معطوف علیه نه پس راځی. لهٰذا او د دے مناسبت له وجے نه حتّٰی لره مجازا د عطف په معنیٰ کښې استعمالول صحیح دی. لکه "جَاءَنِی الْقَوْمُ حَتّٰی زَیْدٌ" پس زید یا خو د قوم افضل سړے دے او یا ارزل سړے دے بهرحال په دے کښې د غایه جوړیدلو صلاحیت موجود دے او مطلب دا چه قوم راغلو تر دے چه زید هم راغلو حالانکه د ده د قوم د افضل کیدلو یا ارزل کیدلو په اعتبار سره د راتللو توقع نه وه، پس دلته کښې "حتّٰی" د غایه سره د عطف د پاره هم مستعمل دے یعنی قوم هم راغلو او زید هُم راغلو لیکن په دے باندے یو اعتراض دے او هغه دا چه کله حتّٰی لره د غایت سره سره د عطف د پاره استعمال کیدی شی نو حقیقت او مجاز یعنی غایت او عطف لره جمع کول به لازم شی حالانکه دا جائز نه دی. د دے جواب دا دے چه کله حتّٰی لره مجازاً د عطف د پاره استعمال کړے شی نو د غایه معنیٰ دا راد ے نه بغیر پیدا کیږی. او حقیقت او مجاز لره په اراده کښې جمع کول جائز نه دی په خپله جمع کیدل جائز نه دی. د غایت سره د عطف د پاره لکه د حتّٰی د استعمال د پاره د عربو دا قول دے "اِسْتَنَّتِ الْفِصَالُ حَتَّی الْقَرْعٰی" د اوښ طاقتور بچو انتهائی توپ وهلو تر دے چه کمزورو بچو هُم. د استنان معنیٰ ده بے تماشا منډه وهل په دے طور چه د منډے په وخت کښې بچے د اوښ او لنے د دَه څپے پورته کړی بیا ئے یو ځائے را وغورزوی. او قرعیٰ د قریع جمع ده. د قرعیٰ معنیٰ ده هغه بچے چه د مرض د وجے ئے څرمن سپینه شوی وی، په دے مثال کښې القرعیٰ په الفصال باندے عطف دے او د دی په معنیٰ هُم موجود ده وه. ځکه چه د قرعیٰ (د اوښ کمزورے بچے) مرتبه د فصال (د اوښ طاقتور بچے) لږ کمه ده د هغوی نه د توپونو وهلو امید نشی کیدے. شارحؒ فرمائی چه د عربو دا معقوله یو متل غوندے دے کوم چه د داسے سړی باره کښې ویلے شی چه هغه داسے کس سره خبرے کوی چه د هغه د لوئے مرتبے په وجه باندے ده لره د هغے سره کلام کول مناسب نه وی زمونږ په باندې بچې ژبه کښې د دے مضمون لره د بیانولو د پاره دا متل ویلے کیږی:- چهاج تو بولے ہی مگر چھلنی بھی بولے جس میں سنتر چھینک!

شارحؒ فرمائی چه تیر شوے تهول تفصیل هغه وخت دے چه کله کلمه د حتّٰی په اسماء باندے داخله وی.

وَمَوَاضِعُهَا فِي الْاَفْعَالِ اَيْ بَيَانُ مَوَاضِعِ اِسْتِعْمَالِ كَلِمَةِ حَتّٰى فِي الْاَفْعَالِ اَنْ تُجْعَلَ غَايَةً بِمَعْنَى اِلٰى اَوْ غَايَةً هِيَ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ فَالْاَوَّلُ كَقَوْلِهٖ سِرْتُ حَتّٰى اَدْخُلَهَا فَاِنَّ حَتّٰى مَعَ مَا بَعْدَهَا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ سِرْتُ فَيَكُوْنُ مِنْ اَجْزَاءِ اَوَّلِ الْكَلَامِ كَمَا لَوْ دَخَلَ اِلٰى كَانَ كَذٰلِكَ وَالثَّانِيْ كَقَوْلِهٖ خَرَجَتِ النِّسَاءُ حَتّٰى خَرَجَتْ هِنْدٌ فَاِنَّ هٰذِهٖ جُمْلَةٌ.... مُبْتَدَأَةٌ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِمَا قَبْلَهَا وَلَيْسَ لَهَا مَحَلٌّ مِّنَ الْاِعْرَابِ كَمَا كَانَ لِلْاَوَّلِ،

**ترجمہ**:- او د "حتّٰی" داخلیدو په مقامونو کښې یعنې په افعالو کښې د "حتّٰی" کلمې د استعمالیدو د مقامونو بیان دا دے چه حتّٰی د اِلٰی په معنٰی کښې غایت جوړ شی۔ یا دا سے غایت جوړ شی چه دا ابتدائیه جمله وی۔ نو اوّل لکه "سرتُ حتّٰی ادخلها" دا ځکه چه "حتّٰی" د خپل مابعد (سرتُ) سره متعلق دے۔ نو دا به د کلام د اوّل جزؤنو نه وی۔ لکه که چرے "اِلٰی" داخل شوے وے نو هم دا سے به وُو۔ او دوئیم مقام لکه د اقول "خرجت النّساء حتّٰی خرجت هندٌ" دا ځکه چه دا دا سې ابتدائی جمله ده چه د خپل ماقبل سره متعلق نه ده او د دے دپاره د اعراب څه محل هم نشته ځنګه چه د مخکښې مقام دپاره وو۔

**تشریح**:- مصنّف اروښیل چه که کلمه د "حتّٰی" که چرے په افعالو داخل شوه نو د دوی دوه مقامونه دی اول مقام خو دا دے چه "حتّٰی" د "اِلٰی" په معنٰی کښې غایت جوړ شی او دوئیم مقام دا دے چه "حتّٰی" دا سے غایت جوړ کړے شی چه دا ابتدا جمله وی یعنې په اوّل صورت کښې "حتّٰی" د خپل مابعد سره به یو ځائے د خپل ماقبل سره متعلق شی او د دے مابعد به د دی د ماقبل کلام جزء وی۔ او په دوئیم صورت کښې به خبره دا سے نه وی۔

د اول مقام مثال لکه چه څوک او وائی چه "سرتُ حتّٰی ادخلها" په دے عبارت کښې به "حتّٰی ادخلها" د "سرت" سره متعلق وی او "حتّٰی ادخلها" به د اوّل کلام یعنې د "سرت" د اجزاؤ نه وی په دے شان چه "سرت" د فعل او فاعل نه مرکب دے۔ او "ادخلَ" به د مقدر "اَنْ" په وجه د "دخول" مصدر په تاویل

کښ کیدو سره د "سرت" مفعول به شی او تعذیری عبارت به داوی "سرت حتیٰ دخولها" لکه څنګه چه په دے مثال کښ د "حتیٰ" په ځای باندے "الیٰ" داخل دے او "سرت الیٰ دخولها" وئیلے شوے وے. یعنی هم دغه شان به وے یعنی "الیٰ" به دخیل مابعد سره په ملاویدو دخیل ما قبل متعلق وے. او د اول کلام د اجزاؤ نه به وے. د دویم مقام مثال لکه څرک اوراتی "خرجت النساء حتیٰ خرجت هند" په دے مثال کښ "حتیٰ خرجت هند" "ابتدائی جمله ده. د ماقبل سره د دے هیڅ تعلق نشته او د دے دپاره هیڅ د اعراب محل هم نشته، په دے شان چه دا دخیل ماقبل دپاره فاعل دی یا مفعول وی یا د دے نه علاوه څه بل معمول وی. لکه څنګه چه د اول مثال "حتیٰ ادخلها" دپاره د اعراب محل وو. په دے شان چه هغه د مفعول به کیدو په وجه د نصب په محل کښ وو.

وَعَلَامَةُ الْغَايَةِ اَنْ يَّحْتَمِلَ الصَّدْرُ الْاِمْتِدَادَ وَاَنْ يَّصْلُحَ الْاٰخِرُ دَلَالَةً عَلَى الْاِنْتِهَاءِ كَالسَّيْرِ يَحْتَمِلُ الْاِمْتِدَادَ اَىِ الْحَامِدَةَ مَدِيْدَةً وَالدُّخُوْلُ يَصْلُحُ لِلْاِنْتِهَاءِ اِلَيْهِ وَهٰكَذَا خُرُوْجُ النِّسَاءِ جُمْلَةً يَصْلُحُ اَنْ يَّمْتَدَّ اِلَى خُرُوْجِ هِنْدٍ لِاَنَّهَا تَكُوْنُ اَعْلٰى مِنْهُنَّ اَوْ خَادِمَةً لَهُنَّ وَهُوَ يَصْلُحُ لِلْاِنْتِهَاءِ اِلَيْهِ فَاِنْ وُجِدَ الشَّرْطَانِ مَعًا تَكُوْنُ حَتّٰى لِلْغَايَةِ فِى الْفِعْلِ فَاِنْ لَّمْ تَسْتَقِمْ فَلِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنٰى لَامِ كَیْ اَیْ فَاِنْ عَدَمَ الشَّرْطَانِ جَمِيْعًا اَوْ اَحَدُهُمَا فَتَكُوْنُ ح بِمَعْنٰى لَامِ كَیْ لِاَجْلِ السَّبَبِيَّةِ فَيَكُوْنُ الْاَوَّلُ سَبَبًا وَالثَّانِىْ مُسَبَّبًا لِلْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْغَايَةِ وَالْمُجَازَاةِ لِاَنَّ الْفِعْلَ يَنْتَهِىْ بِوُجُوْدِ الْجَزَاءِ كَمَا يَنْتَهِى الْمُغَيَّا بِوُجُوْدِ الْغَايَةِ فَاِنْ تَعَذَّرَ هٰذَا جُعِلَتْ مُسْتَعَارَةً لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ وَبَطَلَ مَعْنَى الْغَايَةِ اَیْ اِنْ تَعَذَّرَ السَّبَبِيَّةُ اَيْضًا تَكُوْنُ ح لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ مَجَازًا وَلَا يُرَاعٰى ح مَعْنَى الْغَايَةِ اَصْلًا وَهٰذِهٖ اِسْتِعَارَةٌ اِخْتَرَعَهَا الْفُقَهَاءُ وَلَا نَظِيْرَ لَهَا فِىْ كَلَامِ الْعَرَبِ ٭

**ترجمه:** او د غایت علامت (نښه) داده چه صدر د کلام د ممتد کیدو احتمال ولری او آخر د کلام په انتهاء باندے د دلالت کولو صلاحیت اولری لکه سیل کول د سیر

دیوا اوږد ے مودے پورے د ممتد کیدو احتمال لری او "دخول" د سیل" د انتهاء تر دخول پورے صلاحیت لری. دغه شان خروج د نسا ر یوه داسے جُمله ده چه د هندے خروج پورے د ممتد کیدو احتمال لری حُکه چه هنده یاد ے نیمګړنه اعلیٰ ری یا دو ی خادمه وی او د هندے خروج د د ے خبرے صلاحیت لری چه دخروج د نساء د هندے خروج پورے منتهیٰ وی نوکله دواړه شرطونه پـه یو ځل موجود وی نو "حتیٰ" بـه پـه فعل کښ دغایـه دپاره وی. او بیا که چرے علامت صحیح نـه وی. نو "حتیٰ" بـه د "لام کیٔ" پـه معنیٰ کښ د مجاز اتو دپاره وی لوکه چرے دواړه شرطونه پـه یو ځل یاپـه دې کښ یو شرط نـه وی نو د ے وخت کښ بـه د "حتیٰ" کلمه د "لام کیٔ" پـه معنیٰ کښ د سببیت دپاره وی نو اول بـه سبب شی او ثانی بـه مسبب شی حُکه چه د غایت او د مجازات پـه مینځ کښ مناسبت موجود د ے حُکه چه فعل د جزاء د وجود نـه منتهیٰ وی لکه چه مغیا د غایت د وجود نـه منتهیٰ وی نو بیا که چرے د "حتیٰ" کلمے د مجاز اتو دپاره کیدل معتذر شی. نو "حتیٰ" بـه صرف د عطف دپاره مستعار کړے شی او د غایت معنیٰ بـه باطل شی. یعنی که چرے سببیت هم متعذر شی نو د ے وخت کښ بـه د "حتیٰ" کلمـه مجازاً صرف د عطف دپاره شی او پـه د ے وخت بـه د غایت د معنے بالکل څه خیال نه شی ساتلے. دا یوه داسے استعاره ده چه دا فقهاء وکرامو ایجاد کړے ده. او د عربو پـه کلام کښ د د ے څه مثال نشتـه د ے.

**تشریح** :- مصنفؒ او وئیل چه د غایت دوه علامے (نښانے) دی. یوه دا چه اول د کلام د ممتد کیدو احتمال لری. دویم دا چه آخر د کلام پـه انتهاء باند ے د دلالت کولو صلاحیت لری. یعنی اول کلام داسے فعل وی چه د غایـة پورے ممتد کیدے او او ږد کیدے شی او آخر د کلام داسے فعل وی چه د هغے د کولو نـه پس اول د کلام منتهی شی لکه پـه "سرت حتیٰ ادخلها" کښ "سیر" د اوږد ے مود ے پور ے د ممتد کید و احتمال لری. او بلد ے تـه دخول د د ے خبرے صلاحیت لری. چه "سیر" پـه "دخول بلده" باند ے ختم شی. دغـه شان پـه "خرجت النساء حتیٰ هند" کښ "خروج د نساء" الخروج د هند ے پور ے د ممتد کید و صلاحیت لری. حُکه چه هنده بـه پـه د ے ښځو یا اعلیٰ وی یا بـه ارزله وی. پـه اول صُورت کښ مطلب دا شو چه ښځے راد تے تر د ے پور ے چه پـه دی کښ هغه اعلیٰ هم راوتـه. او پـه دویم صورت کښ بـه مطلب دا شی چه ښځے راد تے تر د ے پور ے چه پـه دوی

کښې هغه ادنی له اوبے کاره هُم راوتله. په اول صُورت کښې به ترقي من الادنی الی الاعلیٰ شی او په دویم صُورت کښې به تنزّل مِنَ الاعلیٰ الی الادنیٰ شي. بهرحال په خروج د نسا، کښې د خروج هغه پُورے د ممتد کيدو صلاحيت موجُود دے. او خروج د هغے د دے خبرے صلاحيت لري چه خروج د نسا، دی. په خروج د هغے منتهی (ختم) شي. غرض دا چه کله دا دواړه شرطُونه په يوځائ موجُود وی. نو کلمه د "حتیٰ" به په فعل کښې د غايت دپاره وی. يعنی کلمه د "حتیٰ" به په فعل داخليږی. او د غايت په معنیٰ به دلالت کوی.

اوکه د غايت بيان شوے علامت صحيح نه وُو نو کلمه د "حتیٰ" به د "لام کیٔ" په معنیٰ د مجازات دپاره وی. مطلب ئے دا شو چه که د غايت دواړه يا يو شرط موجُود نه وی نو په دا سے صورت کښې به کلمه "د حتیٰ" د "لام کیٔ" په معنیٰ کښې د سببيت دپاره وی. يعنی د کلام اوله حصّه به سبب او دويمه به مسبّب وی ځکه چه د غايت او مجازات (سببيت) په معنیٰ کښې يو قسم مناسبت موندے شی او په دے شان چه هغه فعل کوم چه سبب دے د جزاء او مسبّب په موجُود کيدو سره منتهی کيږی او ختميږی ځکه چه مغيا د غايت په موجُود کيدو سره ختميږی او چه کله مناسبت موجود وی نو د غايت معنیٰ د نه صحيح کيدو په صُورت کښې کلمه د "حتیٰ" به مجازاً د مجازاتو او سببيت دپاره مستعار اخستے شی.

مُصنّفؒ اووئيل چه که چرے کلمه د "حتیٰ" د مجازاتو دپاره کيدل متعذر شی يعنی چه که سببيت هُم متعذر شی نو په دا سے صورت کښې به د "حتیٰ" کلمه مجازاً صرف د عطف دپاره وی او د دے د حقيقی معنیٰ يعنی د غايت لحاظ به بالکل نه شی کيدے او په دا سے وخت کښې به د حقيقت او د مجاز په مينځ کښې مناسبت دا وی چه ځنګه غايت د مغيا نه روستو راځی نو د غه شان به معطوف د معطوف عليه نه روستو راځی نو په دا سے صُورت کښې به د "حتیٰ" کلمه د "فا" يا د "ثُمّ" په معنیٰ کښې وی.

شارحؒ وائی چه د "حتیٰ" کلمه د عطف دپاره مستعار کيدل دا سے استعاره ده کوم چه فقهاؤ کرام و ايجاد کړے ده د عربو په کلام کښې د دے استعارے څه بل مثال نه دے موجود. په دے بانـدے بعضو خلقو اعتراض کړے دے چه هر کله د "حتیٰ" کلمه په لغت د عربو او په عرف کښې محض د عطف دپاره نه ده استعمال شوے نو د فقهاؤ دپاره د "حتیٰ" کلمه

دعطف دپاره مستعار اختل او بيا په دے استعاره باندے شرعي احکام متفرع کول څنګه جواز نه لري
دد ے جواب دا دے چه د "حتیٰ" کلمه محض دعطف دپاره مستعار اختل دامام محمدؒ
نه نقل دی۔ او د عربو دلغت په سلسله کښ د امام محمدؒ قول سند وی۔ لهٰذا په استعاره کښ به
هُم د امام محمدؒ قول سند وی او په دے استعاره باندی د شرعي احکامو متفرع کول صحيح دی۔
دوئم جواب دا دے چه د الفاظونه د معنیٰ کانو په حاصلولو کښ فقهاء کرامو په نحويانو باندے
فضيلت حاصل دے لهٰذا دفقهاؤ په مقابله کښ به د نحويانو څه اعتبار نه وی۔

ثُمَّ ذَكَرَ اَمْثِلَةَ كُلٍّ مِنَ الثَّلٰثَةِ مِنَ الْفِقْهِ فَقَالَ وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلُ الزِّيَادَاتِ اَىْ عَلٰى هٰذِهِ الْقَوَاعِدِ الثَّلٰثَةِ الْاَمْثِلَةُ الْمَذْكُوْرَةُ فِى الزِّيَادَاتِ كَاِنْ لَّمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيْحَ فَعَبْدِىْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْغَايَةِ الَّتِىْ بِمَعْنَى اِلٰى فَاِنَّ ضَرْبَ الْمُخَاطَبِ اَمْرٌ يَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ مُمْتَدًّا اِلَى الصِّيَاحِ وَالصِّيَاحُ يَصْلُحُ اِنْتِهَاءً لَهٗ لِهَيَجَانِ الرَّحْمَةِ اَوْ لِحُدُوْثِ الْخَوْفِ مِنْ اَحَدٍ فَاِنْ تَرَكَ الضَّرْبَ قَبْلَ الصِّيَاحِ اَوْ لَمْ يَضْرِبْ اَصْلًا يَحْنَثُ ط

**ترجمه:۔** بيا مصنفؒ د دے درے واړو قاعدو دپاره دفقه يو يو مثال ذکر کړے دے
نو ورے فرمائيل چه درے په شان د زيادات مسئلے هم دی يعنی د دے درے واړو قاعدو
په شان هغه مثالونه هم دی چه په زيادات کښ ذکر شوی دی۔ لکه که چرے تا زه و نه
وهم تر دے پورے چه ته چغه او وهے نو زما غلام دِ آزاد دی۔ دا د هغه غايت مثال دے
کوم چه د "الیٰ" په معنیٰ کښ دے ځکه چه مخاطب وهل داسے امر دے چه د چغے پورے د
اوږديدو او ممتد کيدو صلاحيت لري۔ او چغه هم د دے خبرے صلاحيت لري چه دا د ضرب د
پاره منتهیٰ شي د رحمت د جوش وهلو د وجے نه يا د څه يرے نه که قسم کوونکی د چغے نه مخکښ
وهل بند کړی يا بالکل وَهل او نکړی نو هغه به حانث وی۔

**تشريح:۔** شارحؒ اووئيل چه د درے واړو قاعدو يعنی غايت په معنیٰ د "الیٰ" مجازات
او محض د عطف دپاره د "حتیٰ" راتلل، په دے کښ د هريو مثال مصنف د فقے نه پيش کړے
دے نو ځکه مصنف اوفرمائيل چه د دے درے واړو قاعدو مطابق هغه مسئلے هم دی چه زيادات

کښې ذکر دی. نو دغایت (حتّیٰ) په معنیٰ د "الیٰ" مثال دا دے چه یو کس څوک مخاطب کړي او دا وائي "إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيحَ فَعَبْدِي حُرٌّ" که ما ته او نه وهلې تر دے پورے چه ته چغې وهې نو زما غلام دې آزاد وي. یعنی ستا د چغې پورے به تا ضرور وهم. په دے مثال کښې حالف (قسم کوونکی) عدم ضرب حتی الصیاح سره د غلام د آزادیدو د پاره شرط کړے دے. لهٰذا که حالف د چغې نه مخکښې وهل بند کړل یا ئے دا کس بالکل او نه وهلو نو په دے دواړو صورتونو کښې د عدم ضرب حتی الصیاح شرط موجود دے نو د دے وجه په دواړو صورتونو کښې به غلام آزاد شي او په دے مثال کښې خود غایت دواړه علامتونه موجود دي ځکه چه د غایت د پاره به د "حتّیٰ" کلمه د "الیٰ" په معنیٰ کښې وي ځکه اول د کلام یعنی مخاطب وهل یو داسے کار دے چه د مخاطب د چغې پورے ممتد کیدے شي. یعنی داسے کیدے شي چه حالف د مخاطب د چغې وهلو پورے هغه او وهي او دا چغه د دے خبرے صلاحیت لري چه د دے وجه نه دې وهل منتهي او ختم شي یا خو د دے وجے نه چه په چغو سره د وهونکي زړه نرم شي او په چغه د وهلو سره هغه وهل بند کړي او یا د څه بل د وجے نه وهل بند کړي.

بهرحال هر کله چه د غایت دواړه علامتونه موجود وي نو دلته به "حتّیٰ" د "الیٰ" په معنیٰ کښې د غایت د پاره وي او په دے مثال کښې ضرب مغیا او صیاح به غایت وي.

وَإِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى تُغَدِّيَنِي فَعَبْدِي حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْمُجَازَاةِ لِأَنَّ الْإِتْيَانَ وَإِنْ صَلَحَ لِلْامْتِدَادِ بِحُدُوثِ الْأَمْثَالِ لٰكِنَّ التَّغْدِيَةَ لَا تَصْلُحُ انْتِهَاءً لَهُ لِأَنَّهَا إِحْسَانٌ وَهُوَ دَاعٍ لِزِيَادَةِ الْإِتْيَانِ لَا مُنْتَهٍ فَلَمْ يَصْلُحْ حَمْلُهُ عَلَى الْغَايَةِ فَتَكُونُ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ أَيْ إِنْ لَمْ آتِكَ لِكَيْ تُغَدِّيَنِي فَإِنْ أَتَاهُ وَلَمْ يُغَدِّهِ لَمْ يَحْنَثْ لِأَنَّهُ أَتَاهُ لِلتَّغْدِيَةِ وَفِعْلُ الْمُخَاطَبِ لَا اخْتِيَارَ فِيهِ لِلْمُتَكَلِّمِ :-

ترجمه: - که چرے زۀ تاته رانشم چه ته په ما باندے د سحر خوراک اوکړے نو زما غلام دې آزاد وي. دا د مجازات مثال دے ځکه چه راتلل اګرچه د مثالونو د حدوث د وجے نه د امتداد صلاحیت لري. لیکن تغدیه (خوراک ورکول) د دے خبرے صلاحیت نه لري چه دا دې

دَراتګ (اتیان) دپاره منتهي شي. ځکه چه تفدیه یو احسان دے چه دراتلو د زیاتوالي داعي او دي دپاره باعث دے نو دا به منتهي نه. لهٰذا "حتیٰ" به په غایت باندے محمول کول هم صحیح نه وي (بلکه هغه) به "لام" په معنیٰ کښ شي یعني که زهٔ تا ته دا نشم چه ته په ما د سحر خوراک او خورے. نو که چرے دا متکلم د مخاطب خواله راغے او مخاطب په متکلم باندے خوراک اونه خوړلو نو متکلم به حانث نوي ځکه چه متکلم د مخاطب خواته د تفدیه دپاره راغے او تفدیه د مخاطب فعل دے. متکلم ته په دے کښ څه اختیار نشته.

**تشریح:** مصنف وئیل چه که چا یو کس مخاطب کړو او دا ئے ورته اُووے چه "إِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى تُغَدِّيَنِيْ فَعَبْدِيْ حُرٌّ" که زهٔ تا ته راشم د دے دپاره چه ته په ما د سحر خوراک او خورے نو زما غلام دِ آزاد وي. دا د مجازات او د سببیت مثال دے یعني راتلل سبب دے او تفدیه (خوراک ورکول) د دے مسبب دے. ځکه چه راتلل (حرکت کول) د امتثالو د حدوث د وجه نه اګرچه د امتداد صلاحیت لري خو تفدیه (خوراک ورکول) د دے خبرے صلاحیت نه لري چه دا دي د راتللو دپاره منتهي شي. او د راتللو ختمونکے شي ځکه چه خوراک خوړول یو احسان دے. او احسان د راتګ (راتیان) د زیاتیدو داعي دے او د دے باعث دے. بهرحال هرکله چه احسان یعني تفدیه د اتیان د زیاتوالي باعث دے نو تفدیه به د اتیان (راتللو) دپاره منتهي نه وي. یعني تفدیه به د اتیان سره منع کیدونکے نه وي او هرکله چه تفدیه د اتیان دپاره منتهي نه ده نو د غایت په ذکر شوي دوه شرطونو کښ دویم شرط معدوم شو. او هرکله چه د غایت یو شرط معدوم شو نو د "حتیٰ" کلمه د غایت په معنیٰ باندے محمول کول صحیح نه شو بلکه د "حتیٰ" کلمه به مجازاً د "لام کيُ" په معنیٰ کښ د مجازات دپاره وي. او مطلب به دا شي چه که چرے زهٔ تا ته را نشم چه ته په ما د سحر خوراک اوکړے نو زما غلام دے آزاد وي. یعني د تفدیے دپاره به زما تا ته ضرور راتلل نو حالف د غلام د آزادیدو دپاره تفدیے ته نهٔ راتلل شرط جوړ کړو نو که چرے حالف د مخاطب خواته راغللو نو د شرط د موجودکیدو په وجه به حانث شي او دده غلام به آزاد شي. او که حالف د مخاطب خواله راغے لیکن مخاطب په ده باندے خوراک ونه خوړو. نو حالف به حانث نه وي. او دده غلام به هم آزاد نه وي ځکه چه حالف خو د مخاطب خواله د تفدیے دپاره راغلے دو. لیکن تفدیه (خوراک ورکول) د مخاطب فعل دے. په متکلم

په دے کښې خه اختیار نشته دے. نو دے د پاره داسے به و وېلے شی چه د غلام د آزادېدو د شرط یعنی عدم ایتان للتغدی موجود نه دے او چه کله شرط موجود نه دے نو حالف نه شی حانث کیدے او نه د هغه غلام آزادیدے شی.

وَاِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى اَتَغَدّٰى عِنْدَكَ فَعَبْدِیْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ لِعَدَمِ اِسْتِقَامَةِ الْمُجَازَاتِ فَاِنَّ التَّغْدِيَةَ فِیْ هٰذَا الْمِثَالِ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ كَالْاِتْيَانِ وَالْاِنْسَانُ لَا يُجَازِیْ نَفْسَهُ فِی الْعَادَةِ وَلِهٰذَا قِيْلَ اَسْلَمْتُ كَیْ اُدْخَلَ الْجَنَّةَ بِصِيْغَةِ الْمَجْهُوْلِ لَا بِصِيْغَةِ الْمَعْلُوْمِ فَتَعَيَّنَ اَنْ تُحْمَلَ اِسْتِعَارَةً لِلْعَطْفِ فَكَاَنَّهُ قِيْلَ اِنْ لَمْ آتِكَ فَلَمْ اَتَغَدَّ عِنْدَكَ فَعَبْدِیْ حُرٌّ فَاِنْ لَمْ يَاْتِ اَوْ اَتَاهُ وَتَغَدّٰى مُتَرَاخِيًا عَنِ الْاِتْيَانِ يَحْنَثُ لِاَنَّ الْاَقْرَبَ فِیْ هٰذِهِ الْاِسْتِعَارَةِ حَرْفُ الْفَاءِ فَاِذَا جُعِلَتْ بِمَعْنَى الْفَاءِ لَا يَسْتَقِيْمُ التَّرَاخِیْ وَقِيْلَ كَوْنُهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ اَنْسَبُ لِاَنَّ الْمُجَوِّزَ لِلْاِسْتِعَارَةِ الْاِتِّصَالُ وَهُوَ فِی الْوَاوِ اَكْثَرُ وَلٰكِنَّهُمْ تَكَلَّمُوْا فِیْ اَنَّهُ لَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ قَوْلُهُ اَتَغَدّٰى بِاِسْقَاطِ الْاَلِفِ لِيَكُوْنَ مَجْزُوْمًا مَعْطُوْفًا عَلٰى آتِكَ وَقِيْلَ لَا بَاْسَ بِهٖ لِاَنَّ مَا قُلْنَا بَيَانُ حَاصِلِ الْمَعْنٰى لَا بَيَانُ تَقْدِيْرِ الْاِعْرَابِ وَمَا يُتَوَهَّمُ اَنَّهُ مَعْطُوْفٌ عَلَى النَّفْیِ دُوْنَ الْمَنْفِیِّ فَسَاقِطٌ لَا عِبْرَةَ بِهٖ فَتَاَمَّلْ.

ترجمه:- او "اِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى اَتَغَدّٰى عِنْدَكَ فَعَبْدِیْ حُرٌّ" د عطف محضه مثال دے ځکه چه سببیت صحیح نه دے ځکه چه په دے مثال کښې تغدیه د متکلم فعل دے لکه څنګه چه ایتان او انسان عادتاً په خپله خپل ذات له جزا نه ورکوی د دے وجے نه "اَسْلَمْتُ کَیْ اُدْخَلَ الْجَنَّةَ" د مجهول په صیغے سره وېلے شوے د معروف د صیغے سره نه دے وېلے شوے نو د اخبره معلومه شوه چه د "حتّٰی" کلمه د عطف د پاره مستعار اخستے شوے. لکه چه او وېلے شو" اِنْ لَمْ آتِكَ فَلَمْ اَتَغَدَّ عِنْدَكَ فَعَبْدِیْ حُرٌّ" نو که متکلم د مخاطب خواته رانغلو یا د هٔ خواته راغے او خوراک ئے او نکړو- یا دهٔ خواته راغے او څه ساعت پس ئے خوراک اوکړو نو حانث به شی ځکه چه په استعاره کښې حرف "فاء" اقرب (نزدے) دے نو کله چه د "حتّٰی" کلمه د "فاء" په معنی شوه. نو تراخی به صحیح نه وی. او دا او وېلے شو چه د "حتّٰی" د "واو" په معنے کښې کیدل زیات مناسب دی. ځکه چه استعاره جائز کوونکی څیز

اتصال دے او د اتصال په کښې زیات دے.

لیکن علماء په دے کښې کلام کوی چه ضروری دا ده چه د دهٔ قول لیعنی د اتغدی الف زولے شی چه په آتک باندی معطوف شی او مجزوم شی او دا هُم او وئیلے شو چه په دے کښې خه مضائقه نشته ځکه چه مونږ خه رو وئیلے دی نو هغه د حاصل معنیٰ بیان دے د اعراب د تقدیر بیان نه دے او هرچه او هم کیږی چه اتغدّی په نفی باندے معطوف دے او په منفی د په غوندولی شوی باندے معطوف نه دے نو دی خه اعتبار نشته. بنه سوچ پرے اوکړه.

**تشریح**:- مصنفؒ اووئیل چه که څوک اووائی چه "اِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰی اَتَغَدّٰی عِنْدَكَ فَعَبْدِی حُرٌّ" که زهٔ تا ته رانغلم او ستا سره م تغدّی او نه کړه نو زما غلام دے آزاد دی. دا به د عطف محضه مثال وی. یعنی په دے مثال کښې به د "حتیٰ" کلمه صرف عطف د پاره وی. او د عطف محضه د پاره به ځکه وی چه دلته د مجازات (سببیت) معنی صحیح نه ده او د مجازات معنیٰ ځکه صحیح نه ده چه په دے مثال کښې تغدیه هُم د متکلم فعل دے او اتیان (راتلل) هُم د متکلم فعل دے او انسان عادتاً په خپله خپل ذات ته جزاء نشی ورکولے نو ځکه بعض حضراتو اووئیل چه "اَسْلَمْتُ کَیْ اُدْخِلَ الْجَنَّةَ" د مجهول د صیغے سره دے نه چه معروف د صیغے سره. ځکه چه د معروف په صورت کښې اسلام او دخول الی الجنة، دواړه د متکلم فعل دے او متکلم لره به په خپل اسلام باندے په خپله خپل ځان ته جزاء ورکول لازمیدے او معنیٰ به ئے دا وے. چه زهٔ اسلام راوړم نو جنت ته به داخل شمه حال دا دے چه دا صحیح نه ده او د مجهول په صورت کښې به ئے ترجمه دا وی چه ما اسلام راوړو دے د پاره چه جنت ته داخل کړے شم. یعنی په دیم صورت کښې به اسلام د متکلم فعل وی او په دے باندے جزاء ورکول یعنی جنت ته داخلول به د الله تعالیٰ فعل وی او دا بالکل صحیح ده. بهرحال په ذکر شوے مثال کښې اِتیان او تغدّی خو دواړه د متکلم فعلونه دی. او حتیٰ په مجازات باندے د محمول کولو په صورت کښې به د انسان په خپله خپل ذات ته جزاء ورکول لازمیدل حال دا دے، چه دا صحیح نه ده. د دے د پاره به دلته د "حتیٰ" کلمه صرف د عطف د پاره استعمالیدل متعین شی.

او که چه دا سے او وئیلے شو چه "اِنْ لَّمْ آتِكَ فَلَمْ اَتَغَدَّ عِنْدَكَ فَعَبْدِی حُرٌّ" یعنی که زه تا ته رانغلم او بیا م تا سره خوراک او نه کړو نو زما غلام دی آزاد دی. مطلب ئے

داسے چہ زہ بہ ضرور راځم او تعدّی بہ کووم نو د غلام د آزادید و شرط عدم اتیان او د دے نہ پس متصل عدم تعدّی دہ. یعنی د متکلّم نہ راتلل او د دی نہ پس فوراً خو راک نہ کول د آزادید و (حریت) شرط دے ځکہ کہ چرے متکلم د مخاطب خواتہ راغے او د دے نہ پس ئے متصل تعدّی هم اوکړہ نو د دۂ قسم بہ پورہ شی او غلام بہ آزاد نشی او کہ چرتہ متکلم رانغلو او یا راغلو لیکن تعدّی ئے اونہ کړہ یا متکلّم د مخاطب خواتہ راغے او بیا څہ وخت پس ئے تعدّی اوکړہ نو پہ دے تولو صورتونو کښ بہ متکلم حانث شی او غلام بہ آزاد شی.

شارح والی چہ کہ چرے متکلم د مخاطب خواتہ راغے او څہ وخت پس ئے تعدّی اوکړہ نو پہ دے صورت کښ متکلّم ځکہ حانث شی چہ پہ دے استعارہ کښ اقرب او نزدے صرف "فا" دہ او "حتیٰ" د "فا" پہ معنیٰ کښ استعمال اقرب ځکہ دی چہ "حتیٰ" د غایت د پارہ راځی او "فا" د تعقیب د پارہ راځی. او د تعقیب معنیٰ د غایت د معنیٰ سرہ ډیرہ نزدی دہ. پہ دے شان چہ څنګہ غایت و مغیّانہ پس سمد ستی راځی دغہ شان د "فا" مابعد هم د دے د ماقبل نہ فوراً متحقق کیږی. بهرحال "حتیٰ" د "فا" پہ معنیٰ کښ استعمال ډیرہ نزدے دہ. او هر کلہ چہ دلتہ "حتیٰ" د "فا" پہ معنیٰ کښ داخستے شوہ نو تراخی بہ صحیح نہ وی بلکہ د راتلو نہ پس بہ سمد ستی تعدّی کول ضروری وی. نو کہ د راتلو نہ پس پہ تعدّی کښ د سستو والے وشو نو د شرط د موجو دید د پہ وجہ بہ متکلّم حانث شی او غلام بہ آزاد شی.

بعض حضراتو دلیلی دی چہ د دے مقام کښ "حتیٰ" د "واو" پہ معنیٰ کښ استعمال زیات مناسب دی ځکہ چہ د استعارے جائز کوونکی څیز اتصال دے او اتصال پہ "واو" کښ زیات دے پہ دے صورت کښ بہ عدم اتیان او عدم تعدّی د آزادید و (حریت) د پارہ شرط شی نو کہ متکلم د مخاطب خواتہ رانغلو یا د مخاطب خواتہ راغے خو تعدّی ئے ونہ کړہ نو شرط موجود شو لهٰذا غلام بہ آزاد شی او کہ دا راغے او څہ وخت پس د د ستو ئے تعدّی اوکړہ نو پہ دے صورت کښ شرط رانغلو ځکہ چہ دا دواړہ فعلونہ (اتیان او تعدّی) د کوم نشتوالے چہ شرط جوړ شوے دۂ. دواړہ موجود دی لهٰذا پہ دے صورت کښ بہ متکلّم حانث شی او غلام بہ آزاد شی.

شارح والی چہ بعضے حضراتو دلیلی دی چہ د "التعدّی" الف پہ لیکلو او ویلو کښ غوزول ضروری دی. د دے د پارہ چہ "التعدّی" "منفی" یعنی پہ "آتک" باندے معطوف کیدلو سرہ مجزوم شی. او بعضو ویلی دی چہ پہ "آتک" باندی د معطوف کیدو سرہ هم د

الف سره ليکل او وئيل څه فرق نه لري ځکه چه مونږ د استعارے متعلق څه وئيلي لو هغه په اصل کښ د ده اصل معنیٰ بيان دے د اعراب د تقدير او د تعيّن بيان نه دے او وجه د دې دا ده چه فقهاؤ د اعراب د جهو طرف ته توجّه نه کوي د دوي نظر صرف د کلام مقصد طرف ته دے اگرچه د اعراب په اعتبار سره عبارت غلط هُم وي. مثلاً که يو کس يو سړي ته " زنيت "(بکسر التاء) او وائي نو په ده باندے به حد د قذف وا جبيږي. حال دا دے چه قاذف سړي ته خطاب کړے او د مؤنث صيغه استعمال شي کړي ده.

د دويمه وجه دا ده چه په تغدّي کښ د جزم په حالت کښ د حرف علت سلامت پاتے کيدل هُم د عرب يو لغت دے لهذا د مجزوم کيدو باوجود به هُم د " اتغدّیٰ " الف نه ساقطيږي. شارح وائي چه د بعضے حضراتو دا خيال دے چه " اتغدّیٰ " په نفي يعني په " لم آتک " باندے معطوف دے او په منفي يعني په " آتک " باندے معطوف نه دے نو د دوي دا خيال ساقط دے او غير معتبر دے ځکه چه په دے صورت کښ به مطلب دا شي چه که زهٔ ستا خواته رانغلم او ستا سره م تغدّي او کړه نو زما غلام د آزاد دے يعني که اتيان معدوم وي او ستا سره تغدّي وي نو زما غلام دِ ي آزاد دي. حال دا چه دا معنیٰ ئے بالکل فاسده ده ځکه چه لغير د راتلو نه د مخاطب سره تغدّي کول څنګه ممکن کيدے شي.

وَمِنْهَا حُرُوْفُ الْجَرِّ وَهُوَ مَعْطُوْفٌ عَلَى مَضْمُوْنِ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَأَنَّهُ قَالَ أَوَّلًا مِنْهَا حُرُوْفُ الْعَطْفِ ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا عَطَفَ هٰذَا عَلَيْهِ فَالْبَاءُ لِلْإِلْصَاقِ فَمَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْبَاءُ هُوَ الْمُلْصَقُ بِهِ هٰذَا هُوَ أَصْلُهَا فِي اللُّغَةِ وَالْبَوَاقِي مَجَازٌ فِيهَا وَتَصْحَبُ الْأَثْمَانَ حَتّٰى لَوْ قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنْ حِنْطَةٍ جَيِّدَةٍ يَكُوْنُ الْكُرُّ ثَمَنًا فَيَصِحُّ الْاسْتِبْدَالُ بِهِ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ مَدْخُوْلُ الْبَاءِ هُوَ الثَّمَنُ كَانَ الْعَبْدُ مَبِيْعًا وَكُرُّ الْحِنْطَةِ يَكُوْنُ ثَمَنًا قَبْلَ الْقَبْضِ إِذْ يَجُوْزُ الْاسْتِبْدَالُ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ كَانَ مَبِيْعًا لَمْ يَجُزْ ذٰلِكَ بِخِلَافِ مَا إِذَا أَضَافَ الْعَقْدَ إِلَى الْكُرِّ بِأَنْ قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنْ حِنْطَةٍ بِهٰذَا

اَلْعَبْدَ حَيْثُ يَكُوْنُ هٰذَا الْعَقْدُ عَقْدَ السَّلَمِ اِذِ الْعَبْدُ الْمُشَارُ اِلَيْهِ مَوْجُوْدٌ يُسَلِّمُهُ فِي الْمَجْلِسِ وَالْكُرُّ غَيْرُ مُعَيَّنٍ فَيَكُوْنُ مَبِيْعًا غَيْرَ مُعَيَّنٍ فَلَا بُدَّ فِيْهِ اَنْ تُوْجَدَ شَرَائِطُ السَّلَمِ حَتّٰى يَصِحَّ فَلَا يَجُوْزُ اِسْتِبْدَالُهٗ اِذْ لَا يَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ فِي الْمُسْلَمِ فِيْهِ۔

**تَرجَمَهُ**:- او د حروف معاني د قبيلې نه حروف جاره دي. دا کلام په مخکښې کلام باندې معطوف دې لکه چه مصنف په اول کښې داسې اوويل چه د حروف معاني د قبيلې نه حروف عطف دي. بيا چه د دې نه فارغ شو نو حروف جاره په حروف عطف باندې معطوف کړل. نو "با" د الصاق د پاره ده يعنې په کوم چه "با" داخله وي. هغه به ملصق به وي. د لغت په اعتبار سره هم (ومعنٰی) د الصاق د "با" اصل دې او باقي ټولې معنې گانې د دې مجازي دي. او د "با" حرف په اثمان داخليږي. تر دې پورې که څوک ووائي چه "اشتريت منك هذا العبد بكرٍ من حنطة جيدة" نو کُر به ثمن وي. او په دې کښې به استبدال (بدلول) صحيح وي. ځکه چه کله د "با" مدخول ثمن شي نو غلام به مبيع او د غنمو کُر به ثمن وي. لهذا بيعه به حالاً تامه شي او د غنمو کُر به د اوربشو په يو کُر باندې بدلول د قبضې نه مخکښې صحيح وي. ځکه چه د قبضې نه مخکښې په ثمن کښې استبدال جائز دې او که چرته کُر بيعه وې نو د استبدال (بدلول) به جائز نه وې. د دې په خلاف کچرې متکلم دا عقد د کُر طرف ته منسوب کړي په دې شان "اشتريت منك كرًا من حنطة بهذا العبد" ووائي نو دا عقد به عقد سَلم وي ځکه چه مشارٌ اليه غلام موجود دې نو مشتري دې د عنه غلام بائع ته هم په دې مجلس کښې حواله کړي او کُر معلوم نه دې. لهذا د غنمو کُر غير معينه مبيعه شي نو په دې کښې د سَلم د ټولو شرطونو موجود کيدل ضروري دي. د دې د پاره چه سَلم صحيح شي او د کُر استبدال به جائز نه وي ځکه چه په مُسلم فيه کښې استبدال جائز نه وي؟

**تشریح**:- د دی نه مخکښ د حرفونو د دوه قسمونه بیان شو. (۱) حروف مبانی (۲) حروف معانی، بیا د حروف معانی دوه قسمونه بیان شو (۱) عامله (۲) غیر عامله تر اوسه پورې د حروف معانی غیر عامله یعنی د عطف د حرفونو بیان وو. او اوس دد ځائے نه د حروف معانی عامله یعنی د حروف جاره بیان شروع کیږی نو د متن د اعبارت "منها حروف الجر" مخکښنی کلام په مضمون باندې معطوف دې نو داسې شوه لکه چه مخکښ د اسې ویلې شوی وو. چه "منها حروف العطف" دد ې نه د فاء غیدو نه پس په دې باندې عطف کولو سره ئې "منها حروف الجر" او وې.

حروف جرته حروف جر ځکه وائی چه د جر معنیٰ ده را ښکل او دا حروف هم د فعل معنیٰ را کاږی او اسم ته ئې رسوی.

مصنفؒ وائی چه د حروف جر نه یو حرف "با" هم ده او "با" د الصاق د پاره راځی که دا الصاق حقیقی وی لکه "به داءٌ" او که مجازی وی لکه "مررت بزیدٍ" او الصاق ویلې شی د یو شی د بل شی سره متصل کیدل او متعلق کیدل بهرحال کلمه د "با" چه په څهٔ داخله وی هغه ته ملصق به (چه د کوم سره اتصال وی او آخر طرف ته ملصق (چه د کوم اتصال وی) وی.

شارحؒ وائی چه الصاق د "با" کلمې حقیقی او لغوی معنیٰ ده او دد ې نه علاوه چه څومره معنی گانې دی هغه ټولې مجازی دی. مثلاً (۱) د "با" د استعانت د پاره کیدل لکه "کتبت بالقلم" (۲) د "با" د ظرفیت د پاره کیدل لکه صلیت بالمسجد (۳) د تعلیل د پاره کیدل لکه د باری تعالیٰ قول "انکم ظلمتم باتخاذکم العجل" (۴) د مقارنت د پاره کیدل لکه "اشتریت الفرس بسرجه" (۵) د قسم د پاره کیدل لکه "بالله لافعلن کذا" (۶) د تعدیه د پاره کیدل لکه "ذهب الله بنورهم" (۷) مقابلې د پاره کیدل لکه اشتریت العبد بالفرس" (۸) د زیادت د پاره کیدل لکه قول د باری تعالیٰ "ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکة"

مصنفؒ او فرمائیل چه کلمه د "با" په ثمن داخلیږی خو کومه "با" چه په ثمن داخلیږی نو دغه "باء" د مقابلې د پاره وی. البته د مقابلې سره

د الصاق معنیٰ هم متحقق کیږي په دې وجه داسې شو چه مقابله هُم د الصاق
طرفته راجع ده، نو که چا اووې چه "اشتریت منك هٰذا العبد بکُرٍّ من حنطة
جیدة" ما ستا نه دیو کُرّ غنمو په بدله کښې دا غلام واخستو نو د غنمو
دا یو کُرّ به ثمن او غلام به مبیع وي. ځکه چه په دې مثال کښې کُرّ د "با"
مدخول دے او د "با" مدخول ثمن وي. لهٰذا د غنمو دا یو کُرّ به ثمن وي او
هر کله چه د غنمو دا یو کُرّ ثمن دے. نو آخر طرف یعنې غلام به مبیعه وي. او
دا بیعه حالي وي یعنې بیعه سَلم به نه وي او که مشتري دیو کُرّ غنمو قبضه کولو
نه مخکښې دا په یو کُرّ اوربشو باندې بدل کړي یعنې دیو کُرّ غنمو په بدله کښې
یو کُرّ اوربشې واخلي نو دا بدلول به صحیح وي ځکه چه په دې مثال کښې دا
یو کُرّ غنم ثمن وي. او په غنمو د قبضې کولو نه مخکښې د دې بدلول جائز دي او
که چرې دا یو کُرّ غنم مبیعه وې. نو د قبضې نه مخکښې به د دې بدلول جائز
نه وې ځکه چه په مبیعه باندې د قبضې کولو نه مخکښې د دې بدلول جائز
نه دي. د دې په خلاف که چرې عقد د غنمو دې کُرّ طرفته منسوب کیدے
او داسې ویلے کیدے چه "اشتریت منك کُرًّا من حنطة لهٰذا العبد" ما ستا
نه یو کُرّ غنم د دې غلام په بدله کښې واخستل نو دا عقد به عقد سَلَم وے. او
مؤجل دَ معجّل په بدله کښې دخو شرطونو سره د خرڅولو نوم سلم دے. په
عقد سلم کښې مبیع ته مسلم فیه وائي، ثمن ته رأس المال او بائع ته مسلم الیه او
مشتري ته رب السَّلم وائي. نو په دې عقد کښې به غلام رأس المال او د غنمو
دا یو کُرّ به مسلم فیه وي او رأس المال یعنې غلام خو مشارٌ الیه دے او موجود دے.
او د رأس المال په مجلس کښې حواله کول هم ضروري دي. د دې دپاره رب السَّلم (مشتري)
دی. دا غلام هم په دې مجلس کښې سلم الیه (بائع) ته حواله کړي او کُرّ غیر
معین دے. لهٰذا مبیعه (مسلم فیه) به غیر معین وي. او غیر معین کیدو
په وجه به د مسلم الیه په ذمه باندې قرض (دَین) وي. بهر حال هر کله
چه په دې عقد کښې رأس المال او مسلم فیه دواړه موجود دي. نو دا عقد به
عقد سَلم وي او د دې د صحیح کیدو دپاره د فقه په کتابونو کښې ذکر شوي شرطونه

موجود کیدل ضروری دی او د غنمو یو کړ خو مسلم فیه دے او د قبضے کولو نه بغیر د مسلم فیه بدلول جائز نه دی. نو دے د پاره په دے صورت کښ به د دے یو کړ غنمو بدلول جائز نه دی.

**فائده:-** یو کړ شپیته [٦٠] قفیزه وی او یو قفیز اته مکوکه دی، او مکوک یو نیم صاع وی. په دے حساب سره به یو قفیز د ولس [١٢] صاعه وی. او یو کړ به اووه سوه شل (۷۲) صاعه وی. او یو صاع د موجوده وخت په حساب سره د رے [٣] کلو او دوه سوه شپیته [٢٦٦] ګرامه وی. لهذا یو مکوک به څلور کلو او اته سوه نهه نوی [٨٩٩] ګرامه وی. او یو قفیز به یو کم څلویښت کلو او یو سل دوه نوی ګرامه وی. او یو کړ به درویشت [٢٣] کوئنټل یو پنځوس کلو او پنځه سوه شل ګرامونه وی. (جمیل)

فَلَوْ قَالَ لَوْ أَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَعَبْدِيْ حُرٌّ يَقَعُ عَلَى الْحَقِّ أَيْ عَلَى الْخَبَرِ الْوَاقِعِ فِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْبَاءَ لَمَّا كَانَتْ لِلْإِلْصَاقِ كَانَ الْمَعْنٰى إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ خَبَرًا مُلْصَقًا بِقُدُوْمِ فُلَانٍ وَلَا يَكُوْنُ مُلْصَقًا بِالْقُدُوْمِ إِلَّا إِذَا وَقَعَ قُدُوْمُ فُلَانٍ فَإِنْ أَخْبَرَ بِالْقُدُوْمِ خَبَرًا صَادِقًا يَحْنَثُ الْمُتَكَلِّمُ وَإِلَّا لَا بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ أَنَّ فُلَانًا قَدْ قَدِمَ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ مَعًا لِأَنَّ مُقْتَضَى الْخَبَرِ هُوَ الْإِطْلَاقُ فَلَا مُقْتَضٰى لِلْقُدُوْلِ عَنْهُ وَلَا يُقَالُ إِنَّ تَعْدِيَةَ الْإِخْبَارِ لَا تَكُوْنُ إِلَّا بِالْبَاءِ فَيَكُوْنُ التَّقْدِيْرُ إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ بِأَنَّ فُلَانًا قَدْ قَدِمَ فَكَانَ كَالْأَوَّلِ لِأَنَّا نَقُوْلُ تَقْدِيْرُ الْبَاءِ لَا يَكْفِيْ إِلَّا لِمُلَابَسَةِ الْمَعْنٰى دُوْنَ تَأْثِيْرَاتِهِ الْأُخَرِ.

**ترجمه:-** نو که چا دا اووے چه که تا ماله د فلانکي د راتلو خبر راکړو نو زما غلام د آزاد دے. نو دا قسم به په حق باندے واقع وی. یعنی په داسی خبر باندے چه په خارج کښ هم واقع وی. دا د دے وجه نه چه هر کله "با" د الصاق د پاره ده نو معنی به ئے دا وی چه که تا ماله داسی

خبر راکړې چه د فلانکي د راتلو سره ملصق دی. نو نما غلام د آزاد دی. او خبر به د راتلو سره ملصق نه دی مګر هغه وخت چه په خارج کښې هم د فلانکي راتګ (قدم) واقع وی.

نو که مخاطب د فلانکي د راتلو رښتیا خبر ورکړو نو متکلّم به حانث شي او که نه نه به وي. دا د دې په خلاف که څوک دا اووائي چه که تا ماله د دې خبر خبر راکړو چه فلانکے راغے نو دا به په صدق او کذب دواړو باندې واقع وي. ځکه چه د خبر مقتضي مطلقه ده. او دی نه د عدول څه مقتضي نشته دے.

او دا اعتراض نه شي کیدے چه د اخبار تعدیه د "ب" نه بغیر نه شي کیدے نو تقدیري عبارت به دا شي. "ان اخبرتني بان فلانا قدم" دا کلام د هُم په مخکښې په شان وي. ځکه چه مونږ به جواب ورکړو چه "با" مقدر منل صرف د معنیٰ د اسان او روالي د پاره کافي ده. د نورو اثرو نو د پاره نه ده.

**تشریح:-** فاضل مصنّفؒ د الصاق په معنیٰ باندې تفریع کوی او فرمائي چه که چا څوک مخاطب کړو او دا ئے ورته اووے. "ان اخبرتني بقدوم فلانا فعبدي حرّ" یعني که تا ماله د فلانکي د راتلو خبر راکړو نو نما غلام دے آزاد وي. نو دا قسم به په نفس الامر او رښتوني خبر باندې واقع وي. او دلیل د دې دادے چه هغه "با" کوم چه په قدوم داخل ده دا الصاق د پاره ده. او د الصاق په صورت کښې به معنیٰ دا وي. چه که تا ماله دا سې خبر راکړو چه د فلانکي د راتلو سره ملصق وي. نو نما غلام د آزاد وي او دا خبر د فلانکي د راتلو سره هغه وخت ملصق کیدے شي. چه کله د دې فلانکي راتګ په خارج کښې هم واقع وي. او هر کله چه د خبر الصاق د فلانکي د راتلو سره په دې وخت کښې کیږي چه قدوم (راتګ) په خارج کښې هم واقع وي نو اوس که چرې مخاطب د فلانکي د راتلو رښتیا او د واقع مطابق خبر ورکړي نو متکلّم به په خپل دے قسم کښې حانث شي او دا غلام به آزاد شي او که د دروغو خبرے ورکړو نو په دے صورت کښې خود خبر د فلانکي د راتلو سره الصاق نشته دے

نو دے دپارہ د شرط نہ راتلو په وجه به متکلم حانث نه وی او د دهٔ غلام به آزاد نه وی او که متکلم دا او وئیل چه " ان اخبرتنی ان فلانًا قدم فعبدی حرٌّ" نو په دے صورت کښ به دا قسم په ریښتونی او دروغو دواړو قسمه خبر باندے واقع وی. یعنی که مخاطب د فلانکی د راتلو صحیح خبر ورکړو نو متکلم به حانث شي او که په دروغو ئے خبر ورکړو نو بیا به هم حانث وی. ځکه چه "با" د الصاق د پاره نه کیدو په وجه دا خبر مطلق دے چه د صدق او کذب دواړو تقاضا کوی یعنی د غلام آزادی د فلانکی د راتلو په سلسله کښ مطلقًا په خبر ورکولو باندے ده او د دے د اطلاق نه د عدول کولو څه مقتضی (بکسر الضاد) او سبب هم نشته لهذا د مخاطب په ریښتیا یا په دروغو په مطلق خبر ورکولو به متکلم حانث شي. او د ده غلام به آزاد شي.

شارح وائی چه دا اعتراض ؤ خوک نه کوی چه اخبار بغیر د "با" نه متعدی کیږی یعنی اخبار کچرے لازم وی نو دا به د مفعول تقاضا نه کوی. او که چرته د اول مفعول طرفته متعدی وی نو دا به د باب افعال د وجه نه متعدی وی او که د مفعول ثانی طرفته متعدی وی نو دا به صرف د "با" سره متعدی وی. نو د لته فو اخبر د مفعول ثانی یعنی "ان فلانًا قدم" طرفته متعدی وے نو د دے وجه نه دا به هم د "با" سره متعدی وی او تقدیری عبارت به داسے وی چه "اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِاَنَّ فلانًا قدم" او هر کله چه د لته هم په قدوم د فلانی باندے "با" داخله ده. نو دا او هغه اول کلام به یو شان وی. او د مخکښ کلام په شان د لته به هم قسم په ریښتونی خبر باندے واقع وی. یعنی صرف په ریښتونی خبر ورکولو سره به متکلم حانث کیږی او د دهٔ غلام به آزاد یږی. بهرحال دا اعتراض ؤ او نه کړے شی ځکه چه نوموړی د طرفنه به د دے جواب دا وی چه اول خو موږ دا خبره منو نه. چه اخبار د مفعول ثانی طرفته صرف د "با" سره متعدی کیږی بلکه بغیر د واسطے نه متعدی کیږی او د "با" سره هم متعدی کیږی نو دا دیره ممکنه ده چه په "ان اخبرتنی ان فلانًا قدم" کښ اخبر خپل مفعول ثانی "ان فلانًا

تہ د "ته بغیر د واسطے نه متعدی دی. ار هر کله چه په دی مثال کښ اخبار بغیر د واسطے نه متعدی دے نو د "با" په وجه چه کوم اعتراض شوے دے دا به واقع نه دی. او که چرے مونږ دا خبره ومنو چه اخبار د مفعول ثانی په طرف صرف د "با" په ذریعه متعدی کیږی ځنګه چه معترض دلیل دی نو بیا دی صورت کښ به جواب داوی چه "با" مقدر منل صرف د معنی د آسانتیا او د روانتیا دپاره دی. د نورو اثرونو مثلاً د خبر د مطلق نه د مقدر کولو دپاره نه ده. او هر کله چه د "با" د تقدیر د وجه نه د خبر اطلاق (ریښتیا یا دروغ په تقیید (صرف خبر صادق) سره نه بدلیږی نو په دے صورت کښ به په ریښتولی یا په دروغو مطلقاً خبر ورکولو سره متکلم حانث وی. او د دۀ غلام به آزاد وی.

---

ولو قال ان خرجت من الدار الا باذنی یشترط تکرار الاذن لکل خروج لان معناه ان خرجت من الدار فانت طالق الا خروجا ملصقا باذنی وهو نکرة موضوعة فی الاثبات فتعم بعموم الصفة فیحرم ما سواه فحیثما تخرج بلا اذنه تکون طالقا ولعله فیما لم توجد قرینة یمین الفور او تکون رعایة الباء غالبة علیها بخلاف قوله الا ان اذن لک ای یقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لک فانت طالق فانه لا یشترط تکرار الاذن فیه لکل خروج بل اذا وجد الاذن مرة یکفی لعدم الحنث لان الباء لیست بموجودة فیه والاستثناء لیس بمستقیم لان الاذن لا یجانس الخروج فیکون بمعنی الغایة والغایة یکفی وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود الاذن مرة ویعترض علیه بان تقدیر الغایة تکلف والاولی تقدیر الباء فیکون المعنی الا خروجا بان اذن لک فیکون کالاول وما قیل انه الا باذنی فاحد فیشترط تکرار الاذن لکل خروج او یکون ان المضارع مع ان یتاول بالمصدر والمصدر قد یقع حینا کما یقال اتیک خفوق النجم ای وقت خفوقه فیکون المعنی لا تخرج وقتا الا وقت الاذن فیجب لکل خروج اذن واجیب عن الاول بان تقدیر قوله الا خروجا بان اذن لک کلام مختل لا یعرف له وجه صحة وعن الثانی بانه یفید ح

إِنْ خَرَجْتُ مَرَّةً بِلَا إِذْنٍ وَعَلَى التَّقْدِيرِ الْاَوَّلِ لَا يَحْنَثُ فَلَا يَحْنَثُ بِالثَّلٰثِ وَاَمَّا وُجُوْبُ الْاِذْنِ لِكُلِّ دُخُوْلٍ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ النَّبِيِّ اِلَّا اَنْ يُّؤْذَنَ لَكُمْ فَمُسْتَفَادٌ مِنَ الْقَرِيْنَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَاللَّفْظِيَّةِ وَهِيَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ الْاٰيَةَ ۔

**ترجمه**:- او که چا ووے چه که ته دکوره نه ووتلے لیکن زما په اجازت سره نو هر ځل وتلو د پاره به اجازت تکرار شرط وی. د دے وجه نه د دی معنیٰ دا ده لیکه ته دکوره نه ووتے نو ته د طلاقه ئے. خو دا سے وتل چه زما د اجازت سره ملصق (پیوست) وی. او خروج په اثبات کښ نکره موصوفه ده. لهذا د صفت د عموم د وجه نه به عام وی. او د دے ملصق خروج چه باذنه دے نو د دے غیر به حرام وی. نو کله چه هم بغیر د اجازت د دے نه او وځی نو په دے به طلاق واقع کیږی. او دا هم ممکنه ده چه د اخیره په هغې صورت کښ وی چه کله د یمین فور قرینه موجود نه وی یا په قرینه باندے د "با" رعایت غالب وی؛ د دے په خلاف که هغه او وے چه هغه وخت چه زهٔ تاله اجازت درکړم یعنی دا او وائی چه که ته دکوره نه ووتے مګر هغه وخت چه زهٔ تاله اجازت درکړم نو ته د طلاقه شے ځکه چه په دیکښ متکلم د هر ځل وتلو د پاره د اجازت شرط نه واقع کوی نو هر کله چه اجازت یو ځل راغے نو دا د نه حانث کیدلو د پاره کافی دے ځکه چه په دے کلام کښ د "با" حرف موجود نه دے او استثناء صحیح نه ده. ځکه چه اجازت او وتل د یو جنس نه نهٔ دی لهذا د "اِلَّا" کلمه به د غایت په معنی کښ وی. او د غایت یو ځل موجود کیدل کافی دی. نو یو ځل په اجازت ملاویدو سره به د وتلو حرامولے ختم شی، او په د ے باندے دا اعتراض کیدے شی چه د غایت مقدّر منل تکلف دے او اولیٰ د با مقدر کول دی۔ نو دا معنی
شوه چه "اِلَّا خروجًا باذنك" نو د دے کلام او د دے کس د دے قول چه "اِلَّا باِذنی" مانا به ئے یو شی. او د هر ځل وتلو د پاره به د اجازت

تکرار شرط وی یا داسے او دا یه چه مضارع و اَنْ سره د مصدر په تاویل کښې ده او مصدر کله حین او وخت واقع کیږی لکه چه ویلے شی چه چه اٰتِیْكَ خفوق النجم یعنی وقت خفوقه "نو معنیٰ به دا شی چه ته به په هیڅ وخت کښې هم نه ورځے خود اجازت په وخت کښې. لهذا د هر ځل ورتلو د پاره به اجازت واجب وی.

او د اول اعتراض جواب دا دے چه د دهٔ د دی قول "الّآ خروجًا باِذْنٍ لَّكَ" تقدیر که د د کلام د ے د دے د صحیح کیدو صورت معلوم نه دے او د دویم[۲] اعتراض جواب دا دے چه متکلم به هغه وخت حانث کیږی چه کله بنځه یو ځل بغیر د اجازت نه ووځی او په اول تقدیر باندے نه حانث کیږی لهذا د شک په وجه به حانث نه وی. او هر کله چه د باری تعالیٰ دا قول دے چه "لَا تَدْخُلُوْا بُیُوْتَ النَّبِیِّ اِلَّآ اَنْ یُّؤْذَنَ لَكُمْ" نو په دے کښې هر دخول د پاره د اجازت واجب کیدل د لفظی او عقلی قرینونه معلوم دے او لفظیه قرینه د الله تعالیٰ دا قول "اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ یُؤْذِی النَّبِیَّ الخ" یعنی بغیر د اجازت د نبی علیه السلام نه د نبی علیه السلام کور ته داخلیدل هغه ته تکلیف رسول دی، البته دواړه قرینې په دی خبره باندی دلالت کوی، چه بغیر د اجازت نه د چا کور ته داخلیدل صحیح نه دی بلکه هر ځل داخلیدو د پاره د اجازت اخستل ضروری ته دے،

وَفِي قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيئَةِ اللّٰهِ تَعَالَى بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُونُ تَقْدِيرُهُ أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالَى فَلَا يَقَعُ وَلَا يُرِيدُ بِهٰذَا أَنَّ الْبَاءَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ لِأَنَّهُ لَمْ يَرِدْ فِيهِ اسْتِعْمَالٌ بَلْ مَعْنَاهُ أَنَّ الْبَاءَ لِلْإِلْصَاقِ عَلَى أَصْلِهَا فَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنْتِ طَالِقٌ طَلَاقًا مُلْصَقًا بِمَشِيئَةِ اللّٰهِ وَلَا يَكُونُ مُلْصَقًا بِهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ تَعَالَى وَهِيَ لَا نَعْلَمُهُ قَطُّ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ بِهِ وَلٰكِنَّهُ اعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْبَاءُ لِلسَّبَبِيَّةِ وَيَكُونَ الْمَعْنَى أَنْتِ طَالِقٌ بِسَبَبِ مَشِيئَةِ اللّٰهِ تَعَالَى فَيَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا فِي قَوْلِهِ بِعِلْمِ اللّٰهِ وَقُدْرَتِهِ وَأَمْرِهِ وَحُكْمِهِ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الطَّلَاقِ الْحَظْرُ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَقَعَ أَمَّا وُقُوعُهُ فِي عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالَى وَنَحْوِهِ فَلِأَنَّهُ لَمْ يَجِئْ بِمَعْنَى إِنْ عَلِمَ اللّٰهُ فَلَا مَسَاغَ فِيهِ إِلَّا بِجَعْلِهِ بِمَعْنَى السَّبَبِيَّةِ وَوُقُوعِ الطَّلَاقِ بِهِ فَتَأَمَّلْ ؕ

تَرجُمَہ:- او دَهغه قول " انت طالق بمشيئة الله " (با) د شرط په معنیٰ کښې ده. پس د دې تقدیر به انت طالق ان شاء الله وی. لهٰذا طلاق به نه واقع کیږی۔ مصنفؒ د دې نه دا معنیٰ نه اراده کوی چه با د شرط په معنیٰ کښې ده ځکه د دې باره کښې څه استعمال نه دے وارد شوے بلکه د دے مطلب دا دے چه "با" د خپلې اصلې معنیٰ په لحاظ سره د الصاق د پاره راغلې، پس معنیٰ به ئې دا وی " انت طالق طلاقًا ملصقًا بمشيئة الله ". او د الله د مشیت سره به نه ملصق کیږی مګر که الله پاک غواړی او مشیت به کله هم نه معلومیږی لهٰذا طلاق به هم نه واقع کیږی. لیکن په دے باندې دا اعتراض وارد شوے دے چه د "با" د سبب د پاره کیدل ولے جائز نه دی او معنیٰ به دا شی " انت طالق بسبب مشيئة الله پس په دے صورت کښې به طلاق واقع شی لکه چه په صورت د قول د "بعلم الله، بقدرت الله" "بامر الله او بحکم الله کښې واقع کیږی ددے جواب دا دے چه په طلاق کښې اصل ممانعت دے. لهٰذا هم دا سبب دی چه طلاق د واقع نه شی، پاتے شو د علم الله وغیره په صورت کښې د طلاق واقع کیدل نو دے وجهٔ نه چه په دے صورتونو کښې حرف "با" د "ان علم الله" په معنیٰ کښې نه ده راغلې لهٰذا په دے کښې څه ګنجائش نشته دے مګر دا چه د دې لره د سببیت په معنیٰ کښې واغستل شی او د دے سره طلاق واقع شی نبنهٔ غور اوکړئ

تشریح:- مصنفؒ د الصاق په معنیٰ باندے تفریع بیانولو سره یوه مسئله بیله ذکر کړے ده بے وجه نه فرمائی کهٔ چرته یو څوک خپلې ښځې ته "انت طالق بمشیئة الله" او وئیل نو "با" به د شرط په معنیٰ کښې وی او د دے کلام تقدیری معنیٰ به داوی "انت طالق انشاء الله او انت طالق ان شآء الله" سره طلاق نه واقع کیږی. لهٰذا او دے کلام سره به طلاق نه واقع کیږی.

شارحٔ وائی چه د دے کلام نه د مصنف دا هرګز دا مراد نه دے چه د "با" د "اِنْ" شرطیه په معنیٰ سره ده. ځکه دے باره کښې څه استعمال نه دے وارد شوے بلکه د مصنف مراد دا دے چه "با" وخپل اصل معنیٰ یعنی هم الصاق دپاره ده او د دے کلام معنیٰ ده "انت طالق ملصلقا بمشیئة الله" یعنی په تا دا سے طلاق واقع شی کوم چه د الله د مشیئت سره ملصق وی. (پیوست) او د الله پاک د مشیئت سره الصاق د طلاق هغه وخت را تلے شی چه د الله پاک مشیئت موجود وی، او د الله مشیئت کله هُم نشی معلومیدے. لهٰذا دے صورت کښې طلاق هُم نه واقع کیږی. څوک دا وائی چه د الله مشیئت صفت قدیم دے او معلوم دے نو د دے جواب دے چه دلته کښې د الله د مشیئت د طلاق سره ملصق کیدل مراد دے او دا خبره کله هُم نشی معلومیدے.

صاحب د نورالانوار فرمائی چه زمونږ په ذکر شوی دړاندے تاویل باندے یو اعتراض شوے دے او هغه دا چه "با" د الصاق په ځائے باندے د سببیت په معنیٰ باندے ولے وانه اغستلے شوه. کهٔ چرته "با" د سببیت دپاره اغستے وے نو فی الحال به طلاق واقع شوے لکه چه په انت طالق بعلم الله "انت طالق بقدرة الله" انت طالق بامر الله او انت طالق بحکم الله وئیلو سره طلاق واقع کیږی.

د دے جواب دا دے چه اصل په طلاق کښې ممانعت دے ځکه صاحب شریعت نبیؐ فرمائیلی دی "ابغض المباحات عند الله الطلاق" او دا خبره ښکاره ده کوم څیز چه د الله په نیز باندے مبغوض وی. هغه به ممنوع هُم وی. بهرحال دا خبره ثابته شوه په اصلاً طلاق منع دے او کله چه اصل په طلاق کښې ممانعت دے نو مناسبه دا ده چه طلاق واقع نه شی او دا کوشش کول پکار دی چه طلاق پرینوځی او دا هغه وخت کیدے شی چه "با" د الصاق دپاره شی لهٰذا "با" د الصاق دپاره قرار ګرځے شو. نه د سببیت دپاره. پاتے شوه دا خبره چه د بعلم الله او بقدرة الله وغیره صورتونو کښې ولے طلاق واقع کیږی پکار ده

چه دلته کښې هم "با" د الصاق معنیٰ اغستلو سره طلاق نه وے واقع شوے، د دے جواب داد ے چه د
بعلم الله "با" د ان علم الله په معنیٰ کښې نه دے راغلے. او لکه چه دا سے ده نو صرف دا صورت باقی
پاتے کیږي چه "با" د سببیت په معنیٰ سره واغستل شي۔ او د ے سره طلاق واقع شي۔

وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبعيض فيكون المعنى وامسحوا
بعض رؤوسكم والبعض مطلق بين ان يكون شعرا او ما فوقه حتى قريب الكل
فعلى اي بعض يمسح يكون آتيا بالمأمور به وقال مالك انها صلة اي زائدة فكان
المعنى وامسحوا رؤوسكم والظاهر منه الكل فيكون مسح كل الرأس فرضا وليس كذلك
اي ليس التبعيض والزيادة لان التبعيض مجاز فلا يصار اليه ولو كان التبعيض
حقيقة وهو موجب من لزم الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الاصل بل هي
للالصاق حقيقة على اصل وضعها وانما جاء التبعيض في مسح الرأس بطريق آخر
كما قال لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله
كما اذا قيل مسحت الحائط بيدي فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله واليد
آلة دخل عليها الباء ويراد بها البعض اذ المعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود
واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت بالحائط
او قيل وامسحوا برؤوسكم فحينئذ يكون المسح متعديا الى الآلة فكانه قيل مسحت
اليد بالحائط فيشبه المحل بالوسائل في اخذ بعضه فلا يقتضي استيعاب الرأس
وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذالك لا يستوجب الكل عادة فصار المراد به
اكثر اليد وذالك مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع
والثلث اكثرها فاقيم مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما
زعم الشافعي من ان الباء للتبعيض هذا احدى روايتي ابي حنيفة
ولم يتعرض للرواية الاخرى وهي انه مجمل في حق المقدار لانه لم
يعلم ان المراد كل الرأس او بعضه فيكون فعل النبي هو انه مسح على
ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الرأس فيكون مسح ربع الرأس
فرضا سواء كان بثلث اصابع او كلها الا ان الكلام فيها طويل وانما يثبت

اِسْتِيْعَابُ مَسْحِ الْوَجْهِ وَالْيَدِ فِي التَّيَمُّمِ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ لِاَنَّهُ خَلَفٌ عَنِ الْوُضُوْءِ فَيُعَامَلُ مُعَامَلَتَهُ فِي الْوَجْهِ وَالْيَدِ وَلِاَنَّهُ ثَبَتَ الْاِسْتِيْعَابُ فِيْهِ بِالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ ؑ لِعَمَّارٍ يَكْفِيْكَ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلذِّرَاعَيْنِ وَالزِّيَادَةُ بِمِثْلِهِ جَائِزٌ ۔

ترجمہ :- حضرت امام شافعیؒ فرمائیلی دی چه د باری تعالیٰ قول "وامسحوا برؤسکم" کښ "با" د تبعیض دپاره ده. لهذا د دے معنیٰ به داوی "وامسحوا ببعض رؤسکم" او بعض مطلق دے یو ویښته هم کیدے شی او د دے نه زیات هم کل ته نزدے وی. پس په کوم بعض باندے چه عمل کوی ماموربه باندے به عمل کوونکے وی. او امام مالکؒ فرمائیلی دی چه "با" د صله ده یعنی زائده ده. معنیٰ ئے دا شوه "وامسحوا رؤسکم" او ظاهره ده چه د دے نه کل مراد دے. لهذا د دوی په نیز به د پوره سر مسح فرض وی. حالانکه دا سے نه ده یعنی حرف "با" نه د تبعیض دپاره ده او نه زائده ده. ځکه چه تبعیض مجاز دے د دے طرف ته بغیر د ضرورت نه رجوع نه شی کیدے. او که د تبعیض معنیٰ حقیقی شی حالانکه د تبعیض د مِنْ تقاضا ده. نو اشتراک او ترادف به دواړه لازم شی او دا دواړه خلاف الاصل دی. د غه شان زیادت هم خلاف اصل دے بلکه حرف "با" په خپل اصل وضع باندے د الصاق دپاره حقیقت دے او تبعیض په مسح د سر کښ د دو یلے وجه نه ده. ځکه چه او وئیل کله چه هغه په آله د مسح باندے داخل شی نو فعل به خپل محل طرف ته متعدی کیږی او پوره محل ته به شاملیږی لکه چه او وئیلے شی مسحت الحائط بیدی" پس حائط د فعل مسح محل هم دے او هغه مفعول هم. د دے نه کل مراد کیږی او بیدی آله ده. په کوم باندے چه حرف "با" داخل شوے دے. د دے نه بعض مراد دے ځکه په آله کښ هم د ومره مقدار معتبر وی کوم سره مقصود حاصل شی او با چه کله په محل د مسح باندے داخل وی نو فعل د مسح د آله طرف ته متعدی پاتے کیږی. لکه چه او ویلے شی" مسحت بالحائط " پس محل به خپل بعض اعتبار کښ د وسائلو سره مشابه شی. لهذا فعل د مسح به د پوره سر د مسح کولو تقاضا نه کوی، او البته آله لره د محل سره د ملصق کولو تقاضا به کوی او دا عادتاً د کل د وجوب تقاضا نه کوی لهذا د دے نه اکثر" ید " مراد وی او هغه د درے گوتو مقدار دے ځکه په لاس کښ گوتے اصل

دی او نلے تابع دے او دسر کوتے اکثر دی. لهٰذا آدے لره د کُل قائمقام قرار کرے شوے دے
پس تبعیض به په دے طریقه باندے مراد وی نه هغه شان حُکه چه امام شافعیؒ وئیلی دی چه
"با" د تبعیض دپاره ده. دا امام ابوحنیفهؒ په دوو روایتونو کښ یو روایت دے او مصنفؒ دو یمه
روایت نه دے ذکر کړے او هغه دا چه قول د باری تعالیٰ وامسحوا برؤسکم" د مقدار په باره
کښ مجمل دے حُکه دا معلومه نه ده چه د کل سر مسح مراد ده او که د بعض، پس د حضورؐ فعل
چه دوی په ناصیه باندے مسح کړے ده. دا به دے د پاره بیان شی. او ناصیه د څلورو حقے
مقدار دے لهٰذا او سر مسح به فرض وی. خواه که په دوو گوتو سره وی او که تمامو گوتو سره وی.
حُکه په دے کښ کلام اوږد دے.

او مسئله د تیمم کښ د وجه او د پښو د مسح استیعاب د باری تعالیٰ د قول "فامسحوا بوجوهکم
وأیدیکم" نه مابت شوی حُکه چه تیمم د وضوء خلیفه دے لهٰذا په وجه او یَد کښ به د وضوء په
شان معامله کولے شی او دے وجه نه چه په دے باره کښ استیعاب د مشهور حدیث نه ثابت
دے او وضوء دا چه حضورؐ حضرت عمارؓ ته فرمائیلی دی. چه تا دپاره په تیمم کښ دوه ضربے
کافی دی او د مخ دپاره او بل د ذراعینو (لاسونو) د پاره او په دا سے قسمه حدیث مشهور باندے
په کتاب الله سره زیادت جائز دے.

**تشریح**:- د سر د مسح په باره کښ د امامانو اختلاف دے. د امام ابوحنیفهؒ په نیز باندے
د سر د څلورم حقے مسح فرض ده. او د امام مالکؒ په نیز باندے د پوره سر مسح فرض ده
او د امام شافعیؒ په نیز باندے د مطلق سر مسح فرض ده. برابره ده که دیو ویښته مسح اوکړی
او که دے نه زیاتی اوکړی. او د دے درے واړو حضراتو دلیل د باری تعالیٰ قول "وامسحوا
برؤسکم" دے. په دے طور باندے چه د امام شافعیؒ په نیز باندے د برؤسکم "با" د تبعیض
دپاره ده. لهٰذا د ایت معنیٰ دا شوه. وامسحوا ببعض رؤسکم" او بعض مطلق دے یو ویښته هم
کیدے شی او د پوره سر ویښته هم کیدے شی پس مسح کوونکے چه د بعض په کوم مقدار باندے
هم مسح اوکړی نو هغه به د الله پاک په فرمائیلی شوی حکم باندے عمل کوونکے وی. یعنی د بعض
په هر مقدار باندے مسح کولو سره به د قرآن په نص باندے عمل کوونکے شمارلے کیږی پس
معلومه شوه چه د مطلق بعض مسح کول فرض دی. امام مالکؒ فرمائی چه دا "با" د صله ده یعنی زائد
ده حُکه چه فعل مسح بلا واسطه متعدی کیږی. لهٰذا "با" د تاکید دپاره زیاتی کړے شوے ده.

لکه چه په وَلَا تُلْقُوا بِاَيْدِيكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ "کښې "با" زیاته کړے شوے ده. بهرحال چه هر کله په برأوسکم کښې "با" زائده ده نو دا يت معنیٰ به دا شي. وامسحوا رؤسکم" او په ظاهره باندے ددے نه د پوره سر مسح مراد ده. ځکه چه رأس د پوره سر نوم دے نه د بعض سر. پس په دے صورت کښې به د پوره سر مسح کول فرض وي. لکه چه د امام مالک مذهب دے، د امام ابو حنیفهؒ مسلک بیانولو سره صاحب منار او فرمائیل چه دا دواړه خبرے غلطے دي. یعنی "با" نه د تبعیض د پاره ده. او نه د زیادت د پاره ده. ځکه چه تبعیض د "با" یو معنیٰ مجازي ده. او بلا ضرورته معنیٰ مجازي طرف ته رجوع نه شي کیدے او دلته کښې چونکه د تبعیض معنیٰ اخستلو ته څه ضرورت نشته دے. د دے وجه نه "با" به د تبعیض د پاره نه وي. او که چرته تبعیض د "با" "حقیقي معنیٰ قرار کړے شي نو اشتراک او مترادف دواړه به لازم شي. د مترادف په طور باندے چه تبعیض د "با" معنیٰ هم ده او د مِن معنیٰ هم. او چه دال متحد دوي. او مدلول متعدد وي. نو هم دېته مترادف وئیلے شي. او اشتراک په دے طور باندے چه د "با" حقیقي معنیٰ الصاق هم ده او تبعیض هم ده. او چه دال متعدد وي او مدلول متحد دوي. نو دے ته اشتراک وائي. بهرحال که "د با" معنیٰ حقیقي تبعیض اخلو نو مترادف او اشتراک لازمیږي. او دا دواړه خلاف الاصل دي. او زیادت هم خلاف الاصل دے لهذا دلته کښې د "با" نه تبعیض د پاره دي. او نه به د زیادت د پاره وي. بلکه د خپل اصل په لحاظ سره به په الصاق کښې حقیقت وي لیکن که چرته دا او وئیلے شي چه هر کله ستاسو د احنافو په نیز باندے "با" د الصاق د پاره وي او تبعیض د پاره نه وي نو ستاسو په نیز باندے بیا په مسح د سر کښې دا تبعیض د کوم ځایه راغلو. ځکه چه تاسو خو هم د پوره سر د مسح قائل نه ئي بلکه د بعض یعني د سر د څلورمے حصے د مسح کولو قائل ئي. نو د دے جواب دا دے چه د سر د مسح په مسئله کښې تبعیض را تلل د "با" د وجے نه دي. لکه چه مصنفؒ په خپله فرمائیلي دي چه حرف "با" کله په آله د مسح کښې داخل شي نو فعل مسح خپل محل یعني ممسوح طرف ته متعدي کیږي. او پوره محل لړوشا ملیږي. مثلاً کیږي مسحت الحائط بیدي او وئیل نو به الحائط دیوال به د فعل مسح محل او مفعول وي. او فعل مسح چونکه پوره دیوال طرف ته منسوب دے لهذا د دے نه د پوره دیوال مسح کول مراد وي. او "ید (الراس)" په کوم باندے چه "با" داخله ده. هغه چونکه آله ده. د دے وجے نه د دے بعض به مراد وي. ځکه چه آله غیر مقصود وي او په غیر مقصود څیز کښې هم د ومره مقدار مراد وي په کوم سره چه مقصود حاصل شي. پس

دلته کښې به هُم د آله معنیٰ د "یَد" کُل مراد نه وی. بلکه هغه بعض به مراد وی چه مقصُود یعنې مسح په حاصل شی. او س به د دے مفعُوله ترجُمه داوی. چه مَا په یوه حصّه د لاس خپل سره پوره دیوال مَسح کړلو او کله چه حرفِ "با" په محل د مَسح باندے داخل شی. نو فعل مَسح آله طرف ته متعدّی کیږی. محل طرفته نه متعدّی کیږی. ځکه په دے صورت کښې محل د "با" مجرُور وی. او آله به د فعل مَسح مفعُول به وی. مثلاً کله چه مسحت بالحائط وویل نو گویا ده مسحت الید بالحائط اُو ویل. یعنې فعل مَسح آله طرف ته متعدّی کړے شوه او د "وامسَحوا برؤسکُم" تقدیری عبارت به وی "وَامسَحوا الایدی برؤسکُم" پس دے وخت کښې به محل د مَسح د آله او وسیله مشابه وی. یعنې څرنګه چه کله با په آله باندے داخلیږی. نو د هغه بعض مراد وی. د هغه شان چه کله په محل باندے داخلیږی نو د آله سره د مشابهت په وجه باندے به د محَل هُم بعض مُراد وی. او کله چه په دے صُورت کښې د محَل بعض مُراد دے نو فعل مسح به د پوره سر د ګیرېدلو تقاضا نه کوی. بلکه د دے خبری تقاضا به کوی چه آله "ید" محل یعنې د رأس سره مُلصق شی او دا الصاق عادتًا دے خبرے لره نه وا جیږی چه د آله کل دِ مراد وی ځکه چه د آله یعنې د لاس د ګوتو د مینځمنۍ حصّه محل سره الصاق متعذّر او نا ممکن وی. بهرحال کله چه د یَد نه عادتًا کل مراد کیږی نو د ده اکثر به مُراد وی او د رأس د ګوتو اکثر مقدار درے ګوتے دے ځکه په لاس کښې ګوتے اصل دی. او تلے ئے تابع دی د دغه وجه ده چه بغیر د تلی نه که څوک د چا ګوتے کټ کړی نو په قاطع باندے صرف نیم دیت واجب دے لکه څرنګه تلی سره کټ کولو باندے نیم دیت واجب دے غرض دا چه ګوتے اصل او تلے تابع دے او د ګوتو اکثر درے ګوتے دی نو د درے لو د کُل قائم مقام قرار کولو سره په درے باندے د مَسح کولو اجازت ورکړے شو. او په یو یا دوو ګوتو سره د مَسح کولو اجازت ورنه کړے شو. پس وَامسَحوا برؤسکم کښې چونکه فعل مَسح آله (یَد) طرف ته متعدی دے. او محل رأسکم طرف ته نه دے متعدّی، او دے وجه د سابقه قاعدے د لاندے به تبعیض (بعض مس) مراد وی. دا خبره نه ده کومه چه امام شافعیؒ بیان کړے ده. چه په آیت کښې حرفِ "با" د تبعیض د پاره وی. فاضل شارح نرملیؒ چه د تبعیض په سلسله کښې کوم تقریر کړے شوے دے. دا امام ابوحنیفهؒ په دوو روایتونو کښې یو روایت دے. دویم روایت مصنّفؒ نه دے ذکر کړے او هغه دا دے چه قول د باری تعالیٰ وَامسَحوا برؤسکم په باره د مَسح کښې مجمل دے وجه دا ده چه د وامسَحوا مفعُول الایدی مقدر نعل خلاف الاصل

دی. لهٰذا فعل د وامسحوا به د فعل لازم په مرتبه کښې مراد کړے شي او معنیٰ به ئے د اشی اوجدوا مسح الراس یعنی د سر مسح طره موجوده کړئ. او س معلومه نه ده چه د رأس نه کل رأس مراد دے اوکه بعض رأس مراد دے اوکله چه مقدار معلوم نه دے نو آیت په مقدار د مسح کښې مجمل شو. او دے مجمل دپاره به فعل د نبی علیه السلام او هغه دا چه په ناصیه باندې دوی مسح اوکړله - دا به بیان تفسیر وی. او ناصیه چونکه د سر په څلور طرفونو کښې دیو طرف نوم دے. د دے وجے نه به د سر څلورمه حصه مراد وی. او د سر څلورمه حصه به فرض وی. برابره دی که په دړے ګوتو سره وی او په ټولو ګوتو سره وی.

شارح اوفرمائیل که چونکه د مصنف په دے دویم قول کښې کافی بحث دے او ډیر اعتراضات دی دے وجه نه مصنف دلته ورباندے واوے نه دے کړے او صرف په یو روایت باندے ئے اکتفا اوکړله:-

وَاِنَّمَا ثبت استیعاب مَسح الوجه الخ" سره دیو مقدار سوال وجواب دے سوال دا دے چه آیت د تیمم فَامسَحُوا بوجوهکم وایدیکم کښې حرف بَا په محل باندے داخل دے او فعل مسح آله طرف ته متعدی دے او تقدیری عبارت فامسحوا الایدی بوجوهکم وایدیکم دے. لهٰذا ستاسو د بیان شوی قاعدے مُوافق د تیمم په مسئله کښې د مسح او ویدے استیعاب نه دے پکار حالانکه تاسو په دواړو کښې د استیعاب قائل دے. د دے جواب دا دے چه تیمم د وضوء خلیفه دے. د باری تعالیٰ ارشاد دے " وَاِن کُنتُم مرضیٰ اَو عَلیٰ سَفر اَو جَاءَ اَحد مِّنکُم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا مَاءً فتیمموا صَعیدًا طیبًا فَامسَحُوا بوجوهکم وایدیکم الآیة. د دا آیت د دے په باره کښې بالکل صریح دے چه تیمم د وضوء خلیفه دے. او خلیفه سره هغه معامله کیدے شی کوم معامله چه اصل سره کیدے شی. لهٰذا څه رنګه چه په د وضوء کښې د وجه او یدین دواړو استیعاب ضروری دے دغه شان په تیمم کښې هُم د دغے دواړو د مسح استیعاب ضروری دے. پس په آیت د تیمم کښې به حرف د "با" زائده وی.

لیکن په دے جواب باندې هُم اعتراض دے او هغه دا چه په موزو کښې مسح د غسل خپو خلیفه دے حالانکه په غسل د خپو کښې استیعاب شرط دے. او په مسح عَلی الخف کښې شرط نه دے پس دلته کښې د اصل حکم خلیفه ولے وانه خستلو. د دے جواب دا دے چه مسح علی الخف د غسل د خپو بدل دے نه خلیفه. لهٰذا بدل لره د په خلیفه باندې قیاس نه کړ شی

بدل او خلیفه فرق دا دے چه بدل خود امکان و مبدل منه سره شروع کیږی لیکن په خلیفه کښ دا خبره نه ده. یعنی کله چه په سر وباندے مسح کولے شی په دغه کښ د خپو مینځل هم وی. لیکن په کوم صورت کښ چه تیمم شروع کیږی. په هغه صورت کښ وضوء کول ممکن نه وی. په مسئله د تیمم کښ د وجه او ید د استیعاب د شرط کیدلو دویم دلیل دا دے چه د حرف "با" په محل باندے د داخلیدو تقاضا خو دا ده چه په تیمم کښ د وجه او ید استیعاب شرط نه وی. لیکن حدیث د عمارؓ کوم چه مشهور حدیث دے په هغے سره د دے دواړو اعضاء د مسح استیعاب ثابتیږی او په حدیث مشهور سره په کتاب الله باندے زیادت کول جائز دی.

وَعَلٰى لِلْإِلْزَامِ فَقَوْلُهُ لَهٗ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ يَكُوْنُ دَيْنًا إِلَّا أَنْ تَتَّصِلَ بِهَا الْوَدِيْعَةُ لِأَنَّ حَقِيْقَةَ عَلٰى فِي اللُّغَةِ الْإِسْتِعْلَاءُ وَالْإِسْتِعْلَاءُ قَدْ يَكُوْنُ حَقِيْقَةً نَحْوُ زَيْدٌ عَلَى السَّطْحِ وَقَدْ يَكُوْنُ حُكْمًا بِأَنْ يَلْزَمَ عَلٰى ذِمَّتِهٖ مِثْلُ لَهٗ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ فَكَأَنَّهٗ يَعْلُوْهُ وَيَرْكَبُهٗ فَيَجِبُ عَلَيْهِ فَإِنْ تَصِلْ بِهَا لَفْظُ الْوَدِيْعَةِ بِأَنْ يَقُوْلَ لَهٗ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ وَدِيْعَةً لَمْ تَخْرُجْ عَنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ وَلٰكِنْ يَجِبُ عَلَيْهِ حِفْظُهٗ لَا أَدَاؤُهٗ۔

**ترجمه:-** او حرف "علیٰ" د لازم کولو دپاره راځی. پس د هغه قول "لهٗ علیّ الف درهم" به قرضی وی مګر دا چه که لفظ د ودیعت ور سره متصل وی. ځکه چه په لغت کښ د علیٰ حقیقت استعلاء دے او استعلاء کله حقیقةً وی او لکه زید علی السطح او کله حکماً وی په دے طور باندے چه څوک سړے په ځان باندے څه څیز لازم کړی. لکه "لهٗ علیّ الف درهم" ګویا زر دراهم په ده باندے پورته دی او په ده باندے سواری وی لهٰذا په ده باندے به دا واجب وی پس که چرته لفظ د ودیعت د دے سره متصل وی په دے طور چه "لهٗ علیّ الف درهم ودیعةً" نو کلمه د علیٰ به د الزام نه خارج نه وی. لیکن په ده باندے به د دے د ساتنے کول واجب وی ادا کول نه.

**تشریح:-** مصنفؒ او وئیل چه کلمه د علیٰ د الزام دپاره راځی. د مصنفؒ د ظاهر کلام نه خو دا معلومیږی چه کلمه د علیٰ بلاواسطه د الزام دپاره وضع کړے شوے ده. حالانکه دا سے نه ده بلکه د علیٰ حقیقی معنیٰ استعلاء ده. یعنی خپل ځان اوچت او پورته ګڼړل. بیا د استعلاء دوه قسمه دی (۱) حقیقی یعنی په یو څیز باندے د بل څیز اوچت کیدل لکه زید علی السطح "زید په چهت باندے

ختلي او پوره نه دے- (۲) حکمي په دے طور چه څوک په ځان باندے څه لازم کړي مثلاً " له علی الف درهم" د هغه په ما باندے زر درهمه لازم دي ګویا زر درهمه په هغه باندے پوره او سواره دي. او کله چه دا سے ده نو زر درهمه به په هغه باندے واجب وي.

شارح وائي که چرته د دے قول سره لفظ د ودیعت متصل کړے شو. او دا سے او وئيلے شو. " له علی الف درهم ودیعة " نو کلمه د علی به د الزام د معنیٰ نه خارج نه دي. لیکن په هغه باندے به د دغے دراهمو حفاظت کول واجب وي. او ادا کول به واجب نه وي. ځکه د هغه قول "ودیعة" د علی الف درهم د پاره بیان تغیر دے چه د دے طور باندے چه په له علی الف درهم سره زر دراهم بطور قرض لازم شوے وو- او د هغه ادا کول لازم وو- او په لفظ د ودیعة سره صرف حفاظت کول لازم شو پس چونکه په لفظ د ودیعة سره. اول کلام حکم بدل شوے دے وجه نه لفظ د ودیعة به د اول کلام د پاره بیان تغیر وي. او د ودیعت په صورت کښ چونکه صرف حفاظت لازم کیږي او ادا کول نه لازمیږي. د دے وجه نه د دلته کښ به هم د دغے دراهمو حفاظت کول لازم وي او ادا کول به لازم نه وي.

فَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَةِ كَانَتْ بِمَعْنَى الْبَاءِ بِأَنْ يَقُولَ مَثَلًا بِعْتُ هٰذَا أَوْ آجَرْتُ هٰذَا أَوْ نَكَحْتُهَا عَلَى أَلْفِ دِرْهَمٍ فَكَانَ بِمَعْنَى بِأَلْفِ دِرْهَمٍ مَجَازًا لِأَنَّ الْبَاءَ لِلْإِلْصَاقِ وَعَلَى لِلْإِلْزَامِ فَالْإِلْصَاقُ يُنَاسِبُ اللُّزُومَ وَالْمُرَادُ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ مَا يَكُونُ الْعِوَضُ فِيهِ أَصْلِيًّا وَلَا يَنْفَكُّ قَطُّ عَنِ الْعِوَضِ فَيُحْمَلُ عَلَى أَنَّ الْمُسَمّٰى عِوَضُهُ ط

ترجمه:- پس که چرته کلمه د علی په معاوضات محضه باندے داخله وي نو دا به د "با" په معنیٰ سره وي مثلاً دا سے وائي بعت هٰذا یا" اجرت هٰذا یا نکحتها علی الف" پس دا به مجازاً د بالف درهم په معنیٰ سره وي. وجه دا ده چه باد الصاق د پاره ده او علی د الزام د پاره ده. پس الصاق به د لزوم مناسب وي او د معاوضاتو نه مُرا د هغه څیز دے په کوم کښ چه عوض اصل وي او هغه د عوض نه کله هم جدا نه وي. لهذا په دے خبره باندے به حمل کړے شي چه مسمّیٰ د دے عوض دے.

**تشریح:۔** مصنفؒ اووفرمائیل که چرته کلمه دعلیٰ په معاوضات محضه باندې داخله وی نو دا به دٌبا' په معنیٰ سره وی۔ دمحضه قید لګولو سره د طلاق بالمال عتاق بالمال نه احتراز کړے شونے دے ځکه چه د معاوضاتو محضه نه مراد هغه څیزونه دی کوم چه د اسقاط د معنیٰ نه خالی دی او په طلاق او عتاق دواړو کښې د اسقاط معنیٰ موجوده ده۔ لهٰذا دا دواړه به د معاوضاتو محضه نه خارج وی۔ بهرحال که چرته کلمه دعلیٰ په معاوضاتو محضه کښې استعمال وی نو دا به دٌباء' په معنیٰ سره وی مثلاً چا وئیل چه بعت هٰذا العبد علیٰ الف یا اجرت هٰذا علیٰ الف یا ئے اووئیل نکحت هٰذا علیٰ الف په دی دریے واړو صورتونو کښې به علیٰ مجازاً دٌبا' په معنیٰ سره وی او مطلب به وی 'بالف' یعنی ما د زرو په عوض کښې خرڅ کړل یا د زرو په اجرت سره مې ورکړل یا د زرو په عوض مې دے سره نکاح اوکړله۔ ځکه باء د الصاق دپاره راځی۔ او علیٰ د الزام دپاره راځی۔ او الزام سره الصاق مناسب دے ځکه چه کله یو څیز د بل څیز سره لازم وی نو دَ هغه سره به مُلصق هم وی، پس معلومه شوه چه د لزوم سره به الصاق خامخا متحقق وی بهرحال کله چه د الصاق او د الزام یعنی دٌبا' او علیٰ د معانو په مینځ کښې مناسبت موجود دے نو مجازاً علیٰ دٌبا' په معنیٰ کښې استعمال شی۔

وَالْمُرَادُمن المعاوضات المحضة الخ سره دیو مقدر سوال جواب دے۔ سوال دا دے چه معاوضه محضه هغه ده دکوم په مفهوم کښې چه مال داخل وی۔ لهٰذا نکاح له معاوضات محضه شمارل صحیح نه دی۔ ځکه د نکاح په مفهوم کښې مال داخل نه دے۔ حالانکه شارحؒ د معاوضات محضه په مثال کښې نکاح هم ذکر کړے ده۔ د دے جواب شارحؒ ورکړے دے چه د معاوضات نه مراد هغه دے په کوم کښې چه عوض اصلی وی۔ یعنی عارضی نه وی، او عوض کله هم د دے نه جدا کیږی او په نکاح کښې داتولے خبرے چونکه موجودی دی د دے وجه نه نکاح به هم د معاوضاتو نه شمارل کیږی۔ غرض دا چه کلمه دعلیٰ کله په معاوضاتو کښې دٌبا" په معنیٰ کښې وی نو دعلیٰ مدخول به د هغه عوض وی۔

وَكَذَا اِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الطَّلَاقِ عِنْدَهُمَا بِاَنْ تَقُوْلَ الْمَرْاَةُ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِيْ ثَلٰثًا عَلٰى اَلْفِ دِرْهَمٍ فَعِنْدَهُمَا هُوَ بِمَعْنٰى بِاَلْفِ دِرْهَمٍ كَمَا كَانَ فِي الْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ لِاَنَّ الطَّلَاقَ اِذَا دَخَلَهٗ عِوَضٌ صَارَ فِيْ مَعْنَى الْمُعَاوِضَاتِ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ

فی الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة یجب ثلث الالف لان اجزاء العوض
تنقسم علی اجزاء المعوض وعند ابی حنیفة للشرط فی هذا المثال لان الطلاق
لم یکن من المعاوضات فی الاصل وانما العوض فیه عارض فلم یلحق بها فکانها
قالت علی شرط الف درهم وکلمة علی تستعمل بمعنی الشرط قال الله تعالی یبایعنک
علی ان لا یشرکن بالله شیئا لان الجزاء لازم الشرط فیکون اقرب الی معنی الحقیقة
من معنی الباء فان طلقها واحدة لا یجب شیء لان اجزاء الشرط لا تنقسم علی
اجزاء المشروط هکذا قالوا. اهـ

**ترجمه** :- دغه شان چه کله کلمه د علی د طلاق په باب کښ مستعمل دی. نو د صاحبینو په نیز بانده (د با په معنی کښ دی.) په دے طور چه ښځه خپل خاوند ته و وائی طلقنی ثلاثا علی الف درهم نو د صاحبینو په نیز بانده دا د بالف درهم په معنی کښ وی. لکه چه په بیع او په اجاره کښ دی. حکه په طلاق بانده عوض دا خلیږی نو هغه د معاوضاتو په معنی سره کیږی. اګرچه اصل کښ د معاوضاتو د قبیلے نه نه دے لهذا که چرته خاوند ورته یو طلاق ورکړلو د زرو دریمه حصه په واجب کیږی. حکه چه د عوض اجزاء د معوض په اجزاء بانده منقسم کیږی. او په مذکوره مثال کښ د امام ابو حنیفهؒ په نیز بانده علی د شرط د پاره دے. حکه چه طلاق په اصل کښ د معاوضاتو نه، نه دے او عوض په دے کښ عارضی وی. لهذا طلاق د معاوضاتو سره ملحق نه دے لهذا ښځے و وئیل طلقنی ثلاثا علی شرط الف درهم او کلمه د علی د شرط په معنی کښ استعمالیږی. الله پاک فرمائیلی دی. "یبایعنک علی ان لا یشرکن بالله شیئا" حکه چه جزاء د شرط د پاره لازم ده. لهذا هغه به د "با" د معنی په نسبت سره د حقیقی معنی سره زیات نزدے وی. پس که چرته خاوند ښځی ته یو طلاق ورکړو نو په هغه بانده څه نه واجبیږی حکه چه شرط د مشروط په اجزاء بانده نه منقسم کیږی، علماء حضراتو دغه شان فرمائیلی دی.

**تشریح** :- مصنفؒ ورمائیل چه څرنګه چه په معاوضاتو کښ کلمه د علی د با په معنی کښ استعمالیږی دغه شان که په طلاق کښ استعمال شوه نو د صاحبینو په نیز بانده به علی د با په معنی سره وی. مثلاً که یوه ښځه خپل خاوند ته وائی طلقنی ثلاثا علی الف

درهم نه مالره په زر درهمه باندے درے طلاقه راکړه نو دا کلام به د صاحبینو په نیز باندے د بالف درهم په معنیٰ کښ وی. لکه چه بیع او اجاره کښ کلمه د علیٰ د با په معنیٰ سره وی. او وجه د دے داده چه طلاق اصلاً اگرچه د معاوضاتو د قبیل نه، نه دے لیکن کله چه په دې باندے عوض داخل شی نو بیا د معاوضاتو د قبیلے نه گرځی. او وړاندے تیر شوے دی چه کله کلمه د علیٰ په معاوضاتو باندے داخلیږی نو هغه د با په معنیٰ کښ وی. لهٰذا دلته کښ به هم طلقنی ثلاثاً علی الف درهم د بالف درهم په معنیٰ سره وی. او یو زر درهم به عوض او درے طلاق به معوض وی لهٰذا که په دے صورت کښ خاوند یو طلاق ورکړلو نو په ښځه باندے به د خاوند په زر درهمه کښ دریمه حصه لازم شی او ښځه باندے به یو طلاق بائن واقع شی. د دریمه حصه به حکه واجب کیږی. حکه چه زر د درے طلاقو عوض دے او د عوض اجزاء په معوض باندے منقسم کیږی. لکه که ښځے طلقنی ثلثاً بالف ویلی وے، او خاوند ورته یو طلاق ورکړے وی. نو ښځه باندے د خاوند د پاره د دریمه حصه واجب کیدله نو بغه شان د علی الف صورت کښ به هم په ښځه باندے دریمه حصه واجبیږی. او طلاق بائن به واقع کیږی. چه دا اطلاق علی مال دے. او طلاق علیٰ مال سره طلاق بائن واقع کیږی. لهٰذا دلته کښ به هم یو طلاق بائن واقع شی. لیکن په دے مثال کښ د حضرت امام ابو حنیفهؒ مسلک دا دے چه علیٰ د شرط د پاره ده او د دے دلیل دا دے چه طلاق اصلاً د معاوضاتو نه، نه دے. حکه وړاندے تیر شوی دی. چه د معاوضه نه مراد هغه دے چه کوم کښ اصل عوض وی. او عوض په کښ عارضی نه وی. او عوض ترے د دے دلته هم نه جدا کیږی حالانکه په طلاق کښ اصل عوض نه دے. بلکه عوض په کښ عارضی دے او عوض د طلاق نه جدا کیدے هم شی حکه خو ځکه چه طلاق بالمال وی د غه شان بلا مال هم کیدے شی. بهرحال هر کله چه طلاق اصلاً د معاوضاتو څخه نه دے نو طلاق به د معاوضاتو سره نه ملحق کیږی او په مذکوره مثال کښ علیٰ د با په معنیٰ کښ په معاوضاتو کښ نه وی. بلکه علیٰ به مجازاً د شرط د پاره وی. گویا ښځے دا سے وئیل طلقنی ثلثاً علیٰ شرط الف درهم مالره درے طلاقه راکړه په شرط د زر درهم باندے په دے باندے یو اعتراض دے او هغه دا چه په مذکوره مثال کښ زر درهمه شرط او طلاق به مشروط شی حالانکه دا غلطه ده حکه خاوند په یو څیز باندے د موقوف کولو نه بغیر هم درے طلاقه واقع کولے شی، که چرته زر درهم د درے طلاقو نو شرط وے نو بیا به

خاوند بغیر د زرو درهم نه دَرے طلاقه نشی ورکولے. د دے جواب دا دے چه په دے کلام کښې قلب دے یعنی درے طلاقونه شرط دے او زر درهم ئے مشروط دی. یعنی د یو زر دا کولو دپاره درے طلاقونه واقع کول شرط دی. عرض دا چه په دے مثال کښې کلمه دَعَلیٰ د شرط دپاره ده او کلمه دعلیٰ د شرط په معنیٰ کښې استعمالیږی هُم. لکه د باری تعالیٰ قول دے. یبایعنک علیٰ اَن لَّا یشرکن باللّٰه شیئًا هغه ښځه د تا سره په دے شرط بیعت کوی.اُوکړی چه د الله پاک سره به شرک نه کوی او د مجاز دپاره چونکه مناسبت ضروری دے. د دے وجه نه شارحؒ د حقیقت (استعلاء) او مجاز (شرط) په ما بین کښې مناسبت ذکر کولو سره اوفرمائیل چه څرنګه مستعلی (پورته والی لره طلب کونکے) مستعمل علیه (په چا باندے پورته والے طلب کړے شوے وی) سره لازم وی. د غه شان جزاء د شرط سره لازم وی. لهٰذا د دے مناسبت د وجه نه علیٰ لره مجازًا د شرط په معنیٰ کښې استعمال کړے شوه. دی لره په اختصار سره دا هم ویلے شی. چه کلمه دعلیٰ د الزام دپاره ده. او جزاء د الزام شرط دپاره ده. پس دعلیٰ او شرط په ما بین کښې د لازم او ملزوم علاقه اوموندے شوه. لیکن که دا سوال اوکړے شی چه کلمه دعلیٰ د عوض دپاره د بَا په معنیٰ کښې اغستل هُم مجاز دی. لکه چه صاحبینو فرمائیلی دی. او د شرط دپاره اغستل هُم مجاز دی. لکه چه امام ابو حنیفهؒ وئیلی دی نو د امام صاحب په نیز باندے څه وجه د ترجیح ده. چه علیٰ ئے د شرط په معنیٰ واغستله نو د دے جواب دا دے چه د بَا د معنیٰ په نسبت سره دعلی حقیقی معنیٰ د شرط ته زیاته نزدے ده او مجاز کښې چه کوم اقرب دی حقیقت ته هغه راجح دی. لهٰذا شرط معنیٰ لره به د بَا په معنیٰ باندے ترجیح حاصله وی بهرحال په مذکوره مثال کښې علیٰ د شرط په معنیٰ کښې ده. پس که چرته خاوند دے ښځے لره یو طلاق ورکړلو نو په خاوند باندے به د ښځے دپاره هیڅ نه واجبیږی او په ښځه باندے به یو طلاق رجعی واقع شی. په خاوند باندے به د ښځے دپاره په زر درهمو کښې څه حکه نه واجب کیږی چه د شرط اجزاء د مشروط اجزاء باندے نه منقسم کیږی. لهٰذا صرف یو طلاق ورکولو سره به د دیمه حصه نه واجب کیږی. او طلاق رجعی به حکه واقع کیږی چه خاوند په صریح لفظ سره بغیر د مال نه طلاق واقع کړے دے. او دا خبره تاسو ته معلومه ده چه په صریح لفظ سره کوم طلاق واقع کړے شی او بغیر د عوض نه وی هغے سره رجعی طلاق واقع کیږی لهٰذا دلته کښې به هُم رجعی واقع کیږی؛

وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ هٰذَا اَصْلُ وَضْعِهَا وَالْبَوَاقِيْ مِنَ الْمَعَانِيْ مَجَازٌ فِيْهَا فَاِذَا قَالَ مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ فَاَعْتِقْهُ لَهُ اَنْ يَّعْتِقَهُمْ اِلَّا وَاحِدًا مِّنْهُمْ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُوْمِ وَكَلِمَةَ مِنْ لِلتَّبْعِيْضِ فَيَجِبُ اَنْ يُّحْمَلَ عَلٰى بَعْضٍ عَامٍّ لِيَسْتَقِيْمَ الْعَمَلُ بِهِمَا فَلِلْمُخَاطَبِ اَنْ يُّعْتِقَ مَنْ شَاءَ مِنْ اَيِّ بَعْضٍ عَامٍّ فَيَبْقَى الْوَاحِدُ مِنْهُمْ وَعِنْدَهُمَا مِنْ لِلْبَيَانِ فَلَهُ اَنْ يُّعْتِقَ كُلًّا مِّنْهُمْ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ فَاَعْتِقْهُ فَاِنْ شَاءَ الْكُلُّ عَتَقُوْا جَمِيْعًا وَالْفَرْقُ لِاَبِيْ حَنِيْفَةَ مِثْلُ مَا مَرَّ فِيْ اَيِّ عَبِيْدِيْ ضَرَبَكَ لِاَنَّ الْمَشِيْئَةَ صِفَةٌ عَامَّةٌ فِيْهِ نُسِبَتْ اِلٰى كَلِمَةِ مَنْ فَيَعُمُّ لِعُمُوْمِ الصِّفَةِ بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ فَاِنَّهُ نُسِبَتْ فِيْهِ الْمَشِيْئَةُ اِلَى الْمُخَاطَبِ دُوْنَ مَنْ فَلَا يَعُمُّ وَلِاَنَّ الْعَمَلَ بِالتَّبْعِيْضِ اَيْضًا مُمْكِنٌ ثَمَّةَ فَاِنَّ كُلَّ عَبْدٍ بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ غَيْرِهِ بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ فَاِنَّهُ لَا يُمْكِنُ التَّبْعِيْضُ فِيْهِ اِلَّا بِاِخْرَاجِ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ ؕ

ترجمه :- او مِنْ د تبعیض دپاره راځي. دا دمِنْ اَصل وضع ده. او باقي د دے نوره معنیٰ مجازي ده پس کله چه چا، چاته خطاب کولو سره ووئیل "من شئت من عبیدی عتقه فاعتقه" نو د امام ابو حنیفهؒ په نیز باندے د مخاطب دپاره دا جائز دي چه هغه ماسوا د یو نه تول غلامان آزاد کړي او دا د دے وجه نه چه کلمه د مَن د عموم دپاره راځي او کلمه د مِنْ د تبعیض دپاره ده. پس د دے قول لره په بعض عام باندے محمول کول واجب دي. دپاره د دے چه په دواړو باندے عمل کول صحیح شي. لهٰذا مخاطب دپاره دا جائز دي چه هغه کوم بعض عام لره اوغواړي آزاد دے کړي. لیکن په دے کښ به یو باقي پاتے کیږي. او د صاحبینوؒ په نیز باندے کلمه د مِنْ د بیان دپاره ده. لهٰذا مخاطب لره په دے کښ هر یو آزادول جائز دي. لکه چه د هغه قول "من شاء من عبیدی عتقه فاعتقه" کښ (کلمه د من د بیان دپاره ده) لهٰذا که تمام غلامان اوغواړي آزادیږي به او د امام ابو حنیفهؒ په نیز باندے دلته کښ هغه فرق دے کوم چه په "اي عبيدي ضربك" کښ تیر شوے دے ځکه چه مشیت یو عام صفت دے په کوم کښ چه د من کلمه طرف ته نسبت شوے دے. لهٰذا دا قول به د صفت د عموم د وجه نه عام وي په خلاف د "من شئت" باندے چه په دے کښ مشیت لره د مخاطب طرف ته منسوب کړے شوے دے نه دا چه د مَن کلمه طرف ته لهٰذا دا قول به عام نه وي او د دے وجه نه چه هلته کښ په تبعیض باندے عمل کول

هم ممکن وی. ځکه هر غلام د نورو غلامانو نه قطع نظر کولو سره بعض دے په خلاف د مَن شئت باندے چه په دے کښې تبعیض ممکن نه دے مګر دا چه په دے کښې یو لره خارج کړے شي ووي.

**تشریح** :- په حروف جاره کښې کلمه د مِن ده. د اکثرو فقهاؤ مسلک دا دے چه کلمه د مِن د خپل اصل وضع په اعتبار سره د تبعیض په معنی سره دے او د دے نه علاوه باقی تمام معنی مجازی دی. د جمهورو علماؤ دپاره ده چه اصل کښې د غایت د ابتداء دپاره راځي، او د بعضو دا خیال دے چه مِن د تبعیض دپاره موضوع دے. او بعضو ویلی دی چه مِن مذکوره د تمامو معانیو په مابین کښې مشترک دے. فاضل مصنف د اکثرو فقهاؤ مسلک اختیار ولو سره مِن د تبعیض دپاره قرار کړے دے. او په دے باندے تفریع کولو سره ئے او فرمائیل که چا یو کس لره مخاطب کولو سره دوئیل چه من شئت من عبیدی عتقه فاعتقه. زما په غلامانو کښې چه ته کوم یو آزادول غواړے نو آزاد ئے کړه. په دے صورت کښې امام ابوحنیفهؒ فرمائیلی دی چه مخاطب (وکیل) د یو غلام نه علاوه د باقی تمامو غلامانو د آزادولو مجاز دے. او دلیل دے دا دے چه کلمه د مَن دَ عموم دپاره وضع ده. او کلمه د مِن د تبعیض دپاره وضع ده. لهذا په کلمه د مَن او د مِن د دواړو باندے عمل کولو دپاره دے کلام لره په بعض عام باندے محمول کول واجب دی. یعنی مخاطب به په غلامانو کښې د بعض آزادولو وکیل وی. پس د کلمه د مَن د وجه به مخاطب لره اختیار وی چه هغه په غلامانو کښې چا لره غواړی هغه لره د آزادکړی لیکن کلمه د مِن د وجه نه دا هم ضروری ده چه یو غلام د آزادولو نه پاتے شي. لهذا که مخاطب (وکیل) پرله پسے تمام غلامانو لره آزاد کړل نو آخری غلام به نه آزادیږی. او که تول ئے آزاد کړل نو د یو نه علاوه تمام غلامان به آزاد شي او په دغه یو متعین کولو کښې به مولی لره اختیار وی.

صاحبینؒ فرمائیلی دی چه په مذکوره کلام کښې د مِن عبیدی مِن د بیان دپاره دے. دَ تبعیض دپاره نه دے. او س به د دے مطلب دا شی که ته زما په غلامانو کښې څوک آزادول غواړی نو آزاد ئے کړه. لهذا په دے صورت کښې به د مخاطب (وکیل) دپاره بلا استثناء د تمامو غلامانو آزادولو اختیار وی لکه چه مولی دا سے وائی. مَن شاء مِن عبیدی عتقه فاعتقه زما په غلامانو کښې چه څوک هُم آزادول غواړی نو هغه لره آزاد کړه. په دے صورت کښې که تمام غلامان آزادی وغواړی. نو د امام صاحبؒ په نیز باندے به هُم تمام غلامان آزاد شی. پس څرنګه چه دلته کښې مِن بیان د بعض دپاره دے او د تمامو غلامانو آزادی غوښتلو سره غلامان آزادیږی د غه

نښان د متن مسئله کښې په هُم کلمه د مِن د بیان د پاره دی. او د مخاطب د تمام غُلامانو آزادی غوښتلو سره به غلامان آزادیږی. حاصل دا چه د صاحبینؒ په نیز باندې د مذکوره دواړو مثالونو حُکم یو دے یعنی د تمامو غلامانو آزادکیدل، لیکن د امام صاحبؒ په نیز باندې په دواړو کښې فرق دے. یعنی دَ متن په مثال کښې کم اَز کم دیو غلام باقی پاتې کولو سره د آزادی نه ضروری دی، او په دوئیم مثال کښې یعنی مَن شاء الخ کښې بلا استثناء تمام غلامان آزادیدے شی پاتې شوه دا خبره چه د امام ابُوحنیفهؒ په نیز باندې وجه د فرق څه ده. نو شارحؒ اوفرمائیل چه په د دے دواړو مثالونو کښې وجه د فرق هغه ده کومه چه دے نه وړاندے د عام بحث کښې د اَیّ عبیدی ضربك فهو حُرٌّ او اَیّ عبیدی ضربتهٗ فهو حُرٌّ په مینځ کښې تیره شوے ده. یعنی په اوّل مثال کښې که مخاطب تمامو غلامانو لره وهلی نو بلا استثناء تمام غلامان به آزادیږی، او په دوئیم مثال کښې که مخاطب تمامو غلامانو لره وهلی نو تمام غلامان به نه آزادیږی. بلکه بعض به آزادیږی حُکه په اوّل مثال کښې کلمه اَیّ نکره لره ضاربیت صفت عام سره موصُوف کړے شوے ده. لهٰذا د عموم د صفت د وجه نه به اَیّ عام شی او د عام کیدلو د وجه نه به بلا استثناء تمام غلامان آزادیږی او په دوئیم مثال کښې ضرب چونکه مخاطب طرف ته منسُوب دے. نه د اَیّ طرف ته) دے وجه نه اَیّ د وَصف نه جُدا شولو او کله چه اَیّ د وَصف نه جُدا شولو نو په دے کښې به عموم نه وی او کله چه په دے صُورت کښې عمُوم پاتې نشو نو تمام غلامان به نه آزادیږی. د هغه فرق دلته کښې دے. حُکه مَن شاءَ الخ یعنی په دوئیم مثال کښې مشیت صِفتِ عام دے. دکوم نسبت چه کلمه دَمَن طرف ته شوے دے. لهٰذا دا کلام به د صفت د عموم د وجه نه عام شی. او د تمامو غلامانو په آزادی غوښتلو سره به بلا استثناء تمام غلامان آزاد شی او د متن مثال مَن شئت کښې چونکه مشیت مخاطب طرف ته منسُوب دے او د کلمه مَن طرف ته منسُوب نه دے. لهٰذا دا کلام به عام نه وی او کله چه دا کلام عام نه دے نو تمام غلامان به نه آزادیږی. بلکه کم از کم د یو غلام نه آزادیدل به ضروری وی. د دیمه وجه د فرق دا ده چه د دوئیم مثال یعنی من شاء من عبیدی الخ کښې د تمام غلامانو آزادیدلو نه باوجُود هم په تبعیض باندے عمل کول ممکن دی. په دے طور کچرته تمام غلامانو په یو وخت باندے خپله آزادی او غوښتله نو په دی کښې هر غلام بعض دے د باقی نه قطع نظر کولو سره، پس هر کله چه په دے صُورت کښې د تمام غُلامانو د آزادیدلو

نه باوجود په تبعيض باندے عمل کول ممکن دی. نو په دے صورت کښې به د تمامو غلامانو خپله خپله آزادی غوښتلو سره تمام غلامان آزاد يږی. او اول مثال يعنی من شئت من عبيدی الخ کښې د مخاطب مشيت چونکه په يو وخت کښې د تمام غلامانو سره متعلق کيدے شی. او مخاطب هم په يو کلی سره د تمام غلامانو آزادی غوښتلے شی. دے وجه نه دلته کښې تبعيض باندے عمل کول ممکن نه دی ماسوا د دے نه چه په دوی کښې يو لره بغير د آزادولو نه پريښودل شی لهذا په دے مثال کښې که چرته مخاطب د تمام غلامانو آزادی وغوښتله نو په تبعيض باندے عمل کولو سره به تمام غلامان نه آزاديږی بلکه کم از کم د يو غلام نه بغير د آزادولو نه پريښودل ضروری دی.

وَالٰی لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ اَیْ لِانْتِهَاءِ الْمَسَافَةِ اُطْلِقَ عَلَيْهَا الْغَايَةُ اِطْلَاقًا لِلْجُزْءِ عَلَی الْکُلِّ مَا قِيْلَ ثُمَّ بَيَّنَ قَاعِدَةً اَنَّهٗ اَیُّ مَوْضِعٍ تَدْخُلُ الْغَايَةُ فِيْهِ وَاَیُّ مَوْضِعٍ لَا تَدْخُلُ فَقَالَ وَاِنْ کَانَتِ الْغَايَةُ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا اَیْ مَوْجُوْدَةً قَبْلَ التَّکَلُّمِ غَيْرَ مُفْتَقِرَةٍ فِیْ وُجُوْدِهَا اِلَی الْمُغَيَّا فَلَا تَدْخُلَانِ فِی الْمُغَيَّا وَاحْتَرَزْنَا بِقَوْلِنَا مَوْجُوْدٌ قَبْلَ التَّکَلُّمِ عَنِ الْاٰجَالِ الْمَضْرُوْبَةِ لِلدُّيُوْنِ وَالثَّمَنِ فِیْ قَوْلِهٖ بِعْتُ هٰذَا اَوْ اَجَّلْتُ الثَّمَنَ اِلٰی شَهْرٍ اَوْ اَجَرْتُهٗ اِلٰی رَمَضَانَ اَوْ اِلَی الْغَدِ وَنَحْوِهٖ فَاِنَّ کُلَّ هٰذِهٖ وَاِنْ کَانَتْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا ظَاهِرًا لٰکِنَّهَا وُجِدَتْ بَعْدَ التَّکَلُّمِ وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِنَا غَيْرَ مُفْتَقِرَةٍ فِیْ وُجُوْدِهَا عَنِ اللَّيْلِ فَاِنَّهٗ مُفْتَقِرٌ فِیْ وُجُوْدِهٖ اِلَی النَّهَارِ وَاَمَّا دُخُوْلُ الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی سُبْحٰنَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی فَبِالْاَخْبَارِ الْمَشْهُوْرَةِ لَا بِالنَّصِّ وَاِنْ لَّمْ تَکُنْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا فَاِنْ کَانَ صَدْرُ الْکَلَامِ مُتَنَاوِلًا لِلْغَايَةِ کَانَ ذِکْرُهَا لِاِخْرَاجِ مَا وَرَاءَهَا فَتَدْخُلُ فِی الْمَرَافِقِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی عَلَيْهِ وَاَيْدِيَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ فَاِنَّهَا لَيْسَتْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا وَصَدْرُ الْکَلَامِ وَهُوَ الْاَيْدِیْ مُتَنَاوِلٌ لَهَا لِاَنَّهَا مُتَنَاوِلٌ اِلَی الْاِبْطِ فَيَکُوْنُ ذِکْرُهَا لِاِخْرَاجِ مَا وَرَاءَهَا فَتَدْخُلُ بِنَفْسِهَا فَبَطَلَ مَا قَالَ زُفَرُ اِنَّ کُلَّ غَايَةٍ لَا تَدْخُلُ تَحْتَ الْمُغَيَّا وَتُسَمّٰی هٰذِهِ الْغَايَةُ الْاِسْقَاطَ اَیْ غَايَةَ الْغَسْلِ لِاَجْلِ اِسْقَاطِ مَا وَرَاءَهَا اَوْ غَايَةَ لَفْظِ الْاِسْقَاطِ اَیْ مُسْقِطِيْنَ اِلَی الْمَرَافِقِ فَهِیَ خَارِجَةٌ عَنِ الْاِسْقَاطِ وَيَنْتَقِضُ هٰذَا بِقَوْلِهٖ قَرَأْتُ هٰذَا الْکِتَابَ اِلٰی بَابِ الْقِيَاسِ فَاِنَّ بَابَ الْقِيَاسِ خَارِجٌ عَنِ الْقِرَاءَةِ وَاِنْ کَانَ الْکِتَابُ

مُتَنَاوِلاً لَهٗ عَمَلاً بِالْعُرْفِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ مُتَنَاوِلَهَا اَوْ كَانَ فِيْهِ شَكٌّ فَذِكْرُهَا لِمَدِّ الْحُكْمِ اِلَيْهَا فَلَا تَدْخُلُ كَاللَّيْلِ فِي الصَّوْمِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ فَاِنَّ لَمَّا لَمْ يَتَنَاوَلْهَا اَصْلًا فَاِنَّ الصَّوْمَ لُغَةً اَلْاِمْسَاكُ سَاعَةً فَذِكْرُ اللَّيْلِ لِاَجْلِ مَدِّ الصَّوْمِ اِلٰى نَفْسِهٖ فَلَا يَدْخُلُ هُوَ تَحْتَ الصَّوْمِ وَمِثَالُ مَا فِيْهِ الشَّكُّ مِثْلُ الْاٰجَالِ فِي الْاَيْمَانِ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ اِلٰى رَجَبٍ فَاِنَّ فِيْ دُخُوْلِ رَجَبٍ فِيْ مَا قَبْلَهٗ شَكًّا فَلَا يَدْخُلُ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ عَنْهُ وَهُوَ قَوْلُهُمَا وَفِيْ رِوَايَةِ الْحَسَنِ عَنْهُ اَنَّهٗ يَدْخُلُ لِاَنَّ اَوَّلَ الْكَلَامِ كَانَ لِلتَّابِيْدِ فَلَا تَخْرُجُ الْغَايَةُ عَمَّا قَبْلَهَا وَتُسَمّٰى هٰذِهٖ غَايَةَ الْاِمْتِدَادِ لِاَنَّ الْغَايَةَ مَدَّةُ الْحُكْمِ اِلٰى نَفْسِهَا وَبَقِيَتْ بِنَفْسِهَا خَارِجَةً عَنْهُ ۔

ترجمہ:۔ او کلمہ د الٰی د انتہاء غایت دپارہ موضوع دہ یعنی د مسافت د انتہاء د بیانولو دپارہ راځی۔ په مسافت باندے د غایت اطلاق هم هغه شان کړے شوے دے څرنګه چه د جُز اطلاق په عمل باندے کیدے شی لکه چه د بعضو قول دے بیا مصنفؒ د قاعده بیان کړله چه غایت په کوم مقام باندے داخلیږی او په کوم مقام باندے نه داخلیږی دے وجه نه فرمائی که چرته غایت په خپله باندے قائم وی لکه د هغه قول من هٰذِهِ الحائط الٰی هٰذِهِ الحائط نو دواړه غایتونه به په اقرار کښ نه داخلیږی ځکه حائط داسے غایت دے کوم چه په خپله باندے قائم دے۔ یعنی د متکلم نه وړاندے موجود دے او په خپل د وجود کښ د مغیّا محتاج دے۔ لهٰذا دواړه غایتونه به په مغیّا کښ نه داخلیږی او مونږ په خپل قول موجوده قبل الحکم په ذریعه باندے د اُمثا تو نه احتراز کړے دے کوم چه د قائل قول بعت هٰذا او اجلت الثمن الٰی شهر یا اجرته الٰی رمضان یا الی الغد وغیره کښ د دیون او د ثمن دپاره بیانولے شی ځکه چه په دے کښ اګرچه هر غایت بذاتِ خود موجود دے لیکن د تکلّم نه پس موجود شوے دے او زمونږ غیر مفتقرة فی وجودها په ذریعه د شپے نه احتراز کړے شوے دے ځکه شپه په خپل وجود کښ د ورځ محتاجه ده او یا لکه شو د باری تعالٰی قول " سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی " کښ د اقصیٰ داخلید ل نو د ا د حدیث مشهوره نه ثابت دی۔

او د قرآن د نص نه ثابت نه دی او که چرته غایت بذاتِ خود قائم نه وی. نو که صدر د کلام غایت لره شامل وی. نو بیا غایت ذکر به د ماسواء غایت د اخراج د پاره وی لهٰذا غایت به داخل وی. لکه قول د باری تعالیٰ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ کښې چه مرافق دے. ځکه مرافق بذاتِ خود قائم نه دے او صدر د کلام یعنی ایدی مرافق لره شامل دے ځکه چه مرافق ابط پورے شامل دے. د دے وجه نه غایت ذکر به د دے ماسوا د اخراج د پاره وی او غایت به بذاتِ خود داخل وی پس د امام زفرؒ هغه قول چه هر غایت په مغیا کښې داخل وی باطل به وی او د دے غایت نوم غایت اسقاط دے یعنی د اغایت غسل د ماسوا د اخراج د پاره دے یا د لفظ د اسقاط غایت دے یعنی مرافق پورے غسل لره ساقط کوونکے دے. پس دا غایت به د اسقاط نه خارج وی. او د اقاعده د هغه قول قرأت هٰذا الکتب الیٰ باب القیاس سره ماتیږی ځکه چه باب د قیاس په عرف باندے د عمل کولو د وجه نه د قرأت نه خارج دے اگرچه کتاب ورلره شامل دے او که صدر د کلام غایت لره شامل نه وی او یا په دی کښې شک وی نو د غایت ذکر به حکم لره د غایت پورے د ابنکلو د پاره وی لهٰذا غایت به په مغیا کښې داخل نه وی لکه چه په قول د باری تعالیٰ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ کښې لیل په صیام کښې نه دے داخل. دا هغه مثال دے چرته چه صدر د کلام غایت لره شامل نه وی ځکه چه صوم په لغت کښې لږ وخته پورے د بندیدو په معنیٰ راځي پس دلیل ذکر د ذات د لیل پورے د ابنکلو د پاره دے او شپه به په روژه کښې نه وی داخل او دهغے مثال په کوم کښې چه شک وی نو هغه په قسم نو کښې وفتونه دی. لکه چه چا قسم او خوړلو چه د رجب پورے به کلام نه کوی ځکه چه د رجب په مثل ما قبل کښې په داخلیدو کښې شک دے لهٰذا په ظاهر الروایه کښې کوم چه د امام صاحبؒ نه منقول دے رجب به په ما قبل کښې داخل نه وی. دا دے د صاحبینؒ قول او د امام صاحبؒ نه د حسن په روایت کښې دا دے چه رجب به په ما قبل کښې داخل وی ځکه چه صدر د کلام د تابید د پاره دے لهٰذا غایت به د خیل ما قبل نه خارج نه وی او د دے غایت نوم غایت د امتداد دے ځکه چه غایت حکم لره تمثیل ځانه پورے را ښکلی دے او په ځپله د حکم نه خارج پاتے شوے دے.

تشریح:- په حروف جاره کښې یو حرف دالیٰ دے. مصنفؒ اوفرمائیل چه کلمه دَ الیٰ دغایت د انتهاء دپاره وضع ده. لیکن د دے سوال داد ے چه د غایت معنیٰ خو په خپله دغایت او انتهاء ده. لهٰذا د دے مطلب به داشی چه کلمه د الیٰ دانتهاء دپاره راځي او انتها د انتها څه معنیٰ لنشته دے. شارحؒ د دے جواب ورکولو دپاره اوفرمائیل چه د غایت نه مراد مسافت دے او د غایت اطلاق په مسافت باندے دلیے دے لکه چه د جز اطلاق په کل باندے د ے ځکه چه مسافت کل دے او غایت لجز یعنی د مسافت جز پس هر کله چه دلته کښې د غایت نه مراد مسافت دے نو اوس به مطلب داشي چه د الیٰ کلمه د مسافت او لرے والی دانتهاء دپاره دلته وضع شوی ده. او دا خبره بالکل صحیح ده. د دے نه پس مصنفؒ داقاعده بیان کړله چه غایت به په کوم مقام باندے په ضمیل ماقبل کښې داخل وی. اوکوم مقام کښې به داخل نه وی. په د ے باره کښې څلور مذ هبونه دی.

(۱) د الیٰ مابعد په ماقبل کښې مطلقاً داخل وی.
(۲) مُطلقاً به نه وی داخل.
(۳) که دَ الیٰ مابعد د ماقبل د جنس نه وی خو داخل به وی ورنه نه به وی۔
(۴) د کلمه د الیٰ دُخول او عدم دُخول باندے هیڅ دلالت نه وی بلکه د د ے د مابعد دخول او عدم دخول د خارجی دلیل محتاج وی.

د دے څلورم مذهب تفصیل بیانولو سره مصنفؒ اوفرمائیل که چرته غایت بذات خود قائم وی یعنی د ماقبل جز نه وی او د تکلم نه وړاندے موجود وی او په خپل وجود کښې مغیات ته محتاج نه وی نو په د ے صورت کښې به د غایت د ابتداً او غایت دانتهاء دواړه به په مغیا کښې نه وی داخل که یو سړے اقرار اوکړی ـ او والف له من هذه الحائط الی هذه الحائط د هغه دپاره د دے دیوال نه تر هغه دیوال پورے ده. نو دا دواړه غایتونه یعنی مبدا او منتهیٰ به په اقرار کښې داخل نوی. ځکه کلمه د الیٰ په خپله خو د خول او عدم د خول باندے د لالت نه کوی لیکن که چرته غایه غیر مستقل او د مغیا تابع وے نو د مغیا په حکم کښې به داخل وی مګر هر کله چه دلته کښې غایت مستقل دے او بل کوم سبب موجود نه دے نو

د دخول دلیل متحقق نه شو او کله چه د دخول دلیل متحقق نه شو نو غایت به د مغیا په حکم کښې هم نه داخلیږی.
شارح فرمائی چه زمونږ قول موجودة قبل التکلم قید لګولو سره د هغه او قاتو سره احتراز کړے شوے دے کوم چه د یون او د ثمن د پاره متعلق کیږی. لکه بعت هذا او اجلت الثمن الی شهر او اجرت الی رمضان یا الی الغد کښې رمضان او غد دے ځکه چه په دے کښې هر یو غایت اګرچه بذات خود موجود دے. او په خپل وجود کښې د مغیا محتاج نه دے لیکن د تکلم نه پس موجود شوے دے حالانکه عدم دخول د پاره د غایت قبل التکلم موجود یدل ضروری دی او غیر مفتقرة فی وجودها قید لګولو سره د لیل او مرافق نه احتراز کړے شوے دے ځکه لیل په خپل وجود کښې د نهار محتاج دے او مرافق په خپل وجود کښې د ایدی محتاج دے. لیل په خپل وجود کښې د نهار ځکه محتاج دے چه لیل هغه زمانے ته وائی د کوم چه ابتداء د غروب الشمس نه کیږی، پس شپه د غروب الشمس محتاجه ده او غروب الشمس د ورځ محتاج دے ځکه د ورځ نه بغیر غروب ممکن نه دے او د محتاج محتاج، محتاج وی. لهذا شپه په خپل وجود کښې د ورځ محتاجه ده او مرافق د ید ذے وجه نه محتاج دی چه مرفق د ید نه بغیر نه موجودیږی لهذا مرفق هم د ید محتاج شو۔
وَاَمَّا دخول المسجد الاقصیٰ الخ سره د یو مقدر سؤال جواب دے. سوال دا دے چه مسجد اقصیٰ د باری تعالیٰ د دے قول سُبۡحٰنَ الَّذِیۡۤ اَسۡرٰی بِعَبۡدِہٖ لَیۡلًا مِّنَ الۡمَسۡجِدِ الۡحَرَامِ اِلَی الۡمَسۡجِدِ الۡاَقۡصَا "غایت مکان دے بذات خود قائم دے د تکلم نه وړاندے موجود دے او په خپل وجود کښې د مغیا هم محتاج نه دے لهذا د سابقه قاعدے موافق مسجد اقصیٰ د مغیا یعنی اسراء په کلمه کښې داخلیدل نه دی پکار. حالانکه مسجد اقصیٰ د اسراء په سفر کښې داخل دے او دا خبره ثابت ده چه رسول الله د لیلة الاسریٰ په موقع کښې په بیت المقدس کښې داخل شوے وو. د دے جواب دا دے چه د مسجد اقصیٰ په مغیا یعنی په د اسریٰ کښې داخلیدل په احادیث مشهوره سره ثابت دی نه په

نصّ د قرآن سره. که چرته مسجد اقصیٰ مذکوره آیت سره ثابتیدلے نو یقیناً سوال به وارد یدلے لیکن کله چه د احادیثو سره ثابته ده او آیت سره ثابته نه ده نو دا سوال به نه واقع کیږی او که چرته غایت بذاتِ خود قائم نه وی، نو د دے دوه صورتونه دی ځکه چه د صدر د کلام او اول د کلام به یا غایت لره شامل وی یا به نه وی که چرته صدر د کلام غایت لره شامل وی نو غایت حکم به د هغه ماسوا د خارج کولو دپاره وی او غایت به خپله په حکم د مغیّا کښ داخل وی. لکه چه په ایدیکم الی المرافق کښ مرافق دے چه مرافق بذاتِ خود قائم نه دے او صدر د کلام یعنی ایدی مرافق لره شامل دے. ځکه چه دید اطلاق ابط (ترخ) پورے وی. لهذا اید به مرفق لره شامل وی. او لکه چه صدر د کلام غایت (مرفق) لره شامل دے نو د قاعدے مطابق به آیت کښ د غایتِ ذکر د هغے نه ماورا د مغیّا حکم یعنی د غسل نه خارج کولو دپاره وی. او غایت به په خپله د مغیّا حکم یعنی غسل کښ داخل وه او مطلب به دا وی چه لاسونو او مرفق یعنی څنګلو لره وینځئ او د څنګلو نه ماسوا ترخه پورے مه وینځئ.

صاحب: نور الانوار وئیل چه په متن کښ د بیان کړے شوے قاعدے نه زفرؒ دا قول چه یو غایه به هم په مغیّا کښ داخلیږی بلکه هر غایت به مغیّا نه خارج وی باطل دی. او غایت کوم چه اوس ذکر او شو دے غایه د اسقاط والی یعنی الی المرافق د فاغسلو سره متعلق دے او د غسل غایت دے لیکن د دے نه مقصود د مرافق نه ماورا لره د غسل د حکم نه ساقط کول دی. پس هر کله چه ماوراء د مرافق د غسل د حکم نه خارج شی نو خپله مرافق به په حکم د غسل کښ داخل شی. یا دا و بیلے شی چه الی المرافق دا لفظ د اسقاط غایه ده او هم د ے سره متعلق دے. په دے صورت کښ به تقدیر د عبارت دا سے شی:

ایدیکم مسقطین الیٰ المرافق یعنی خپل لاسونو لره وینځئ په دا سے حال کښ بره ترخ لره مرافق پورے غسل لره ساقط کوونکیئے. پس په دے صورت کښ به غایت اسقاط لره خارج شی او د غسل لاندے به داخل شی.

وَیَنقض هٰذا الامر دیو سوال جواب دے هغه دا چه تاسو وئیل که صدر دَ کلام غایت لره شامل وی نو غایه به په حکم د مغیا کښ داخل وی لیکن که چا قرأت هٰذا الکتٰب الیٰ باب القیاس وئیل نو باب د قیاس به د قراءت نه خارج وی داخل به نه وی حالانکه صدر د کلام یعنی هٰذا الکتٰب غایت یعنی باب القیاس لره شامل دے او دا شاملیدل د دے خبرے تقاضا کوی چه باب القیاس دِ په قرارت کښې داخل شی ؟ د دے جواب دا دے چه کله صدر د کلام غایه لره شامل وی نو د ی په حکم د مغیا کښ د داخلیدو قاعده په هغه وخت کښ ده چه کله یو قوی دلیل په عدم دخول د غایت لاندے دَ حکم د مغیا نه موجود نه وی. او که چرته په عدم دخول باندے یو بل قوی دلیل موجود وی نو با وجود د دینه چه صَدر د کلام به غایه لره شامل وی او د مغیا د حکم لاندے به غایه نه وی داخل. پس د لته کښ قرأت هٰذا الکتٰب الیٰ باب القیاس کښ اگر چه صَدر د کلام غایت لره شامل دے لیکن عُرف کوم چه یو قوی دلیل دے هغه په دے خبره باندے دلالت کوی چه باب القیاس په حکم د قرأت کښ داخل نه دے حاصل دا چه دَ عُرف د وجه نه باب القیاس په حکم د قرأت کښ داخل نه شی. د دے جواب نه پس به زمونږ په بیان کړے قاعده باندے هیڅ اعتراض نه واردیږی او که چرته صدر د کلام غایت لره شامل نه وی یا د صدر د کلام د غایت شاملیدو کښ شبه وی نو په د دے دواړو صورتونو کښ به غایت لره د دے وجه نه ذکر کولے شی چه حکم لره راکاږی. تر غایته پورے یعنی د غایت نه ما قبل حکم غایت پورے وړسی. لیکن غایت به په دے حکم کښ داخل نه وی لکه أتِمّوا الصّیام الیٰ اللّیل د هغې مقام مثال دے کوم چه صَدر د کلام غایت لره نه شاملیږی ځکه چه د صوم معنیٰ ده مطلق امساک یعنی د بند ولو څخواه دا بندیدل یو وخته پورے وی لهٰذا صوم یعنی صَدر د کلام به لیل یعنی غایت لره نه شاملیږی د دے تائید د دے نه هم کیږی که چرته چا قسم او خوړلو چه زهٔ به روژه نه نیسم بیا ئے دَ

دوژے نیّت اوکړلو او لن وخته پورے دوژه او نیولے بیا ئے ماته کړله نو حانث کیږی به. حکم شرط یعنی مطلق امساک موجود شولو. په دے آیت کښ دلیل ذکر دے د پاره شوے دے چه دوژے لره ذات د لیل پوره کاری یعنی دے نشو لو د پاره ده چه دوژه به د شپے شروع کیدے لو پورے وی.
لیکن صوم چونکه لیل لره شامل نه دے لهٰذا لیل په صوم کښ نه وی داخل. شارح فرمائی چه کله د صدر کلام غایت لره په شاملیدو کښ شبه وی نو د هغے مثال هغه معین اوقات دی کوم چه په قسمونو کښ دی. مثلاً یو قسم او خوړلو والله لا اکلمه الی رجب قسم چه زه به رجب پورے خبرے نه کوم په دے مثال کښ د رجب دخیل ماقبل په حکم کښ داخلیدل مشکوک دی ځکه چه صدر د کلام والله لا اکلم مطلق دے او د تابید تقاضا نه کوی او کله چه صدر د کلام د تابید تقاضا نه کوی نو داخبره به هم نه وی چه د غایت (الی رجب) ذکر د ماوراء د سقوط د پاره دے. او په نیوله غایت د ماقبل په حکم کښ به داخل وی او کله چه دا سے ده نو غایت یعنی د رجب په ماقبل کښ داخلیدل شکی شول. او د امام ابوحنیفهؒ په نیزیا ندے به د ظاهر الروایه مطابق غایت یعنی رجب په حکم د ماقبل یعنی عدم د تکلم کښ داخل نه وی. او د دے قسم اطلاق به صرف د جمادی الثانی آخره پورے وی. د رجب میاشت شروع کیدو نه پس به د دی قسمه اطلاق نه وی دا قول د صاحبینؒ دے.
د حضرت امام ابوحنیفهؒ نه روایت د حسن بن زیاد دے په دے روایت کښ دا دی چه په دے صورت کښ به غایت یعنی الی رجب دخیل ماقبل په حکم کښ داخل وی. او د دے روایت دلیل دا دے چه " والله لا اکلم " د تابید د پاره دے یعنی دا قسم همیشه د پاره وو. لیکن کله چه غایت ذکر شولو نو دا غایت به یعنی رجب به د ماوراء د سقوط د پاره وی. او رجب به په نیوله باندے د ماقبل په حکم یعنی تکلم کښ داخل شی د دے قول مطابق د دے قسم اطلاق به د رجب تر آخره پورے وی. شارح

فرمائی چه د دے صورت غایه ته غایت داخلیدل یعنی که صدر د کلام غایت لره شامل نه وی یا شامل وی لیکن شبه وی نو په دے صورت کښ به دغایت نوم غایه داخلید او وی ځکه په دے صورت کښ غایت لره خپل ذات پورے راښکلی دے او دا په خپله بانده دے د حکم نه خارج ده؛

وَفِي الظَّرْفِيَّةِ وَهٰذَا هُوَ أَصْلُ مَعْنَاهُ فِي اللُّغَةِ وَاتَّفَقَ أَصْحَابُنَا فِي هٰذَا الْقَدْرِ وَلٰكِنَّهُمُ اخْتَلَفُوا فِي حَذْفِهِ وَإِثْبَاتِهِ فِي ظَرْفِ الزَّمَانِ أَيْ فِي كَوْنِ مَا بَعْدَهُ مِعْيَارًا لِمَا قَبْلَهُ غَيْرَ فَاضِلٍ عَنْهُ وَكَوْنِهِ ظَرْفًا فَاضِلًا عَنْهُ فَقَالَا هُمَا سَوَاءٌ فِي أَنَّهُ يَسْتَوْعِبُ جَمِيعَ مَا بَعْدَهُ فَإِنْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا أَوْ فِي غَدٍ وَلَمْ يَنْوِ يَقَعُ فِي أَوَّلِ الْغَدِ وَإِنْ نَوَى آخِرَ النَّهَارِ يُصَدَّقُ فِيهِمَا دِيَانَةً لَا قَضَاءً لِأَنَّهُ خِلَافُ الظَّاهِرِ فَإِنَّ الْأَصْلَ فِيهِ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الطَّلَاقُ جَمِيعَ الْغَدِ سَوَاءٌ كَانَ بِذِكْرِ فِي أَوْ بِحَذْفِهِ وَفَرَّقَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ بَيْنَهُمَا فِيْمَا إِذَا نَوَى آخِرَ النَّهَارِ فَإِنْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا وَلَمْ يَنْوِ يَقَعُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ وَإِنْ نَوَى آخِرَ النَّهَارِ يُصَدَّقُ دِيَانَةً لَا قَضَاءً وَإِنْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ يَقَعُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ إِنْ لَمْ يَنْوِ وَإِنْ نَوَى آخِرَهُ يُصَدَّقُ دِيَانَةً وَقَضَاءً لِأَنَّ ذِكْرَ فِي لَا يَقْتَضِي الْاِسْتِيْعَابَ عِنْدَهُ وَنَظِيْرُ هٰذَا الْاَصُوْمَنَّ الدَّهْرَ وَفِي الدَّهْرِ فَإِنَّ الْأَوَّلَ يَقْتَضِي اِسْتِيْعَابَ الْعُمْرِ بِخِلَافِ الثَّانِي بِهِ؛

---

ترجمہ :- او د فی کلمه د ظرفیت د پاره وضع شوے ده او په لغت کښ هم دا دے اصلی معنیٰ ده او د احنافو علماء تر دے حده پورے متفق دی. خو دوی په ظرف زمان کښ د دے په حذف کولو او ثابتولو کښ اختلاف کړے دے یعنی اختلاف په دے کښ دے چه د دے ما قبل د دی د پاره معیار او د دے نه غیر زائد وی یا دا چه د دے ماقبل د دے د پاره ظرف دے او د دے نه زائد دے نو صاحبین فرمائی چه حذف او اثبات دواړه په دے خبره کښ برابر دی چه دا خپل مابعد تمول اجزاء راګیره وی لوکه چا انت طالق غدا یا انت طالق فی غد" او دے او څه نیت ئے او نه کړو نو د غد په

شروع حصه کښې به طلاق واقع شي. او که د دے د آخري حصے نيت او کړي نو په دواړو صورتونو کښې دیانةً خو د ده تصدیق کړے شي، لیکن قضاءً به نشي کولے ځکه چه دا د ظاهر نه خلاف ده ځکه چه اصل خو په دے کښې دا دے چه طلاق د غـن ټولو اجزاؤ راګیر کړي. که د فی کلمه ذکر شوې وي. یا د دې حذف شوې وي.

او امام ابوحنیفهؒ د دے دواړو مینځ کښې فرق کړے دے په هغه صورت کښې چه د ورځ د آخري حصے (آخر نهار) نیت یې کړے وي نو که انت طالق غدا یې اودے او د خپل نیت یې او نه کړو نو د دے په شروع حصه کښې به طلاق واقع کیږي. او که د ورځے د آخري حصے نیت یې او کړو نو دیانةً خو به یې تصدیق اوشي. خو قضاءً به نه شي کیدے او که چرے انت طالق فی غد یې اودے نو په اول د نهار (ورځ) کښې به طلاق واقع شي که چرے نیت یې نه وي کړے.

او که چرته د آخر نهار نیت وکړي نو دیانةً او قضاءً دواړه قسمه تصدیق به یې کولے شي ځکه چه د امام صاحبؒ په نیز د فی ذکر د استیعاب تقاضا نه کوي او د دے نظیر "لا صومن من الدهر و فی الدهر" دے ځکه چه اول د عمر استیعاب غواړي په خلاف د ثاني،

**تشریح** :- د حروفِ جاره نه یو حرف "فی" دے د احنافو د علماؤ په دے اتفاق دے چه کلمه د فی د ظرفین د پاره وضع شوے ده او په لغت کښې هم د دغه د دے اصل معنیٰ ده. البته کلمه د فی کچرے د ظرف زمان د پاره استعمال کړے شوه نو د دے په حذف کولو یا نه حذف کولو کښې اختلاف دے. د اختلاف مطلب دا بالکل نه دے چه د بعض په نیز د فی کلمه حذف کول جائز دي او د بعضو په نیز جائز نه دي. بلکه د فی کلمے حذف کول خو بالاتفاق جائز دي خو اختلاف په دے سلسله کښې دے چه په ذکر د فی او په حذف د فی کښې کوم یو د فی د مدخول د استیعاب تقاضا کوي او کوم یو د دے تقاضا نه کوي یعنی په کوم صورت کښې به د فی مابعد د خپل ماقبل د پاره معیار وي او د خپل ماقبل نه به غیرزائد وي او په کوم صورت کښې به د دغے مابعد د دے ماقبل د پاره ظرف وي او د ماقبل نه به زائد وي نو صاحبینؒ فرمائي چه ذکر د فی او حذف

(فی) دراړه به د ے خبره کښې برابر دی چه فی د خپل مابعد ټول اجزاء راګیروی یعنې په
دواړو صورتونو کښې د فی مابعد د خپل ماقبل د پاره معیار وی او فی مابعد د خپل ماقبل نه
فاضل (زائد) نه وی نو دا ښے شوه لکه چه د صاحبینؒ په نیز غداً او فی د حذف سره دواړه
یو معنے لری او دواړه یو حکم د ے. مثلاً که څوک خپله ښځه مخاطبه کړی او ورته اووائی
چه انت طالق غداً یا انت طالق فی غد" او خاوند هیڅ نیت او نه کړی. نو
په دواړو صورتونو کښې به د غد په اول حصه کښې یعنی د صبح صادق په راختلو
سره طلاق واقع شی او ښځه به د غد په ټولو اجزاؤ کښې مطلقه وی. یعنی طلاق به د غد د
تمام اجزاء احاطه کوی ځکه چه د نیت د نه موجودیدو په وجه د غد داول حصے سره څه مزاحم نشته دے، نو لهذا اول ترجیح
بلا مرجح نه د یچ کند او د پاره د غد په اول حصه کښې د طلاق د واقع کیدو حکم ورکړ ے شو او که چرے
د ے کس د آخر نهار مثلاً د عصر د وخت نیت ښے او کړو نو په دواړو صورتونو کښې
به دیانةً دده نیت معتبر وی. او قضاءً به معتبر نه وی دیانةً خو به ځکه معتبر
وی چه اُخر د نهار دده د کلام متحمل د ے ځکه چه د غد یوه حصه آخر د نهار هم ده
او د کلام د متحمل نیت دیانةً (فیما بینه وبین الله) معتبر وی نو که د دے په
حقله فتوی واخستے شی نو مفتی له دده د نیت مطابق فتوی ورکول لازمی دی. او قضاءً
به معتبر ځکه نه وی چه د اُخر نهار نیت کول د ظاهر خلاف نیت کول وی ځکه چه
اصل خو دا ده چه که فی ذکر وی او که محذوف وی په هر صورت طلاق د غد
د ټولو اجزاؤ استیعاب کوی یعنی په دواړو صورتونو کښې به ظاهره د غد نه ټول
غد مراد د ے. نو چه کله خاوند د دے د آخر نیت وکړو نو که چه د غد د
بعض اجزاؤ د خاص کولو نیت ښے او کړو او بعض اجزا د خاص کول د ظاهر خلاف
دی او د ظاهر خلاف نیت به قضاء کښې معتبر نه وی. یعنی که په دی سلسله کښې که شرعی
قاضی ته رجوع او کړے شوه نو قاضی به دده د نیت مطابق فیصله نه ورکوی.
حضرت امام ابو حنیفهؒ په هغه صورت کښې چه خاوند د اُخر نهار نیت کړ ے
دی نو د ے دواړو صورتونو کښې فرق کړ ے د ے.
نو که خاوند د فی په حذف کولو سره "انت طالق غداً" او د ے او ځله نیت ښے او نه
کړو نو د مذکوره دلیل د وجه به اول د نهار کښې طلاق واقع شی او که د آخر نهار نیت

وکړی نو دیانتہً به ده ته تصدیق کولے شی ځکه چه دا د ده کلام متحمل دے او دا خو د ظاهر خلاف ده نو قضاءً به د ده تصدیق نشی کیدے. او که د فی ذکر سره ئے "انت طالق فی غد" او وے او خه نیت ئے او نکړو نو د مذکوره دلیل یعنی د مزاحم نه کیدو په وجه به په اوّل د نهار کښ طلاق واقع شی او که آخرِ نهار نیت وکړی او په دوا ړه قسمه به قضاءً ا د ده تصدیق کولے شی. ځکه د امام صاحبؒ په نیز د فی ذکر د استیعاب تقاضا نه کوی ځکه چه په دے صُورت کښ به ظرف صرف ظرف وی او ظرف په یو جز کښ هُم د فعل واقع کیدل کافی دی لهٰذا په دی صُورت کښ د آخرِ نهار نیت کول به د خلاف ظاهر نیت کول نه وی او هر کله چه د آخرت نهار نیت کول د خلاف ظاهر نیت کول نه دی بلکه د ظاهر نیت کول دی نو ده دا نیت به دیانتہً هُم معتبر وی او قضاءً ا به هُم معتبر وی د دے په مثال کښ دوه جُملے پیش کولے شی.

یو دا چه "وَاللهِ لَاصومن الدّهر" په خدائے چه نهٔ به ټوله زمانه روژه نه نیسم. دویم دا چه "وَ اللهِ لَاصَومَنَّ فی الدَّهر" په خدائے چه نهٔ به په زمانه کښ روژے نیسم. په اول مثال کښ په کوم کښ چه فی محذوف د عمر استیعاب غواړی یعنی په دے صُورت کښ به ټول ژوند د روژه نیول ضروری وی او په دویم مثال کښ په کوم کښ چه فی ذکر ده دا استیعاب نه غواړی بلکه د لږ وخت په روژه نیولو به هُم قسم پُوره شی،

وَ اِذَا اُضِيفَ اِلٰى مَكَانٍ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ فِىْ مَكَّةَ يَقَعُ حَالًا لِاَنَّ الْمَكَانَ لَا يَصْلُحُ مُقَيِّدًا لِلطَّلَاقِ اِذَا الطَّلَاقُ يَقَعُ فِى الْاَمَاكِنِ كُلِّهَا فَيَلْغُوْا ذِكْرُ الْمَكَانِ اِلَّا اَنْ تُضْمَرَ الْفِعْلُ اَىِ الْمَصْدَرُ بِاَنْ يُّرَادَ فِىْ دُخُوْلِكِ مَكَّةَ فَيَصِيْرُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَكَاَنَّهٗ قِيْلَ اِنْ دَخَلْتِ مَكَّةَ فَاَنْتِ تَطْلُقُ مَعَ الدُّخُوْلِ لَا بَعْدَ الدُّخُوْلِ كَمَا فِىْ حَقِيْقَةِ الشَّرْطِ يُؤَيِّدُ اَنَّهٗ لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ مَعَ نِكَاحِكِ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ وَ اِنْ نَكَحَهَا

وَلَوْقَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ نَكَحْتُكِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بَعْدَ النِّكَاحِ ؕ

**ترجمه** :- او چه کله طلاق د مکان طرف ته منسوب وی یعنی داسې شان چه " انت طالق فی مکة " او وائی نو دا به فی الحال واقع وی ځکه مکان د طلاق د پاره د مقید جوړېدو صلاحیت نه لری ځکه چه طلاق کله هم واقع کیږی نو په ټولو مکانونو کښې به واقع کیږی.

خو چه فعل یعنی مصدر مقصد وی په دی شان چه فی دخولک مکة مراد شی نو فی به د شرط په معنا کښې شی نو لکه چه د وخت کښې دا اوویلی شو چه اِنْ دَخَلْتَ مَكَّةَ فَاَنْتِ طَالِقٌ " لهذا دا ښځه به د دا خلیدو سره طلاقیږی د دخول نه پس به نه طلاقیږی لکه څرنګه چه د شرط په حقیقت کښې ده د دې تائید دا مسئله کوی چه که چا انت طالق مع نکاحک " او وئې نو طلاق به واقع نه وی که دا ورسره نکاح هم اوکړی. او که چرې انت طالق اِن نکحتک ئې اووې نو نکاح نه پس به طلاق واقع وی.

**تشریح** :- فاضل مصنفؒ دلیل چه که چرې طلاق مکان طرف ته منسوب شی مثلاً یو کس اَنت طالق فی مکة ووائی معنیٰ دا چه ته دې په مکه کښې طلاقه یې. نو په دې صورت کښې به طلاق فی الحال واقع شی ځکه چه په دې مسئله کښې مکه ظرف ده او ظرفیت د شئ د دې خبرې تقاضا کوی چه شئ اول یعنی مظروف د شئ ثانی یعنی ظرف سره خاص وی؟ نو مکه ظرف جوړیدل به د دې خبرې تقاضا کوی چه طلاق د مکې سره خاص وی. حال دا دې چه طلاق دا معنیٰ نه قبلوی. یعنی طلاق د مکان سره د مقید کیدو او د مختص کید و صلاحیت نه لری بلکه طلاق چه کله هم واقع کیږی نو په ټولو مکانونو کښې واقع کیږی او هر کله چه طلاق د کوم مکان سره نه خاص کیږی د مکان (مکه) ذکر به لغو وی. او آنت طالق به باقی وی خو خبره دا ده که چرې د مکان نه مخکښې مصدر (مقدر وی) او فی مکة نه فی دخولک مکة مراد شی نو په دې صورت کښې به کلمه د فی شرط په معنیٰ کښې شی په متن کښې د فعل نه مصدر مراد دې نحوی فعل

مُراد نه دے ځکه چه ني په مَصَدر خو داخلیږي نشي لیکن په نحوي فعل نشي داخلیدے او هر کلمه چه داسے ده نو ددي نه پس به مقدر شوے کلمه فعل نه وي بلکه مَصدر به وي هر کله چه د مَصدر په مقدر منلو کښ صُورت داسے شو نو لکه دا سے ورځ چه " إِنْ دخلت مکـه فانت طالق " که ته په مَکه کښ داخله شوے نو ته طلاقه ئے. نو ددے خو ني کلمه د شرط په معنیٰ کښ ده او دا شرط محض نه وے ددي وجه نه د دخول سره سره به طلاق واقع شي. ددے قول نه پس به واقع نه وي ځکه چه د حقیقي شرط او د شرطِ محض په صُورت کښ به مکه کښ د داخلیدو نه پس واقع کیږي.

شارحؒ په معنیٰ د شرط او په حقیقت د شرط کښ فرق کړے دے یعني که چرے طلاق په حقیقت د شرط معلق وي نو د شرط نه پس به واقع وي او که چرے په معنیٰ د شرط معلق وي نو د شرط سره سره به طلاق واقع وي. د شرط نه پس به نه واقع کیږي. نو که خاوند چرے " ان دخلت مکة فانت طالق " ووائي نو دلته خو په حقیقت د شرط باندے طلاق معلق وے نو دے دپاره به مکے ته د دخول نه پس طلاق واقع وي او که انت طالق في دخولك مکة ووائي نو په دے صورت کښ به طلاق په معنیٰ د شرط باندے معلق وے نو دے دپاره به مکے ته د دخول سره سره طلاق واقع وي.

شارحؒ وائي چه ددے خبرے ...... چه د شرط په حقیقت کښ د شرط نه پس طلاق واقع کیږي نو ددے تائید ددي مسئلے نه کیږي چه که څوک اجنبیه (پردے ښځه) مخاطب کړه او ورته ئے اووے چه " انت طالق مع نکاحك " نو طلاق به واقع نه وي. اګرچه دا کسر ددې ښځے سره نکاح هُم اوکړي ځکه چه په دې صُورت کښ د نکاح سره سره طلاق واقع کړے شوے دے حال دا دے چه هغے وخت دغه ښځے د غیر منکوحه کیدو په وجه د طلاق دپاره محل نه وه. او که انت طالق ان نکحتك ئے اووے نو په دې صورت کښ به د نکاح نه پس طلاق واقع کیږي ځکه چه په دے صورت کښ طلاق په حقیقت د شرط باندے معلق کړے شوے دے.

دغه شان که " انت طالق في نکاحك " ووائي او ددې ښځے سره ئے نکاح او کړه نو

په دے ښځه به طلاق واقع نه وي ځکه چه د مع نکاحلت په صورت کښې طلاق نه واقع کیږي. نو که چرے په فی نکاحلت کښې ظرف حقیقتا د شرط وے نو نکاح نه پس به په دې طلاق واقع کیدے ځکه چه د ان نکحتک فانت طالق د قبلو په صورت کښې د نکاح نه پس طلاق واقع کیږي.

بهرحال دا ثابته شوه چه ظرف د شرط په معنیٰ دی او په حقیقت کښې شرط نه دی.

وَلَمَّا ذَكَرَ اَنَّ فِيْ لِلظَّرْفِيَّةِ اَرَادَ اَنْ يُّعَقِّبَهُ بِبَيَانِ بَاقِيْ اَسْمَاءِ الظُّرُوْفِ الْمُضَافَةِ وَاِنْ لَّمْ تَكُنْ حُرُوْفَ جَرٍّ فَقَالَ وَمِنْهَا اَسْمَاءُ الظُّرُوْفِ فَمَعَ لِلْمُقَارَنَةِ اَيْ لِمُقَارَنَةِ مَا بَعْدَهَا لِمَا قَبْلَهَا فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً مَعَ وَاحِدَةٍ يَقَعُ ثِنْتَانِ سَوَاءٌ كَانَتْ مَوْطُوْءَةً اَوْ لَا

**ترجمه:** ـ او هر کله چه مصنف دا ذکر او که چه فی د ظرفیت دپاره راځي نو دی دپاره د دے په خواه کښې ئے د باقي اسماء ظروف بیان او کړو چه مضاف کیږي اګرچه د غه حروف جر نه وي نو وے فرمائیل چه د حروف معاني د قبیلے نه اسمائے ظروف هم دي نو کلمه د مع د مقارنت دپاره ده. یعنی د مع دا کلمه مخپل مابعد د ما قبل سره د مقارن کولو دپاره وضع شوے ده.

لهذا که چا خپلے ښځه ته (انت طالق واحدة مع واحدة یا معها واحدة) او وے نو دوه طلاقونه به واقع کیږي که ښځه موطوءة وي یا غیر موطوءة؛

**تشریح:** ـ شارح وفرمائیل چه مخکښې دا خبره ذکر شوه چه کلمه د فی د ظرفیت دپاره وضع شوے ده نو مناسبت دو چه نه د باقي اسماء ظروف د دے په خواه کښې ذکر شو چه مضاف کیدو سره استعمالیږي اګرچه دا حروف جر نه دي. یعنی دا اسمائے ظروف خو حروف جر نه وي او دا بحث د حروف جر دے. لیکن د دے باوجود د فی ظرفیت سره د مناسبت د وجه نه د دے نه پس فورًا اسماء ظرف ذکر کړے شو. او دائے او فرمائیل چه د حروف معاني نه په اسماء ظروف باندے د حروفو اطلاق تغلیبًا شوے دے ځکه چه په اول د بحث کښې تیر شوی دی. د اسماء

ظروف نه یو اسم ظروف د مع کلمه هم هغه چه داد دی دپاره وضع کړے شوے ده چه دا دے ما بعد دا دے د ما قبل مقارن وی مثلاً که چا خپلے ښځه مخاطب کړه او ورته ئے اووے چه انت طالق واحدة مع واحدة یا انت طالق واحدة معها واحدة "نو په دے دواړه صورتونو کښ به په ترتیب سره دوه طلاقه وی که ښځه مدخول بهاوی. او که غیر مدخول بهاوی؛

وَقَبْلُ لِلتَّقْدِيْمِ اَيْ يَكُوْنُ مَا قَبْلَهَا مُقَدَّمًا عَلٰى مَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ وَبَعْدُ لِلتَّاخِيْرِ اَيْ يَكُوْنُ مَا قَبْلَهَا مُؤَخَّرًا عَمَّا اُضِيْفَ اِلَيْهِ وَحُكْمُهَا فِي الطَّلَاقِ ضِدُّ حُكْمِ قَبْلُ اَيْ فِيْ كُلِّ مَوْضِعٍ يَقَعُ فِيْ لَفْظِ قَبْلُ طَلَاقٌ وَاحِدٌ يَقَعُ فِيْ لَفْظِ بَعْدُ طَلَاقَانِ وَفِيْ كُلِّ مَوْضِعٍ يَقَعُ فِيْ لَفْظِ قَبْلُ طَلَاقَانِ يَقَعُ فِيْ لَفْظِ بَعْدُ طَلَاقٌ وَاحِدٌ عَلٰى مَا قَالَ وَاِذَا قُيِّدَتْ بِالْكِنَايَةِ كَانَتْ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا اَيْ اِذَا قُيِّدَ كُلٌّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِنَايَةِ بِاَنْ يَقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ اَوْ بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ تَكُوْنُ الْقَبْلِيَّةُ اَوِ الْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا فِي الْمَعْنٰى وَاِنْ كَانَتْ بِحَسَبِ التَّرْكِيْبِ النَّحْوِيِّ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِي الْاَوَّلِ طَلَاقَانِ وَفِي الثَّانِيْ طَلَاقٌ وَاحِدَةٌ لِاَنَّ مَعْنَى الْاَوَّلِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِيْ سَبَقَهَا وَاحِدَةٌ اُخْرٰى فَتَقَعَانِ مَعًا فِي الْحَالِ وَمَعْنَى الثَّانِيْ وَاحِدَةً الَّتِيْ سَتَجِيْ بَعْدَهَا اُخْرٰى فَتَقَعُ هٰذِهٖ فِي الْحَالِ وَلَا يُعْلَمُ مَا سَيَجِيْءُ وَاِذَا لَمْ تُقَيَّدْ كَانَتْ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا اَيْ اِذَا لَمْ يُقَيَّدْ كُلٌّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِنَايَةِ بِاَنْ يَقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً قَبْلَ وَاحِدَةٍ اَوْ بَعْدَ وَاحِدَةٍ تَكُوْنُ الْقَبْلِيَّةُ وَالْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِي الْاَوَّلِ طَلَاقٌ وَفِي الثَّانِيْ طَلَاقَانِ لِاَنَّ مَعْنَى الْاَوَّلِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِيْ كَانَتْ قَبْلَ الْوَاحِدَةِ الْاُخْرَى الْاٰتِيَةِ فَتَقَعُ الْاُوْلٰى وَلَا يُعْلَمُ حَالُ الْاٰتِيَةِ وَمَعْنَى الثَّانِيْ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِيْ كَانَتْ بَعْدَ الْوَاحِدَةِ الْاُخْرَى الْمَاضِيَةِ فَتَقَعَانِ مَعًا وَهٰذَا كُلُّهٗ فِي الطَّلَاقِ وَاَمَّا فِي الْاِقْرَارِ فَيَلْزَمُ فِيْ قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَيَّ دِرْهَمٌ وَاحِدَةٌ قَبْلَ دِرْهَمٍ دِرْهَمٌ وَاحِدٌ وَفِي الصُّوَرِ الْاُخَرِ يَلْزَمُهٗ دِرْهَمَانِ هٰكَذَا قَالُوْا

ترجمه :- او قبل کلمه د تقدیم دپاره وضع شوے ده یعنی د دے دپاره وضع ده

چه د دې ماقبل په هغه خیز متقدم وی چه د کوم طرف ته اضافت کړې شوې ده او کلمه د بعد د تاخیر د پاره وضع شوې ده چه د دې ماقبل د هغې خیز نه مؤخر وی چه د کوم طرف ته د اضافت دې او د دې حکم د طلاق په باب کښې د قبل د حکم نه خلاف دې یعنی په هغه ځائې کښې چه هلته د قبل لفظ په صورت کښې یو طلاق واقع کیږی نو هلته به د لفظ بعد په صورت کښې دوه طلاقه واقع کیږی او په هغه ځائې کښې چه هلته د قبل لفظ په صورت کښې دوه طلاقه واقع کیږی نو هلته به د لفظ بعد په صورت کښې یو طلاق واقع کیږی لکه څنګه چه وړاندې وئیلې شوی دی.

او هر کله چه د الفاظ د کنایه سره مقید شوی دی نو دا د خپل مابعد د پاره صفت واقع کیږی. یعنی د قبل او بعد نه هر یو لفظ که چرې د کنایه سره مقید کړې شوې دی. په دې شان که څوک خپلې ښځې ته او وائی چه "انت طالق واحدة قبلها واحدة یا بعدها واحده" نو دا قبلیت یا بعدیت به معنیٰ د خپل مابعد د پاره صفت وی. اګرچه د نحوی ترکیب په اعتبار سره دا د خپل ماقبل صفت دې نو په اول صورت کښې دوه طلاقه واقع وی او په دویم صورت کښې به یو طلاق واقع وی ځکه چه د اول صورت معنیٰ دا ده چه تا ته یو طلاق وی. دا سې چه د هغې نه مخکښې یو بل واقع شوې وی. لهٰذا دواړه به فی الحال یو ځائې واقع شی. او په دویم صورت معنیٰ دا ده چه تا ته یو طلاق وی داسې چه د هغې نه پس یو بل وی نو فی الحال به د دغه یو طلاق واقع وی او کوم چه به راځی نو د هغې څه علم نشته او هر کله چه مقید کړې شوې نه وی نو دا دواړه د خپل ماقبل صفت وی یعنی چه کله په قبل او بعد کښې هر یو د کنایه سره مقید شوې نه وی مثلاً یو کس خپلې ښځې ته او وائی چه انت طالق واحده یا بعد واحده نو دا قبلیت او بعدیت به د خپل ماقبل صفت وی نو په اول صورت کښې به یو طلاق واقع وی او په دویم صورت کښې به دوه طلاقه واقع وی ځکه چه د اول مثال معنی دا ده چه تا ته یو طلاق وی داسې چه د یو بل راتلو نکی نه مخکښې وی. لهٰذا اول طلاق به واقع شی او د هغه راتلونکی حال معلوم نه دې.

د دویم مثال معنیٰ دا ده چه په تا دی یو طلاق واقع وی داسې چه یو بل تیر شوی

طلاق نه پس دی لهٔ دغه نه ادوه طلاقه به واقع وی دا تول احکام د طلاق په سلسله کښ دی.
او هرچه په اقرار کښ وی نو په "له علی درهم واحد قبل درهم" کښ به یو درهم لازمیږی
او په دویم صورت به دوه درهمه لازمیږی.
علماؤ هم دغه شان لیکلی دی. (راتم باعتبار حکم وتحقیقه الله حقانی)

تشریح:- د اسماء ظروف نه لفظ د قبل او لفظ د بعد هم دے. مُصنّف دودلیل
چه لفظ د قبل د تقدیم دپاره وضع شوے دے یعنی لفظ د قبل دے دپاره وضع
شوے دے چه د دے ماقبل د دے په مضاف الیه باندے مقدم وی. او لفظ
د بعد د تاخیر دپاره وضع شوے دے یعنی لفظ د بعد دے دپاره وضع شوے
دے چه دا په دے تاخیر باندے دلالت وکړی چه د دے ماقبل د دے د مضاف
الیه نه مؤخر دے. د طلاق په باب د لفظ بعد حکم د لفظ قبل د حکم مخالف
وی یعنی کوم ځائے د لفظ قبل په صورت کښ یو طلاق واقع کیږی نو دغه ځائے
کښ به د لفظ بعد په صورت کښ دوه طلاقه واقع کیږی. او کوم ځائی چه د لفظ قبل
په صورت کښ دوه طلاقه واقع کیږی هلته به د لفظ بعد په صورت کښ یو طلاق
واقع کیږی.
مصنّفؒ اوفرمائیل چه کچرے لفظ د قبل او بعد د کنایه یعنی ضمیر سره مقید کړے شو
یعنی که د دوی مضاف الیه ضمیر جوړ کړے شی نو دا د واړه د نحوی ترکیب
په اعتبار سره خو خپل ماقبل صفت واقع کیږی لیکن د معنی په اعتبار سره به دا د
خپل مابعد صفت واقع وی.
مثلاً که یو غیر مدخول بها ښځے ته خطاب سره دوے چه " انت طالق واحدة
قبلها واحده " یائے ورته دا سے اووے چه " انت طالق واحدة بعدها واحدة"
نو په دے دواړو صورتونو کښ به لفظ د قبل او بعد د معنی په اعتبار سره خپل
مابعد صفت واقع وی. او په اول صورت کښ به دوه طلاقه واقع وی او په دویم
صورت کښ به د انت طالق واحدة قبلها واحدة مطلب دا وی چه په تا د یو دا سے
طلاق نه کیږی چه د هغے نه مخکښ یو بل واقع شوے وی؛
حاصل دا چه د انت طالق واحدة په ذریعه یو طلاق په زمانه د حال کښ واقع

کړے شوے دے او د قبلها واحدة په ذریعه یو طلاق د دے په مخکښ زمانه
یعنی په ماضی کښ واقع کړے شوے دے فی لهذا کوم طلاق چه د انت طالق واحده
په ذریعه په زمانه حال کښ واقع کړے شوے دے نو دا به هم په زمانه د
حال یعنی په زمانه د تکلم کښ واقع شی. او د قبلها واحدة په ذریعه چه کوم طلاق
دی نه مخکښ زمانه کښ یعنی د ماضی په زمانه کښ واقع کړے شوے دے
هغه هم د دے سره سره په زمانه د حال کښ واقع شی ځکه چه صاحب د هدایه
مطابق ایقاع د طلاق په ماضی کښ دا په شان د ایقاع د طلاق فی الحال دی. یعنی د
کوم طلاق چه ماضی زمانے سره نسبت کړے شوے دی

نو دا به په زمانه حال کښ واقع وی لهذا دا به هم د اول طلاق سره سره په زمانه
حال کښ وی او په مدخوله غیر مدخول بها ښځه باندے به په یو ځل دوه طلاقه
واقع وی.

او دویم صورت انت طالق واحدة بعدها واحدة مطلب به دا وی چه په ثانی
د داسی یو طلاق واقع وی چه د هغه نه پس یو بل واقع وی. یعنی د انت طالق واحدة
په ذریعه یو طلاق په زمانه حال کښ واقع کړے شو او د بعدها واحده په
ذریعه یو طلاق د دے نه پس یعنی په راروانه زمانه واقع کړے شویدے
نو د انت طالق واحدة په ذریعه چه کوم طلاق په زمانه حال کښ واقع کړے شوے دے
هغه خو به واقع شی لیکن د بعدها واحدة په ذریعه چه کوم طلاق د دے نه پس واقع کړے
شوے دے نو دا به واقع نه وی ځکه چه په غیر مدخول بها ښځه خو عدت واجب نه
دی نو ځکه دا دیو طلاق نه پس د دویم طلاق دپاره محل پاتے نه شو او کله چه د دویم
طلاق محل پاتے نه شو نو په دے به د بعدها واحدة په ذریعه دویم طلاق واقع نه
دی بلکه د انت طالق واحدة په ذریعه به صرف یو طلاق واقع وی. په دے صورت
کښ د یو طلاق واقع کیدو د دغه وجه بیانول بهتر دی کوم چه خادم ذکر کړیده
ځکه چه د شارح په بیان شوے وجه ولا یعسله سیحی کښ مسامحت (چشم پوشی) ده
ځینی حضراتو په دغه ذکر شوی قاعده باندے اعتراض کړے دے او فرمائیلی دی
چه په جار او مجرور د ذریعه قبله کښ لفظ د قبل ضمیر سره مقید دے یعنی ضمیر د دے

مضاف الیه واقع شوی دے لیکن د دے سره سره هم لفظ د قبل د خپل ماقبل یعنی د زید صفت واقع دے او مطلب دادے چه حُما خواته داسے سړے راغے چه د هغه نه مخکښ زید راغے حال دا چه تاسو قاعده کښ دا اوفرمائیل چه د دے صورت کښ لفظ د قبل د خپل مابعد صفت واقع کیږی.

د دے جواب دا دے چه دا قاعده هغه وخت ده چه کله د لفظ د قبل نه لبعد اسم ظاهر وی اگر که دغه د قبل مضاف الیه هم نه وی او په دی مثال کښ لفظ د قبل نه بعد کوم اسم ظاهر نشته نو دے وجه نه د دے مثال په ذریعه په د دے قاعده باندے څه اعتراض واقع نه شو.

فاضل مصنف د ویشه قاعده بیانوی. فرمائی چه که لفظ د قبلُ او لبعد د ضمیر سره متقید نه وی یعنی د ضمیر طرف ته مضاف نه وی نو دا به د خپل ماقبل صفت واقع وی. مثلاً که څوک غیر مد خول بها ښځے ته اووائی چه انت طالق واحدة قبل واحدة یا انت طالق واحدة بعد واحدة نو په د دے دواړو صورتونو کښ به قبلیت او بعدیت د خپل ماقبل صفت وی او په اول صورت کښ به یو طلاق واقع وی او په دویم صورت کښ به دوه طلاقه واقع وی حُکه چه اول صورت کښ مطلب دا دے چه په دا دی یو داسے طلاق وی چه هغه بل روستو راتلونکے دے هغه دی نه مخکښ دے نو په انت طالق واحدة سره به یو طلاق فی الحال واقع شی نو ښځه غیر مد خول بها ده او غیر مد خول بها دیو طلاق نه پس د طلاق محل نه پاتے کیږی د دے وجه نه روستو راتلونکے طلاق به لغوه شی او الله هم تلا یعلم حال الاکیة مسامحة ذکر دے دویم طلاق نه واقع کیدلو بهتره وجه هُم دغه ده کومه چه خادم ذکر کړه او په دویم صورت کښ به مطلب دا وی چه په تا دے داسے طلاق واقع وی چه د یو بل تیر شوی طلاق نه پس وی یعنی په تا خو یو طلاق فی الحال واقع دے او یو طلاق په زمانه د ماضی کښ واقع دے.

نو کوم طلاق چه د انت طالق واحدة په ذریعه واقع شوے دے نو دا به فی الحال واقع شی او کوم طلاق چه د ماضی زمانے طرف ته منسوب کړے شوے دے نو هغه به هم د دی سره فی الحال واقع شی حُکه چه ایقاع د طلاق په ماضی کښ ایقاع د طلاق فی الحال وی. غرض دا چه دا دواړه طلاقونه په یو ځا ئے واقع دی او په غیر مد خول بها باندے

(۲) دوه مدخول بها غیر دغه په به کښې صورت دې په نو شي کیدی واقع ځل یو په طلاقه دوه لو
طلاقه واقع وي په دې قاعده باندې هم اعتراض دې ا د هغه دا چې په جاءني
رجل قبل زید غلامه، کښې لفظ د قبل د ضمیر سره مقید نه دې یعنې د ضمیر طرف ته
مضاف نه دې، بلکه د اسم ظاهر یعنې زید طرف مضاف دې لهذا قبل د خپل
ماقبل د پاره صفت واقع کیدل پکار وو. حال دا دې چې د دې مثال کښې قبل د خپل
مابعد صفت دې ماقبل صفت نه دې دې جواب دا دې چې دا قاعده هغه
وخت معتبره چې کله د قبل د لفظ څخه پس د مضاف الیه نه علاوه کوم اسم ظاهر
موجود نه وي حال دا دې چې د دلته کښې د مضاف الیه نه علاوه غلامه اسم ظاهر
موجود دې او هر کله چې کار داسې دې نو په دې قاعده باندې څه اعتراض
واقع نه شو.

صاحب د نور الانوار ملا جیون وفرمائیل چې دغه مذکوره تول احکام د غیر
مدخول بها د طلاق په سلسله کښې وي او که چرې ښځه مدخول بها وي نو په ذکر
شوي ټولو واړه صورتونو کښې به په ښځه دوه طلاقه واقع وي. لفظ قبل او بعد که د اسم
ظاهر طرف ته مضاف وي او که د ضمیر طرف ته مضاف وي د دغه شان که لفظ د قبل
او بعد د طلاق نه علاوه په اقرار کښې استعمال کړې شو نو دې احکام بیل جدا دي.
بعینه د دغه احکام به نه وي چې کوم په طلاق کښې ذکر شول.

مثلاً که چا او دې چې "لهٔ علی درهم بعد درهم" نو په دې صورت کښې به په
اقرار کوونکي دوه درهمه لازم وي او مطلب به ئې دا وي. چې د ده د پاره په ما باندې یو
درهم دې او دې نه پس یو درهم بل په ما واجب دې. حال دا دې چې د طلاق په باب کښې
که چرې لفظ د بعد، ضمیر طرف ته مضاف شوي وي نو په دې صورت کښې یو طلاق واقع کیږي
څنګه چې تیر شو. د دغه شان که. لهٔ علی درهم قبله درهمٌ او وائي یا لهٔ علی درهمٌ
بعد درهمٌ ووائي؛ نو په دې صورتونو کښې به دوه درهمه واجب وي خو که چرې
لهٔ علی درهمٌ واحد قبل درهم ووائي نو شارح اووې چې په دې صورت کښې به صرف یو
درهم واجب وي ځکه چې په دې صورت کښې طلاق هم یو واقع کیږي او دلیل دا بیانوي
چې د دې مثال مطلب دا دې چې په ما د هغې د پاره یو درهم دې د هغه یو درهم نه مخکښې چې

چه په آمنده کښې به واجبیږی لهذا چه دکوم درهم فی الحال اقرار شوے وی هغه خو به واجب شی او کوم باره کښے چه دا او وئیلے شو چه په آمنده کښې به واجبیږی نو د ے خو حال معلوم نه دے نو د ے دپاره دا به واجب نه وی. د علامه بزدوی رائے هم دا ده لیکن صاحب د تلویح وئیلے دی چه په د ے صورت کښې به هم دوه درهمه واجب کیږی ځکه چه په باقی درے صورتونو کښې دوه درهمه واجبیږی او د له علیّ درهم واحد قبل درهم ، مطلب دا دے چه دده دپاره یو مایاند ے یو درهم دے فی الحال. دیو درهم نه مخکښې دا نه چه په آمنده کښې د واجب کیدو نکی درهم نه مخکښې. نو دا ئے ده لکه چه د دوه درهمو په زمانه حال کښې د مخکښې د رستو کولو سره اقرار شوے دے او دی سره دوه درهمه واجب کیږی یو نه واجب کیږی. لهذا د ے صورت کښې به هم دوه درهمه واجب وی. د طلاق او اقرار په مینځ کښې د فرق وجه دا ده چه دغه مذکوره مسئله خو په غیر مدخول بها کښې فرض شوے ده او غیر مدخول بها دپر طلاق سره بائنه کیږی. او په د ے باند ے عدة واجب نه وی نو د ے دپاره چه کوم سره دغه صورتونو کښې دوه طلاقه په ترتیب سره واقع کیږی نو دغه صورتونو کښې به اول طلاق واقع وی. او د د ے نه پس به د طلاق د محل د نه پاتے کیدو په وجه دویم طلاق واقع نه وی بلکه لغو به وی او په ذمه باند ے د دَین واجب کولو دپاره خو محل باقی د ے نو د ے وجه نه دیو درهم واجب کولو نه پس دویم درهم هم واجب کیدے شی

وَعِنْدَ لِلْحَضْرَةِ فَإِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ لَكَ عِنْدِي أَلْفُ دِرْهَمٍ كَانَ وَدِيعَةً لِأَنَّ الْحَضْرَةَ تَدُلُّ عَلَى الْحِفْظِ دُونَ اللُّزُومِ لِأَنَّ عِنْدَ يَكُونُ لِلْقُرْبِ وَالْقُرْبُ الْمُتَيَقَّنُ هُوَ قُرْبُ الْأَمَانَةِ دُونَ الدَّيْنِ لِأَنَّهُ مُحْتَمَلٌ وَلِهَذَا إِذَا وَصَلَ بِهِ لَفْظُ الدَّيْنِ بِأَنْ يَقُولَ لَكَ عِنْدِي أَلْفٌ دَيْنًا يَكُونُ دَيْنًا

ترجمه :- او لفظ د عند د موجود کیدو دپاره وضع شوے د ے نو که چا دویم کس ته او وے چه " لَكَ عِندِي أَلْفُ دِرْهَم ، ستا زما سره زر (۱۰۰۰) درهمه دی. نو دا به ودیعت وی ځکه چه د یو شی موجود یدل د هغے په حفاظت دلالت کوی او د دی په لازمیدو دلالت نه کوی ځکه چه لفظ عند د قرب دپاره

وضع شوے دے او یقینی قُرب د امانت قُرب دی نه چه د دَین قُرب. ځکه چه د دَین قُرب محتمل دے نو دی وجه که قائل (دینًا) د دی سره لفظ د دَین ملاؤ کړی او دا ووائی چه "لَكَ عِندی الف دَینًا"، نو دا به دَین وی.

تشریح:- د اسماء ظروف نه یو لفظ د عِند، هم دے لفظ د عند د موجود تیا د پاره دے که دا موجود کیدل حقیقةً وی لکه "زید عند عمرو" یا حکمًا وی لکه "عندی مالٌ" دا هغه وخت هم ویلے شی چه مال د متکلم په جیب کښ نه وی بلکه د ده په کور کښ وی بهرحال لفظ د عند په موجود تیا د دلالت کولو د پاره وضع شوے دے نو که چا بل کس مخاطب کړو او د دے ته ئے اُووے چه "لَكَ عندی الف درهم" ستا زما سره زر (۱۰۰۰) درهمه دی نو دا کلام به په ودیعت باندی محمول وی په دَین به محمول نه وی ځکه چه عند یعنی موجود والے په دی خبره دلالت کوی چه (۱۰۰۰) درهمه زما سره محفوظ دی نو د عند په لازم کیدو باندے دلالت نه کوی او د دے وجه دا ده چه لفظ د عند د قُرب د پاره راځی او یقینی قُرب د امانت قُرب دی د دَین نه وی. د دَین قُرب خو صرف احتمالی وی نو چه د کلام ښیز قُرب یقینی دے یعنی قُرب د امانت نو دا کلام به هم په دی باندے محمول وی. د دی نه په علاوه باندی به محمول نه وی. او لفظ د عند د دَین د قُرب احتمال خو هم لری نو د دے د پاره که دی قول سره لفظ د دَین ملاؤ کړے شو. او داسے دو ویلے شو چه عندی الف دینًا" نو دا کلام به په دَین (قرض) باندے محمول وی او دا لفظ د دَینًا به د دی احتمال قُرب تفسیر واقع شی؟

وَغَيْرُ يُسْتَعْمَلُ صِفَةً لِلنَّكِرَةِ وَيُسْتَعْمَلُ اِسْتِثْنَاءً لٰكِنَّ الْاِسْتِعْمَالَ الْاَوَّلَ اَصْلٌ فِيْهِ وَالثَّانِيْ تَبَعٌ فَهُوَ اَيْضًا دَاخِلٌ فِي الظُّرُوْفِ تَغْلِيْبًا كَقَوْلِهٖ لَهٗ عَلَيَّ دِرْهَمٌ غَيْرُ دَانِقٍ بِالرَّفْعِ فَيَلْزَمُهٗ دِرْهَمٌ لِاَنَّهٗ حِ صِفَةٌ لِلدِّرْهَمِ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى لَهٗ عَلَيَّ الدِّرْهَمُ الَّذِيْ مُغَايِرٌ لِلدَّانِقِ فَلَا يُسْتَثْنٰى مِنْهُ شَيْئٌ فَيَلْزَمُ دِرْهَمٌ تَامٌّ وَلَوْ قَالَ بِالنَّصَبِ كَانَ اِسْتِثْنَاءً فَيَلْزَمُهٗ دِرْهَمٌ اِلَّا دَانِقًا وَهُوَ مِقْدَارُ سُدُسِ الدِّرْهَمِ وَسِوٰى مِثْلُ غَيْرٍ فِيْ كَوْنِهٖ صِفَةً وَاِسْتِثْنَاءً وَهُوَ ظَرْفٌ فِي الْحَقِيْقَةِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ اِعْرَابُهٗ تَقْدِيْرِيًّا يُحَالُ عَلَى النِّيَّةِ وَلَعَلَّ الْقَاضِيْ لَا يُصَدِّقُهٗ

## فِي صُوْرَةِ التَّخْفِيْفِ .

**ترجمه** :- او لفظ د غیر د نکرے د صفت په طور استعمالیږی او د استثناء په طور هم استعمالیږی. لیکن په دی کښ د اول استعمال اصل دے او دوئم تابع دے نو لفظ د غیر هم تغلیبًا په ظروف کښ داخل دے لکه د قول چه له عَلَیَّ درهمٌ غیرُ دانقٍ" د رفعه سره. نو په ده به پوره یو درهم لازم وی ځکه چه لفظ د غیر په دے رخت کښ د درهم صفت دے لهذا د معنیٰ به وی چه د ده په ما باندی یو داسے درهم دے چه د دانق نه علاوه دے نو دی سره به خلا غیر مستثنیٰ نه وی (بلکه) په ده به پوره یو درهم لازم وی او که نصب سره (غیرَ) سے ووے نو دا به د استثناء په طور وی او په ده به دیو دانق نه علاوه یو درهم لازم دی او دانق دیو درهم شپږمه حصه دی او لفظ د سوی په صفت او استثناء کیدو کښے د غیر په شان دے او په حقیقت کښ ظرف دے. لیکن ددی اعراب تقدیری دی. نو دی تبجه نه دا به په نیت محرزل کیدے شی او ممکنه ده چه قاضی د تخفیف په صورت کښ تصدیق و نکړی.

**تشریح** :- د غَیرُ لفظ اګرچه د اسماء ظروف نه نه دے لیکن د اسماء ظروف په بحث کښ تغلیبًا ذکر کړے شو. مصنف وفرمائیل چه لفظ د غیرُ د نکرے صفت کیدو سره هم استعمالیږی او د استثناء په طور هم استعمالیږی. لیکن اول استعمال اصل دے او دوئم استعمال تابع دے. صفت کیدو سره خو دے وجه نه استعمالیږی چه لفظ د غیر اسم صفتی دے ځکه چه اسم صفتی هغه وی چه په مبهم ذات باندے د دی د بعضو صفاتو سره دلالت او کړی او کلمه د غیرُ د مغیر په معنیٰ ده او مغیر د ذات مع التغیر نوم دے یعنی غیر په ذات مع التغیر باندے دلالت کوی لهذا غیر به اسم صفتی وی او هر کله چه غیر اسم صفتی دے نو دا به صفت جوړ دل هم صحیح دی پاتے شوه دا خبره چه د غیر لفظ د نکرے صفت ولی واقع کیږی. نو ددی جواب دا دے چه لفظ د غیر په خپله نکره ده بلکه د غالی قسم نکره ده. ځکه چه لفظ د غیر د معرفے په طرف د اضافت کیدو سره هم نه معرفه کیږی حال دا دے چه د معرفے طرفته په اضافت کولو سره هره نکره معرفه کیږی نو لفظ د غیر چه هر کله په خپله نکره ده نو دا به صرف د نکرے صفت واقع کیږی. د معرفے

صفت به نه واقع کیږي.

او د غیرُ لفظ د استثناء د پاره استعمالیږي، ځکه چه لفظ د غَیرُ و اِلاّ کلمه سره مشابهت وے. په دعه شان چه دواړو کښې دهريو مَابعد په حکم کښې دخيل ماقبل مغائر وي نو لهذا دوی شابهت دوجه نه لفظ د غيرُ د استثناء د پاره استعمال شوے دے مثلاً يوسړے وائي چه "لهٗ عَلَيّ درهم غير دانق" او غیرُ ے مرفوع وے نو په دے صُورت کښ به په اقرار کوونکی باندے پوره يو درهم لازم وي ځکه چه دلته لفظ د غیرُ د درهم صفت دے او ددی کلام مطلب دا دے چه دده په ما باندے يو داسے درهم دے چه دَ دانق مُغائر دے، يعني هغه درهم نه دے کوم ته چه د دانق ويلے شي، بلکه ددی نه علاوه چه کوم درهم دے هغه مراد دے لهٰذا په دے صورت کښ به د درهم څه حصه مستثنیٰ نه وي بلکه په اقرار کوونکی به پُوره يو درهم لازم وي اوکه چرے اقرار کوونکی په غير باندی نصب ووائي نو په دے صُورت کښ به لفظ د غير د استثناء په طور استعماليږي. او مطلب به ئے دا وی چه په ما باندی يو دانق کم درهم واجب دے لهٰذا په دی صُورت کښ به په مقر باندے يو دانق کم درهم لازم وي.

دانق د نون د فتحے او کسرے دواړو سره نقل شوے دے او د درهم شپږم حصے ته دانق وائي.

مصنفؒ وائي چه د غير په شان لفظ د سویٰ هم د نکرے د صفت په طور استعماليږي او د استثناء د پاره هم استعماليږي.

شارحؒ وائي چه لفظ د سویٰ په حقيقت کښ ظرف دے مثلاً که چا او وے چه ضَرَبْتُ خالداً سوا حامد، د حامد په ځائے ما خالد ووهو. خو د سویٰ اعراب مقدر وي د وجه دا به په نيت باندی بناء وی، يعني که متکلم ووے چه ما دا د رفع سره ويلے نو دا به د صفت په طور استعمال وي او په اقرار کوونکی به پوره يو درهم لازم وي او که دائے او وے چه ما دا د نصب سره ويلے نو دا به د استثناء په طور استعمال شوے وی. او په دهٔ باندی به يو دانق کم يو درهم لازم وی.

مُلاجيونؒ فرمائي چه دا هم کيدے شي چه قاضي د تخفيف په صُورت کښ د دهٔ تصديق او نه کړي يعني که دهٔ دا او وے چه ما د نصب سره ويلے دے او د استثناء ادعا کړے وے

ممکن دہ چہ دہ مھتمم کیدو په وجه قاضی دده تصدیق اونه کړی او دے ویناسره ئے رد کړی. چه دہ صرف دخپلے فائدے دپاره نه دا سے اوروے.

وَمِنْهَا حُرُوْفُ الشَّرْطِ فَاِنْ اَصْلٌ فِيْهَا لِاَنَّهَا لَمْ تُسْتَعْمَلْ اِلَّا لِهٰذَا الْمَعْنٰى وَغَيْرُهَا تُسْتَعْمَلُ لِمَعَانٍ اُخَرَ وَلِهٰذَا اُخْلِقَتْ اَنْ تُسَمَّى الْكُلُّ بِحَرْفِ الشَّرْطِ وَاِنْ كَانَ بَعْضُهَا اَسْمَاءً وَاِنَّمَا تَدْخُلُ عَلٰى اَمْرٍ مَعْدُوْمٍ عَلٰى خَطَرِ الْوُجُوْدِ وَلَيْسَ بِكَائِنٍ لَا مُحَالَةَ فَلَا تُسْتَعْمَلُ فِيْمَا لَمْ يَكُنْ عَلٰى خَطَرِ الْوُجُوْدِ بَلْ مُحَالًا اِلَّا بِضَرْبٍ مِنَ التَّاوِيْلِ لِاَنَّهُ مُحَالٌ لَوْ وَلَا يُسْتَعْمَلُ عَلٰى اَمْرٍ كَائِنٍ لَا مُحَالَةَ اِلَّا بِالتَّاوِيْلِ لِاَنَّهُ مُحَالٌ اِذًا فَاِذَا قَالَ اِنْ لَمْ اُطَلِّقْكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ لَمْ تُطَلَّقْ حَتّٰى يَمُوْتَ اَحَدُهُمَا لِاَنَّ هٰذَا الشَّرْطَ لَا يُعْلَمُ قَطْعًا اِلَّا حِيْنَ مَوْتٍ ...... اَحَدِهِمَا فَاِنَّهُ قَبْلَ الْمَوْتِ يُمْكِنُ فِيْ كُلِّ حِيْنٍ اَنْ يُطَلِّقَهَا فَاِذَا لَمْ يُطَلِّقْ وَشَارَفَ مَوْتَ الزَّوْجِ تُطَلَّقُ وَتُحْرَمُ عَنِ الْمِيْرَاثِ اِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُوْلٍ بِهَا بِخِلَافِ مَا اِذَا كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا لِاَنَّ اِمْرَاَةَ الْفَارِّ تَرِثُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَكَذَا اِذَا شَارَفَ مَوْتَ الْمَرْاَةِ تُطَلَّقُ السَّبَبُ لِاَنَّهُ تَحَقَّقَ الشَّرْطُ ح ۱

ترجمه :- او د حروف معانی د قبیلے نه حروف شرط هم دی او حرف اِنْ په دی حروف شرط کښی اصل دے ځکه چه حرف اِنْ د دغے معنے دپاره استعما لیږی او دی نه علاوه باقی حروف د نورو معانیو دپاره هم استعمالیږی. د دی وجه صرف اِنْ ته غلبة ورکړے شوے وی نو ادے تولو ته د حرف شرط نوم ورکړے شو. سره د دی نه چه په دی کښی بعض اسماء دی او حرف اِنْ په داسے معدوم امر باندے داخلیږی چه د هغے د وجود متوقع دی او په یقینی طور موجود نه وی. لهذا حرف اِنْ به په داسے ځائی کښی نه شی استعمالیدے چه د هغے وجود متوقع نه وی بلکه محال وی خو لیکن په تاویل کولو سره ځکه چه د لو محل هم دا دے او دا به په داسی څیز کښی هم استعمال نه وی چه یقینی طور موجود وی خو د څه تاویل سره ځکه چه د غه د اِذَا محل دے نو که چا خپلے ښځے ته اووے چه " ان لم اطلقك فانت طالق " نو په دی به طلاق واقع نه وی. تر دے پورے چه په دوی کښی یو مړ شی دا ځکه چه دا

یقینی معلوم نه دے مگر صرف د مرگ په وخت کښ. ځکه چه د مرگ نه مخکښې هر وخت د امکان ده چه خاوند دې له طلاق ورکړي خو چه مرکله ده طلاق ورنه کړو او د خاوند د مرگ وخت نزدې شو نو په دې به طلاق واقع شي او که داغیر مدخول بهاوې نو دا به د میراث نه محرومه ولے شي. په خلاف ددې صورت چه کله دا مدخول بها وي ځکه چه اهرأة د فرار د دخول نه پس وارثه دې. دغه شان کله چه د ښځے د مرگ وخت نزدې وي نو دا ښځه به ضرور مطلقه کیږي ځکه چه دے وخت کښ شرط متحقق شو؛

تشریح :- مصنف اوفرمایل چه د حروف معانیه یو قسم حروف شرط دي او په حروف شرط کښ د اِنْ حرف اصل دے ځکه چه حرف اِنْ د شرط د معنیٰ سره مختص دے او د حرف شرط د معنیٰ د پاره استعمالیږي د ے نه علاوه په بله معنیٰ کښ مستعمل نه دے ددے نه خلاف نور کلمات شرط چه هغه د شرط نه علاوه د نورو معانیو د پاره هم استعمالیږي " اِنْ کرم چه د شرط په معنیٰ کښ اصل دے چونکه هغه حرف دے دے وجه نه د دې اصالت لره غلبه ورکولو سره تمام کلمات شرط لره د حروف شرط سره موسوم کړے شول اګرچه دے کښ بعض کلمات شرط مثلاً إذا وغیره اسم دے - دکته کښ یو اعتراض دے او هغه دا چه ستاسو دا ویل چه اِنْ د حرف شرط په معنیٰ کښ استعمالیږي او بله معنیٰ د پاره دا نهٔ استعمالیږي. غلط دي بلکه کلمه د اِنْ د شرط نه علاوه په نافیه کښ هم استعمالیږي. ددے جواب دادے چه اِنْ دوه حرفونه دي یو حرف شرط او بل نافیه ، پس اِنْ چه کرم حرف شرط دے هغه د شرط دپاره استعمالیږي دے نه ماسوا بله معنیٰ دپاره نه استعمالیږي. ددے جواب نه پس به دغه مذکوره اعتراض نه واقع کیږي.

دوئم جواب دادے چه په حروف شرط کښ د اِنْ د اصل کیدلو مطلب دادے چه اِنْ محض د شرط د پاره راځي. په دے کښ د ظرفیت وغیره اعتبار نه کیږي لکه څرنګه چه په إذا او په حتیٰ کښ د شرط سره د ظرفیت وغیره اعتبار کیږي.

مصنف اوفرمائیل چه د اِنْ حرف په داسے اَمر معدوم باندے داخلیږي چه د کوم موجود والے متوقع دي یعنی دغه امر معدوم داسے دي چه د وجود او عدم په مینځ کښ متردد وي یعنی د موجود والي دا او د نه موجود والي دا دواړه احتمال لري او اِنْ خو نه به

ممتنع بانـدے داخلول جائز دی او نـه پـه متحقق الوقوعـه بانـدے داخلول جائز دی. دے لره شارحؒ فرمائیلی دی که چرتـه یو امر معـدوم وي اسے دی چه د کوم موجودکیدل متوقع نه دی بلکه ممتنع او محال وي نو پـه هغـه بانـدی بـه حرف اِنْ نـشـي داخلولـے. هاں که پـه هغـه کښې تاویل کـړلو سره د محال د وجـه نـه ویـستلو سره د مشکوک د رجـه کښې داخل کـړے شي. او پـه محال او ممتنع بانـدے دَ اِنْ حرف ځکه نـه داخلیږي. چه متحقق الوقوع د اِذا محل دے. یعنې پـه دے بانـدے کلمه د اِذا داخلیږي.

مصنفؒ د حرف اِنْ مثال بیانولو سره او فرمائیل که چرتـه خاوند خپلے ښځے تـه ووئیل "اِنْ لَمْ اُطَلِّقْكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ" که چرتـه تا تـه زهٔ طلاق ورنـه کـړم نو تا تـه دِ طلاق واقع وي یعنې خاوند وقـوع د طلاق لره پـه عـدم تطلیق (طلاق نـه ورکولو) بانـدے معلق کـړلو. نو پـه دغه ښځـه بانـدے بـه هغـه وخت طلاق واقع کـیږي. چه پـه ښځـه او خاوند دیو مرګ نزدے راشي ځکه چه د طلاق نـه ورکولو شـرط پـه حقیقي طور بانـدے هم پـه دغه وخت کښې متحقق کـیږي چه کله یکښې دیو مرګ نزدے شي ځکه چه د مرګ نـه وړانـدے وړانـدے هر وخت د طلاق واقع کیدلو امکان شته دے. او کله چه د مرګ نـه وړانـدے هر وخت د طلاق ورکولو امکان موجود دے نو د شرط د دی عـدم تطلیق نـه موجودیدلو د وجـه نـه بـه دَ د مرګ نـه وړانـدے طلاق نـه واقع کـیږي لیکن هر کله چه خاوند پـه تهول ژوند کښې طلاق ورنـه کـړلو او د خاوند مرګ د دومره نزدے شـولو چه د اَنْتِ طَالِقٌ ویـلو ګنجائش پکښې باقي پاتے نه شو بلکه صرف دومره وخت وی چه انت یکښې ووئیلے شي نو او س د شرط یعنی د عدم تطلیق موجو والے متحقق شولو او کله چه شرط موجود شولو نو طـلاق معلق بـه هم پـه دغـه ښځـه بانـدے واقع شي. او س کـه د غـه ښځـه غیر مدخول بهاوی نو د میراث نـه بـه هم محـرومه شي ځکه چه د خاونـد د مرګ نـه پس ښځـه هلته د میراث حقـدار ه جوړیږي چه کـله هغـه پـه عـدت کښې وي. حالانکه پـه غیر مدخول بها مطلقه بانـدے عـدت نـه وی واجب د دے بـه خلاف کـه د غـه ښځـه مـدخول بهاوی نو نو د میراث حقـداره بـه ګـرځي. ځکه چه دا ښځـه امراة فـار ده. او دا سې ښځـه د میراث حقداره جوړیږي. امراة فـار هغـه ښځـه ده چه د کوم خاوند د مرګ پـه وخت کښې صرف پـه دے وجـه طلاق ورکوی. چه د میراث نه فـرار اختیار کـړي.

شنا ئخ والیٰ چه دغه شان د شیخ د مرګ وخت نزدے راغلو او د روح وتلو نه وړاندے داَنت طالق و نه وئیلو ګنجائش پاتے نه شو نو د متحقق شرط یعنی عدم تطلیق د وجود د وجه نه به په هغه باندے طلاق واقع کیږی۔

> وَاِذَا عِنْدَ نُحَاةِ الْكُوفَةِ تَصْلُحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ فَيُجَازَى بِهَا مَرَّةً وَلَا يُجَازَى بِهَا اُخْرَى يَعْنِيْ اَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الظَّرْفِ وَالشَّرْطِ فَتُسْتَعْمَلُ تَارَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمِ الْمُجَازَاةِ مِنْ جَعْلِ الْاَوَّلِ سَبَبًا وَالثَّانِيْ مُسَبَّبًا وَمِنْ جَزْمِ الْمُضَارِعِ بَعْدَهَا وَدُخُوْلِ الْفَاءِ فِيْ جَزَائِهَا وَتَارَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمَاتِ الظُّرُوْفِ مِنْ غَيْرِ جَزْمٍ وَدُخُوْلِ فَاءٍ فِيْمَا بَعْدَهَا وَاِنْ كَانَ الْمَذْكُوْرُ بَعْدَهَا كَلِمَتَيْنِ عَلَى الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ، مِثَالُ الْاَوَّلِ شعر: وَاسْتَغْنِ مَا اَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغِنٰى وَاِذَا تُصِبْكَ خَصَاصَةٌ فَتَجَمَّلْ، وَمِثَالُ الثَّانِيْ شعر: وَاِذَا تَكُوْنُ كَرِيْهَةٌ اُدْعٰى لَهَا وَاِذَا يُحَاسُ الْحَيْسُ يُدْعٰى جُنْدَبٌ۔ وَاِذَا جُوْزِيَ بِهَا سَقَطَ عَنْهَا الْوَقْتُ كَاَنَّهَا حَرْفُ الشَّرْطِ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ وَلَا عُمُوْمَ لِلْمُشْتَرَكِ فَتَعَيَّنَ عِنْدَ اِرَادَةِ اَحَدِ الْمَعْنَيَيْنِ بُطْلَانُ الْاٰخَرِ ضَرُوْرَةً۔

**ترجمه:-** او کلمه د اِذَا د کوفه د نحا تو په نزد باندے د وقت او د شرط د واړو یو شان صلاحیت لری۔ پس د کلمه د اِذَا د وجه نه به کله جزاء راوړے کیږی او کله به نه راوړے کیږی۔ یعنی کلمه د اِذَا د شرط او د ظرف په مینځ کښ مشترکه ده۔ لهذا کله د اِذَا د کلمات شرط په شان استعمالیږی یعنی اول له سبب۔ ثانی له مسبب قرار ورکولے شی۔ د دے نه پس مضارع له جزم او په جزاء باندے فا داخلولے شی۔ او کله کلمات د ظرف په شان استعمالیږی یعنی د دے نه پس به نه مضارع جزم وی او نه به په جزاء باندے فاء داخلیږی۔ اګرچه د دینه پس د شرط او جزاء په طور باندے دوه کلمے مذکورے وی۔ د اول مثال: اے مخاطبه د قناعت او بے نیازی سره وسه ترڅو چه ستا پروردګار د مال په ذریعه باندے مالامال نه کړی او کله چه په تا باندے د فقر او فاقه څه مصیبت راشی۔ نو د برداشت نه کار اخله۔ د دویم مثال: او کله چه سختی راځی نو هغے د دفع دپاره ما بللے شمه او کله چه عمده طعام تیارولے شی۔ نو

جندب لره بللے شی. او کله چه کلمه د اِذَا په ذریعه بانــدے جزاء لره ذکر کولے شی نو د مغنی نه د وخت معنیٰ ساقطه کیږی. گویا د اِذَا کلمه حرف شرط دے. هم دا قول د ابو حنیفهؒ دے ځکه چه هر کله کلمه د اِذَا د شرط او ظرف په مابین کښ مشترکه ده. او د مشترک د پاره عموم نه دی نو په دواړه معانیو کښ دیر مُراد کولو سره د دوئیمے یا ظرف اے بداهةً معلوم شو لو.

---

**تشریح** :- د شرط په کلماتو کښ یو اِذَا ده. لیکن د دے په باره کښ د بصرے او د کوفے د نحویانو مابین کښ اختلاف د ... د دے وجه نه د بصره کوفه نحات وائی چه کلمهٔ اِذَا ظرف او شرط په مابین کښ مشترکه ده. کله ئے استعمال د شرط په شان کیږی او کله د ظرف په شان که چرته کلمه د اِذَا د شرط د پاره مستعمل وی نو د دے به درے اثره وی.

(۱) د کلام به اوله حصّه سبب وی او دوئیمه به مسبّب وی.

(۲) د اِذَا نه پس به د فعل مضارع مجزوم وی.

(۳) د دے په جزاء بانــدے به فَا داخله وی. او که چرته ظرف او وقت د پاره مستعمل وی. نو د کلام څه حصّه به نه سبب وی او نه به مسبّب وی او نه به د دے نه پس فعل مضارع مجزوم وی او نه به په جزاء بانــدے فَا داخلیږی. اگرچه د اِذَا ظرفیه نه پس دواړه کلے د شرط او جزاء په طور بانــدے مذکور وی.

د اوّل مثال یعنی که اِذَا د اِنْ په معنیٰ کښ د شرط د پاره وی. دا شعر دے.

واستغن ما اغناك ربك بالغنى

واذا تصبك خصاصة فتحمل

د دے شعر په دوئیمه مصرعه کښ اِذَا د اِنْ په معنیٰ کښ د شرط د پاره د دے علهذا د کلام اوله حصّه د فقر و فاقے لاحق کیدل دا سبب دے او دوئیمه حصّه برداشت کول دا مسبّب دے او د اِذَا نه پس فعل مضارع مجزوم هم دے ځکه چه تُصب د اصاب یُصیب نه ماخوذ دے. پس تصب په اصل کښ تصیبک وو. لیکن هر کله چه د اِذَا شرطیه په وجه باندی یا ساکنه شوله. نو یا او با د دواړه ساکن جمع شول. پس د التقاء ساکنین لره کولو د پاره یا حرف علت لره ساقط کړے شول. او تصبک باقی پاتے شو. د دے شعر حاصل دا دے چه تحمل د حا او جیم د را پر سره دوئیمے شے دے. د حا په صُورت کښ د دے معنیٰ برداشت

کول دی. او د شعر ترجمه په دا سې دی.

ای مخاطبه! په قناعت او بې نیازئ سره اوسه ترڅو چې ستا رب تا لره د مال په ذریعه بلله مالدار کړی او کله چې په تا باندې سخته مُصیبت د فقر و فاقې راشي نو برداشت ته کار نخله. او جسم په صُورت کښې د دې دریم معنې دی.

یوه معنیٰ ده بنا ئسته کیدل. او دویمه معنیٰ داده د حیاء د وجې نه د مُصیبت په وخت کښې ویلې شو سړے راز نه خوځول. او دریمه معنیٰ خوش اخلاقي ظاهرول. د اوّل معنیٰ اعتبار په صُورت کښې به دا معنیٰ دی چې په تکلّف سره ځان بنائسته کوه او سره بې نیازی ښکاره کړه. د پاره د دې چې ستا د کمزوری حالت د وجې نه خوک تا ته نفرت اختیار نه کړي.

د دریمې معنیٰ سره به دا ترجمه دی. چې د محتاجئ نه د بچ کیدلو د پاره باقي مانده ویلې شوی واز نه باندې اکتفاء کوه. د دریمې معنیٰ سره به ترجمه دا وی. مکمّل خوش اخلاق جوړ شه د پاره د دې چې ستا محتاجئ ذلت ستا د خوش اخلاقي د لاندې پټ شي او کله چې کلمه د اِذا د وخت په معنیٰ کښې وی نو دغې مثال به دا شعر وی.

وَاِذَا تَکُوْنُ کَرِیْهَةٌ اُدْعٰی لَهَا

وَاِذَا یُحَاسُ الْحَیْسُ یُدْعٰی جُنْدَبُ

په دې شعر کښې د تکون، ادعیٰ، یحاس او یدعیٰ جندم کیدل د دې خبرې دا دلیل دے. چې دلته کښې د اِذا کلمه د شرط د پاره نه ده د وخت او ظرف د پاره ده. او ترجمه دا ده. او کله چې سختی راځي. نو زه د دفع کولو د پاره ته بللے شم او کله چې بند طعام تیار کړے شي نو جندب یعنی اخوه د یخوا خلقو له بللے شي. مصنّف اوفرمائیل چې کلمه د اِذا نه د شرط معنیٰ مراد دی نو د تا په معنیٰ باندې به نهٔ مطابقةً دلالت کوی او نه په تضمناً دلالت کوی. بلکه دا سې به ویلې شي چې کلمه د اِذا حرف شرط دے. هم دا د امام ابو حنیفةؒ قول دے. دلیل د دې دا دے چې کله کلمهٔ اِذا د شرط او ظرف مابین کښې مشترک ده او عموم د مشترک جائز نه دے. نو په دې معنو کښې یو له اعتبار سره په دویمه خره بخوړ باطله او ساقطه شي.

وَعِنْدَ نُحَاةِ الْبَصْرَةِ هِيَ لِلْوَقْتِ حَقِيْقَةً فَقَطْ وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ سُقُوْطِ الْوَقْتِ عَنْهَا عَلٰى سَبِيْلِ الْمَجَازِ مِثْلُ مَتٰى فَاِنَّهَا لِلْوَقْتِ لَا يَسْقُطُ عَنْهَا ذٰلِكَ بِحَالٍ اِذْ لَمْ يَسْقُطْ ذٰلِكَ عَنْ مَتٰى مَعَ لُزُوْمِ الْمُجَازَاةِ لَهَا فِيْ غَيْرِ مَوْضَعِ الْاِسْتِفْهَامِ فَالْاَوْلٰى اَنْ لَا يَسْقُطَ ذٰلِكَ عَنْ اِذَا مَعَ عَدَمِ لُزُوْمِ الْمُجَازَاةِ لَهَا وَهُوَ قَوْلُهُمَا اَيْ اَبِيْ يُوْسُفَ وَ مُحَمَّدٍ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِمَا اَنَّهُ اِذَا لَمْ يَسْقُطِ الْوَقْتُ عَنْهَا يَلْزِمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْجَوَابُ اَنَّهَا لَمْ تُسْتَعْمَلْ اِلَّا فِي الْوَقْتِ الَّذِيْ هُوَ مَعْنًى حَقِيْقِيٌّ لَهَا وَالشَّرْطُ اِنَّمَا لَزِمَ تَضَمُّنًا مِنْ غَيْرِ اِرَادَةٍ كَالْمُبْتَدَاءِ الْمُتَضَمِّنِ لِمَعْنَى الشَّرْطِ ـــــ

ترجمه :- او کلمه د اذا د بصره د نحویانو په نزد بانده صرف د وخت د پاره حقیقت دے او کلمه د متی په شان په طریقه د مجاز سره دی نه د وخت معنیٰ ساقطیدلو نه بغیر د شرط د پاره هم استعمالیږی ځکه چه متی د وخت د پاره موضوع دے د دے نه د وخت معنیٰ په یو حالت کښ هم نه ساقطیږی . او کله چه په غیر موضع په استفهام کښ د متیٰ نه د وقت معنیٰ نه ساقطیږی باوجود د دے نه چه مجازات (شرط) دوی سره لازم دے نو د اذا نه به د وخت معنیٰ په درجهٔ اول سره نه ساقطیږی باوجود د دے نه چه شرط دوئ سره لازم نه دے او دا قول د صاحبینؒ یعنی د امام ابو یوسفؒ او د امام محمدؒ دے لیکن په صاحبینؒ به دا اعتراض واردیږی چه کله کلمه د اذا نه د وخت معنیٰ نه ساقطیږی نو حقیقت او مجاز به لازم شی . او جواب دا دے چه کلمه د اذا نه استعمالیږی مګر په هغه وخت کښ چه کوم د اذا حقیقی معنیٰ ده . او د شرط معنیٰ ضمنی طور باندے بغیر د اراده نه لازم راځی لکه څرنګه چه هغه مبتدا ، کوم چه متضمن وی د شرط لره .

تشریح :- د بصره نحویانو وئیلی دی چه کلمه د اذا حقیقی معنیٰ صرف

وخت دے البتہ کلمہ د کلمہ متیٰ پہ شان د وخت معنیٰ ساقطیدل لو منہ بغیر مجاز د دیٰ استعمال شرط دپارہ هم راځی. ځکہ چہ کلمہ د متیٰ د وخت دپارہ موضوع دہ. او د دے نہ د وخت معنیٰ یو حالت کښ هم نہ ساقطیږی خواہ د دے داستعمال پہ اخبار کښ وی او کہ پہ استفهام کښ وی. پس کلہ چہ پہ ځائی د استعمال کښ د متیٰ نہ د وخت معنیٰ نہ ساقطیږی. باوجود د دینہ چہ معنیٰ د شرط ورسرہ لازم شوی دہ نو د اکلمہ د اذا نہ بہ پہ درجہ اولیٰ سرہ معنیٰ د وخت نہ هم ساقطیږی ځکہ دی سرہ د شرط معنیٰ لازم هم نہ دہ.

بهرحال د اخبرہ ثابتہ شوہ چہ کلمہ د اذا مجازاً د شرط د معنیٰ دپارہ استعمالیږی او د دینہ د وخت معنیٰ نہ ساقطیږی.

د صاحبینؒ هم د اقول دے لیکن د صاحبینؒ پہ دے قول باندے بیا دا اعتراض واردیږی چہ کلہ کلمہ د اذا مجازاً د شرط دپارہ استعمال شوہ او د دے حقیقی معنیٰ یعنی د وخت معنیٰ د دینہ ساقط نہ شوہ نو پہ دی صورت کښے بہ جمع پہ مابین د حقیقت او د مجاز کښ لازم شی. حالانکہ دا جائز نہ دی. د دے جواب دا دے د صاحبینؒ د طرفہ چہ کلمہ د اذا صرف پہ خپلہ حقیقی معنیٰ یعنی وخت کښ استعمالیږی او پاتے شوہ معنیٰ د شرط نو دا خو ضمنی طور باندے بلا ارادے راځی. او د حقیقت او د مجاز جمع خو پہ ارادہ کښ جائز نہ دہ لیکن مطلقاً ناجائز نہ دہ. پس دلتہ کښ هم چونکہ بغیر ارادے طور باندے د دواړو اجتماع شوی دہ. د دے وجہ نہ دلتہ کښ دا اجتماع هم ناجائز نہ دہ او د دی مثال دا سے دے لکہ هغہ مبتدا چہ کوم د شرط معنیٰ لرہ متضمن وی. لکہ اَلَّذِیْ یَأْتِیْنِیْ فَلَهٗ دِرْهَمٌ نو پہ دی کښ د مبتدا او خبر کیدل خو اصل او حقیقت دے او د شرط او د جزا کیدل پہ کښ مجاز دی او دا دواړہ جمع دی مګر چونکہ د شرط او جزا معانی چونکہ غیر ارادے طور باندے حاصل شوی دی. د دے وجہ نہ دا اجتماع بہ ناجائز نہ وی.

حَتّٰی اِذَا قَالَ لِاِمْرَاَتِہٖ اِذَا لَمْ اُطَلِّقْکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ لَایَقَعُ الطَّلَاقُ

عِنْدَهُ مَا لَمْ يَنْوِ شَيْئًا أَحَدُهُمَا لِأَنَّهُ عِنْدَهُ بِمَنْزِلَةِ حَرْفِ الشَّرْطِ وَيَسْقُطُ مَعْنَى الْوَقْتِ فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ إِنْ لَمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَفِيهِ لَا يَقَعُ كَمَا فَرَغَ مِثْلُ مَتَى لَمْ أُطَلِّقْكِ لِأَنَّهُ عِنْدَهُمَا لَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَعْنَى الْوَقْتِ فَصَارَ الْمَعْنَى فِي زَمَانٍ لَمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَإِذَا فَرَغَ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ وُجِدَ زَمَانٌ لَمْ يُطَلِّقْهَا فِيهِ فَيَقَعُ فِي الْحَالِ كَمَا فِي مَتَى وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ إِذَا شِئْتِ لَا يَتَقَيَّدُ بِالْمَجْلِسِ كَمَتَى شِئْتِ وَالْجَوَابُ عَنْهُ أَنَّهُ تَعَلَّقَ الطَّلَاقُ بِالْمَشِيئَةِ فَوَقَعَ الشَّكُّ فِي انْقِطَاعِهِ فَلَا يَنْقَطِعُ وَفِيمَا نَحْنُ فِيهِ وَقَعَ الشَّكُّ فِي الْوُقُوعِ فِي الْحَالِ فَلَا يَقَعُ بِالشَّكِّ وَهٰذَا كُلُّهُ إِذَا لَمْ يَنْوِ شَيْئًا أَمَّا إِذَا نَوَى الْوَقْتَ أَوِ الشَّرْطَ فَهُوَ عَلَى مَا نَوَى إِذْ مَا مِثْلُ إِذَا لٰكِنَّهُ لَمْ يَنْفَكَّ عَنْهُ مَعْنَى الْمُجَازَاةِ بِالْاِتِّفَاقِ ؛

ترجمہ :۔ تردی چہ کلہ یو سړی خپلې ښځې تہ او وئیل چہ کلہ زۀ تا لرہ طلاق درنہ کړم نو تا تہ د طلاق وی نو پہ دی صورت کښې بہ د امام صاحبؒ پہ نیز باندے طلاق نہ واقع کیږی. تردی چہ کلہ پہ دوی کښې یو مړ نشی حکہ چہ د هغوی پہ نیز باندے کلمہ د إذا د حرف شرط پہ مرتبہ کښې دہ او د وخت معنیٰ ئے ساقطہ شوے دہ. پس دا قول داسے شولو گویا د "إِنْ لَمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ" ویل. او پہ دے قول کښې طلاق نہ واقع کیږی. ترڅو چہ پہ زوجینو کښې یو مړ نہ شی. او صاحبینؒ فرمائیلی دی چہ د کلام نہ فارغیدلو سرہ بہ طلاق واقع کیږی. لکہ پہ حتّی لَمْ أُطَلِّقْكَ کښې حکہ چہ د دوی پہ نیز باندے کلمہ د إذا نہ د وخت معنیٰ نۀ ساقط کیږی، پس معنیٰ بہ دا وی. پہ دا سی زمانہ کښې چہ زۀ پکښې تا تہ طلاق درنۀ کړم تۀ د طلاقہ ئے. پس کلہ چہ قائل د دے کلام نہ فارغہ شولو نو دا سی زمانہ موجودہ شوہ چہ کومہ کښې ئے طلاق نہ دے ورکړے لهذا فی الحال بہ طلاق واقع شی. لکہ د متیٰ پہ صورت کښې چہ واقع کیږی دلیل پہ دے باندے دے کہ یو سړے أَنْتِ طَالِقٌ إِذَا شِئْتِ وائی نو دا

قول به د مجلس سره نهٔ مقید کیږی لکه د متیٰ شئت په صورت کښ، او د دے جواب دا دے چه په دے مسئله کښ طلاق د مشیئت سره متعلق دے پس د دے تعلق په منقطع کید لو کښ شک واقع شو لو. لهٰذا دا به نه منقطع کیږی. او مونږ چه په کومه مسئله کښ بحث کوو په دی کښ د طلاق په واقع کید لو کښ فی الحال شک پیدا شو لو لهٰذا د شک په وجه باندے به طلاق نه واقع کیږی او دا تفصیل په هغه وخت کښ دے کله چه قائل نیت نهٔ وی کړے لیکن کله چه هغه د وخت یا شرط نیت کړے وی. نو د قائل د نیت مطابق به حکم دی، او کلمه دَ إِذَا مَا د إِذَا په شان ده لیکن دینه د مجازات معنیٰ بالاتفاق نهٔ جدا کیږی.

تشریح :- کلمه د إِذَا په باره کښ د امام صاحبؒ او د صاحبینؒ د اختلاف ذکر شوے دے. او هغه دا که د إِذَا نه د شرط معنیٰ مُراد کړے شوه نو د إِذَا نه به د وخت معنیٰ ساقط شی او کلمه د إِذَا به د إِن په معنیٰ کښ صرف د شرط د پاره وی. او صاحبینؒ فرمائیلی دی چه د شرط معنیٰ مراد اخستلو سَره با وجود به د وخت معنیٰ نه ساقط کیږی. بلکه د متیٰ په شان به کلمه د إِذَا د شرط او وخت دواړو په معنیٰ کښ استعمالیږی. د دے اختلاف لره د بیانولو د پاره ئے تفریعی مسئله ذکر کړے ده. د دے وجه نه فرمائی که یو سړی ښځے ښځې ته اوویل "إِذَا لَمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ" نو د امام صاحبؒ په نیز باندے د إِذَا نه د وخت معنیٰ بالکل ساقط شوه او دا به صرف د شرط د پاره وی. او د دے مسئله کښ چه کله إِذَا صرف د شرط د پاره د دے نو دا داسے شوه که ان لَمْ اطلقك فانت طالق" ویئیل، او د وړاندے دا ذکر شوی دی چه ان لم اطلقك سره طلاق تر هغه وخته پورے نه واقع کیږی. تر څو چه په ښځه او خاوند کښ یو مرګ ته نزدے شوے نه وی. لهٰذا إِذَا لَمْ اطلقك فانت طالق سره به هم طلاق هله واقع کیږی. چه کله ئے عمر آخری وی. او د صاحبینؒ په نیز باندے إِذَا لره د شرط معنیٰ اغستلو نه با وجود د وخت معنیٰ تر دینه نهٔ ساقط کیږی. لهٰذا إِذَا لَمْ أُطَلِّقْكِ فانت طالق به د " متیٰ لَمْ اطلقك فانت

طالق په شان بانده وی او د متیٰ په صورت کښ د کلام نه فارغ کیدو سره طلاق واقع کیږی. لهذا اذا په صورت کښ به هم د کلام نه فارغ کیدو سره به طلاق واقع شی. حکه چه د صاحبینؒ په نیز بانده چونکه د اذا او متیٰ دواړو نه د وخت معنیٰ نه ساقط کیږی. د دے وجه نه متیٰ لم اطلقک او اذا لم اطلقک دواړو صورتونو کښ نه مطلب دا وی چه په کوم وخت او زمانه کښ زهٔ تا ته طلاق درنه کړم هغې کښ به تا ته طلاق وی. او کله چه د کلام نه فارغ کیدو سره د طلاق نه خالی زمانه موجوده شوه نو شرط د موجودیدو سره فی الحال طلاق واقع شو.

شارح فرمائی چه د صاحبینؒ په مذهب بانده د دے خبرے دلیل چه کلمه د اذا د متیٰ په شان ده او د کلمه ان په شان نه ده دا مسئله ده که چرته یو چا خپلے ښځے ته انت طالق اذا شئت وئیل نو د ښځے د اختیار به د مجلس سره مقید نه وی بلکه ښځه که د مجلس نه پس هم طلاق وغوښتلو نو په هغې بانده به طلاق واقع شی کله چه د انت طالق متیٰ شئت په صورت کښ د ښځے اختیار د مجلس سره نه مقید کیږی بلکه د دے لره به د مجلس نه پس هم د طلاق غوښتلو اختیار وی که چرته کلمه د اذا د ان په معنیٰ سره وے لکه چه امام اعظمؒ صاحب فرمائی نو د ښځے اختیار به د مجلس سره مقید کیدلے لکه چه د انت طالق ان شئت په صورت کښ د طلاق اختیار مجلس سره مقید کیږی. پس په دے مسئله کښ د کلمه اذا د متیٰ په شان کیدل د دی خبرے دلیل دے چه د اذا نه د وخت معنیٰ نه ساقط کیږی بلکه د شرط معنیٰ مراد کولو نه باوجود به هم د وخت معنیٰ تر ینه نه ساقط کیږی.

د امام صاحبؒ د طرف نه د دے جواب دا دے چه انت طالق اذا شئت کښ د ښځے مشیئت او اختیار د مجلس پورے مقید کیدل د دے وجه نه نه دی چه کلمه د اذا د متیٰ په معنیٰ سره وه. بلکه د دے وجه نه چه کله خاوند ښځے ته انت طالق اذا شئت وئیل نو طلاق د مشیئت سره یقینی طور بانده متعلق شولو. یعنی یقینی طور سره د طلاق واقع کیدلو اختیار حاصل شویدے.

او س دېته پیاکه کلمه د اذا او اِنْ چه په کلمه باندې حمل کړے شي او د شرط معنٰی اراده کړے شي نو د مجلس برخاست کېدلو نه پس به د ښځے دا اختیار منقطع شي ځکه چه انت طالق ان شئت د مجلس سره مقید دې او په دې صورت کښې د ښځې اختیار ختمیږي او کلمه د اذا لره په معنٰی باندے محمول کړے شو او د وخت معنٰی اراده کړے شي نو د مجلس نه د ختمیدلو په صورت کښې به د ښځے اختیار منقطع کیږي نه، ځکه چه انت طالق متٰی شئت د مجلس سره نه مقید کیږي بلکه مجلس نه پس هم اختیار باقي پاتے وي. بهرحال د مجلس نه پس د ښځے اختیار په یو صورت کښې منقطع کیږي او په یو صورت کښې نه منقطع کیږي، پس د اَنْتِ طَالِقٌ اِذَا شِئْتِ و سیلو سره چه کوم یقیني طور باندے اختیار د ښځے ته حاصل شوے وو د مجلس د ختمیدلو نه پس په باقي کیدلو د غے اختیار کښې شک پیدا شولو. او د ا یقین لَا یزول بالشک په قاعدے سره دا خبره مسلمه ده چه کوم څیز یقیني طور باندے حاصل وي. هغه د شک په وجه باندے نه منقطع کیږي. لهٰذا د لته کښې به هم د شک په وجه باندے د ښځے اختیار نه منقطع کیږي.

غرض دا چه د لته کښې د مجلس نه پس د ښځے اختیار منقطع کیدل د دے وجه نه نه دي چه کلمه د اذا د متٰی په معنٰی کښې د وخت د پاره ده. ځکه چه صاحبینؒ و سیلي دي بلکه د هغې وجه نه کومه وجه چه خاطر ذکر کړے ده او زمونږ په زیر بحث مسئله کښې اِذَا لَمْ اُطَلِّقْکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ کښې فی الحال د طلاق نه واقع کیدل دي د چه نه، نه دي چه کلمه د اِذَا د اِنْ په معنٰی کښې ده بلکه د دے وجه نه دي چه د دے کلام په ذریعه باندے به فی الحال طلاق واقع کیدلو کښې شک پیدا شولو. د دے طور باندے که کلمه د اذا د اِنْ په معنٰی باندے یعنې شرط باندے حمل کړے شي نو فی الحال به طلاق نه واقع کیږي بلکه آخري عمر کښې به واقع کیږي لکه چه د ان لم اطلقك فانت طالق په صورت کښې نه واقع کیږي بلکه آخري عمر کښې واقع کیږي.

او کلمه د اذا لره په وخت باندے حمل کړے شوه نو کلام نه نا مفید لو

سره به فوراً طلاق واقع شی.

بهرحال هر کله چه داسے ده نو فی الحال طلاق واقع کیدل مشکوک شول او د شک د وجه نه چونکه طلاق نه واقع کیږی د دے وجه نه کلمه إذا په زریعا باندے به فی الحال طلاق نه واقع کیږی بلکه آخری عمر کښ به واقع کیږی پس په آخری عمر کښ د طلاق واقع کیدل د دے وجه منه نه دی چه إذا د إن په معنیٰ کښ ده. بلکه د هغې وجه نه دی کومه وجه چه مخکښ ذکر کړے ده.

شارحؒ اوفرمائیل چه سابقه احتراز په هغه صورت کښ دے کله چه قائل ئے نیت نه وی کړے لیکن که هغه د شرط نیت کړے وی. نو په آخری عمر کښ به طلاق واقع کیږی. او که د ظرف او وخت نیت ئے کړے وی نو فی الحال به طلاق واقع کیږی.

مصنفؒ اوفرمائیل چه د إذا ما په استعمال او حکم کښ د إذا په شان ده لیکن په دواړو کښ دومره فرق دے چه د صاحبینؒ په نیز باندے د إذا نه د شرط معنیٰ جدا کیږی هم مګر د إذا ما نه د شرط معنیٰ بالاتفاق نه جدا کیږی.

فائده:- د دے وخت کښ د خادم په وړاندے د نور الانوار د متن نسخے دی او یوه نسخه د کشف الاسرار شرح المصنفؒ علی المنار ده په دے ټولو وړو نسخو کښ اذا اما مثل اذا لره متن ظاهر کړے شوے دے لیکن منار کومه نسخه چه د دے وخت کښ د احقر وړاندے موجوده ده په هغې کښ دا عبارت موجود نه دے. لهذا د منار د دی نسخے مطابق دا عبارت به متن نه وی بلکه د نور الانوار شرح المنار عبارت به وی.

(جمیل احمد غفرلهٗ)

---

وَلَوْ بِالشَّرْطِ وَرُوِیَ عَنْهُمَا اَنَّهٗ اِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ لَوْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ يَعْنِیْ اَنَّ لَوْ لَمْ عَلٰی مَعْنَاهُ الْاَصْلِیْ وَهُوَ مَعْنَی الْمَاضِیْ بِمَعْنٰی اَنَّ اِنْتِفَاءَ الْجَزَاءِ فِی الْخَارِجِ فِی الزَّمَانِ الْمَاضِیْ

بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ كَمَا هُوَ عِنْدَ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ اَوْ اَنَّ انْتِفَاءَ الشَّرْطِ فِي الْمَاضِيْ لِاَجْلِ انْتِفَاءِ الْجَزَاءِ كَمَا هُوَ عِنْدَ اَرْبَابِ الْمَعْقُوْلِ بَلْ صَارَ بِمَعْنٰى اِنْ فِيْ حَقِّ الْاِسْتِقْبَالِ فِيْ عُرْفِ الْفُقَهَاءِ وَلَوْ يَرْوُوْا عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ فِيْ هٰذَا الْبَابِ شَيْئًا اَصْلًا ـ

ترجمه:- او کلمه د لَوْ د شرط د پاره موضوع ده او صاحبینوؒ نه نقل شوی دی چه کله یو سړے خپلې ښځې ته انتِ طالق لو دخلت الدار ووائی نو دا به د اِنْ دخلت الدار په مرتبه کښ وی. یعنی کلمه د لَوْ به خپله اصلی معنی باندے باقی پاتے نه شوله . او د لَوْ معنیٰ د ماضی ده په دے طور باندے چه د جزاء انتفاء د شرط د وجه نه په زمانه د ماضی کښ خاص جه کښ منتفی کیدل دی لکه چه د اصل د عربو په نیز باندے دی. یا په ماضی کښ د جزاء د منتفی کیدلو د وجه نه د شرط منتفی کیدل وی. لکه چه د ارباب عقل په نیز باندے دی بلکه د فقهاؤ په عُرف کښ په حق د استقبال کښ دَ کلمه اِنْ په معنیٰ کښ شوے ده او په دے کښ د امام ابو حنیفهؒ هیڅ هم نه دی نقل شوی؛

تشریح :- کلمه د لَوْ هم د شرط د پاره وضع شوے ده. لیکن دا خبره ضروری ده چه د دے مدخول به فعل ماضی وی . مثلاً ته وائی "لَوْ جِئْتَنِیْ لَاَکْرَمْتُکَ" که ته زما خواته راغلے وے نو زما به ستا اکرام کړے وو په دے مثال کښ په زمانه د ماضی کښ د مجیئت د منتفی کیدلو د وجه نه اکرام منتفی شولو. بهرحال کلمه د لَوْ د شرط د پاره وضع شوے ده او د دے مدخول فعل ماضی وی. او د صاحبینوؒ نه نقل شوی دی که چرته چا خپلے ښځے ته انت طالق لو دخلت الدار ووئیل نو دا به د اِنْ دخلت الدار په مرتبه کښ دی حاصل دا چه کلمه د لَوْ به خپله اصلی معنیٰ باندے باقی پاتے نشوله . او د کلمه لَوْ په اصلی معنیٰ کښ د عالمانو اختلاف دے؛

اهلِ عرب وائی چه کلمه د لَو په خارج کښې د جزاء د انتفاء د پاره راځي د شرط د انتفاء د وجه نه، او اهلِ عقل وائی چه کلمه د لَو د جزاء د انتفاء د وجه د شرط د انتفاء د پاره راځي. د دواړو مثال د باری تعالیٰ دا قول دے: لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا " د اهلِ عربیت په نیز بانـدے به معنی د آیت دا وی که چرته په زمکه او آسمان کښې متعـدد خدایان وے نو د زمکې او د آسمان نظام به برباد شوے وے مګر چونکه متعدد خدایان نشته دے. لهٰذا د دواړو نظام هم نه دے برباد شوے. یعنی د تعدد د آله د انتفاء د وجه نه فساد منتفي شولو او د اهلِ معقول په نیز به ترجمه دا سے وی که چرته په زمکه او اسمان کښې متعدد خدایان وے نو دے نظام به خراب وے. لیکن چونکه نظام نه دے خراب شوے لهٰذا معلومه شوه چه متعدد خدایان هم نشته دے. یعنی د فساد د منتفي کیدلو د وجه نه د تعدد د آله هم انتفاء شوے ده. لیکن د اهلِ اصولو په نیز بانـدے په دے دواړو کښې یو معنیٰ هم مراد نه ده. او کله چه د دواړو مراد نه وی نو معلومه شوه چه کلمه د لَو په خپله اصلي معنیٰ بانـدے باقی نه دے پاتے. بلکه د کلمه د اِنْ په معنیٰ کښې شوے دے کوم چه د مستقبل د پاره استعمالیږی یعنی څرنګه چه کلمه د اِنْ ماضی لره د مستقبل په معنیٰ سره بدلوی دغه شان لَو به هُم ماضی لره د مستقبل په معنیٰ کښې بدلوی. او کله چه خبره داسې ده نو کلمه د لَو بانـدے هم هغه احکامات جاری کیږی کوم چه په اِنْ بانـدے جاری کیږی.

شارح د نور الانوار مُلا جیون ارشاد فرمائیلی چه د کلمه لَو په باب کښې چونکه د امام صاحبؒ نه هیڅ نه دی نقل شوی دی وجه نه مصنف کوره مسئله لره د صاحبینؒ د قول سره خاص کړے شوید ه.

وَكَيْفَ لِلسُّؤَالِ عَنِ الْحَالِ فِيْ اَصْلِ وَضْعِ اللُّغَةِ تَقُوْلُ كَيْفَ زَيْدٌ اَیْ اَصَحِيْحٌ اَمْ سَقِيْمٌ فَاِنْ اِسْتَقَامَ اَیِ السُّؤَالُ عَنِ الْحَالِ

نَفْيِهَا وَ إِلَّا بَطَلَ لَفْظُ كَيْفَ وَالْمُرَادُ بِاسْتِقَامَةِ السُّؤَالِ عَنْهَا أَنْ يَكُوْنَ ذَالِكَ الشَّيْئُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَحَالٍ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ أَنْ يَكُوْنَ ثَمَّهٗ سُؤَالٌ أَوْ لَا كَمَا فِي الطَّلَاقِ وَبِعَدَمِ اِسْتِقَامَتِهٖ أَنْ لَا يَكُوْنَ ذَالِكَ الشَّيْئُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَحَالٍ كَمَا فِي الْعَتَاقِ عَلٰى مَا يَأْتِيْ؛

**ترجمه:-** او کلمه دکیف په لغت کښ دحال معلومولو دپاره وضع شوے ده مثلاً ته وائې، کیف زید یعنی دے یا بیمار دے لهذا اګه دحال تپوس کول صحیح وی نو صحیح ده ورنه لفظ د کیف به باطل شی او دحال د تپوس کولو صحیح والی معنیٰ داده چه هغه څیز د کیفیت او حال والاوی دے خبرې نه قطع نظر چه هلته کښ سوال شته او که نه. لکه په طلاق کښ او وی نه. درست کیدلو معنیٰ داده چه هغه څیز کیفیت او حال والا نه وی. لکه د امام صاحبؒ د رائے مطابق په عتاق کښ؛

**تشریح:-** په متن کښ د حال نه مراد صفت او حالت دے نه هغه مراد دے کوم چه د ماضی او مستقبل مقابل وی او نه هغه حال مراد دے کوم چه د ملکه مقابل راځی. یعنی کیفیت غیر راسخه، او س به مطلب داوی چه کلمه د کیف په لغت کښ د صفت او حالت تپوس کولو دپاره وضع شوی ده. لهذا که څوک کیف زید اووائې. یعنی زید څرنګه دے نو ردے مطلب به داوی چه تندرست دے یا بیمار دے. مصنفؒ اوفرمائیل چه که حالت تپوس کول وی خو صحیح ده ورنه لفظ د کیف به باطل شی.

شارحؒ فرمائی چه تپوس کولو د صحیح والی مطلب دا دے چه په کوم څیز باندے لفظ د کیف داخل وی. هغه د کیف حالت والاوی د دے خبرے نه قطع نظر چه هلته کښ څه سوال شته او که نه، لکه طلاق چه د طلاق دپاره کیفیت نشته په دے طور چه رجعی دے یا بائن دے او که بائن دے نو خفیفه دے او که غلیظه دے او د دے د درست نه کیدلو مطلب دا دے چه هغه څیز په کوم باندے چه لفظ د

کیف داخل دے نو کیفیت او حال والا نہ وی لکہ د امام صاحبؒ د مذھب، مطابق بہ عتاق کښی حکم چہ د امام صاحبؒ د مسلک مطابق د عتاق د پارہ څہ کیفیت نشتہ دے بلکہ د مولٰی بہ قول انت حر کیف شئت کښی بہ غلام فی الحال آزادیږی۔

ثُمَّ بَيَّنَ كِلَا الْمِثَالَيْنِ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَقَالَ وَلِهٰذَا اَىْ قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ فِىْ قَوْلِهٖ اَنْتَ حُرٌّ كَيْفَ شِئْتَ اِنَّهٗ اِيْقَاعٌ مِثَالٌ لِبُطْلَانِ لَفْظِ كَيْفَ فَاِنَّ الْعِتْقَ لَيْسَ ذَا حَالٍ عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ وَكَوْنُهٗ مُدَبَّرًا اَوْمُكَاتَبًا عَلٰى مَالٍ وَغَيْرِ مَالٍ عَوَارِضُ لَهٗ فَلَا يُعْتَبَرُ فَيَلْغُوْ كَيْفَ شِئْتَ وَيَقَعُ الْعِتْقُ فِى الْحَالِ وَفِى الطَّلَاقِ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَيَبْقَى الْفَضْلُ فِى الْوَصْفِ وَالْقَدْرِ مُفَوَّضًا اِلَيْهَا بِشَرْطِ نِيَّةِ الزَّوْجِ مِثَالٌ لِاِسْتِقَامَتِهٖ فَاِنَّ الطَّلَاقَ ذُوْحَالٍ عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ مِنْ كَوْنِهٖ رَجْعِيًّا اَوْبَائِنًا خَفِيْفَةً اَوْغَلِيْظَةً عَلٰى مَالٍ فَيَقَعُ نَفْسُ الطَّلَاقِ بِمُجَرَّدِ التَّكَلُّمِ بِقَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ كَيْفَ شِئْتَ وَيَكُوْنُ بَاقِى التَّفْوِيْضِ اِلَيْهَا فِىْ حَقِّ الْحَالِ الَّذِىْ هُوَ مَدْلُوْلُ كَيْفَ وَهُوَ فَضْلُ الْوَصْفِ اَعْنِىْ كَوْنَهٗ بَائِنًا وَالْقَدْرِ اَعْنِىْ كَوْنَهٗ ثَلٰثًا وَاثْنَيْنِ اِذَا وَافَقَ نِيَّةَ الزَّوْجِ فَاِنِ اتَّفَقَ نِيَّتُهُمَا يَقَعُ مَانَوَيَا وَاِنِ اخْتَلَفَ فَلَا بُدَّ مِنِ اعْتِبَارِ نِيَّتَيْنِ فَاِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا فَبَقِىَ اَصْلُ الطَّلَاقِ الَّذِىْ هُوَ الرَّجْعِىُّ فَاِنْ نَوَتِ الثِّنْتَيْنِ وَنَوَاهَا اَيْضًا لَايَقَعُ لِاَنَّهٗ عَدَدٌ مَحْضٌ لَيْسَ مَدْلُوْلَ اللَّفْظِ وَاَمَّا الثَّلٰثُ فَاِنَّهٗ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ اَيْضًا مَدْلُوْلَ اللَّفْظِ لٰكِنَّهٗ وَاحِدٌ اِعْتِبَارِىٌّ بِمَا احْتَمَلَهُ اللَّفْظُ، عِنْدَ وُجُوْدِ الدَّلَالَةِ لَيْلِ وَالدَّلَالَةُ لَيْلٌ هٰهُنَا هُوَ لَفْظُ كَيْفَ وَاِنَّمَا احْتَاجَ اِلٰى مُوَافَقَةِ نِيَّةِ الزَّوْجِ مَعَ اَنَّهٗ فَوَّضَ الْاَحْوَالَ بِيَدِهَا لِاَنَّ حَالَةَ مَشِيْئَتِهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْبَيْنُوْنَةِ وَالْعَدَدِ مُحْتَاجَةٌ اِلَى النِّيَّةِ لِيَتَعَيَّنَ اَحَدُ مُحْتَمَلَيْهِ هٰذَا كُلُّهٗ اِذَا كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا فَاِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُوْلًا بِهَا تَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَتَبِيْنُ بِهَا وَيَلْغُوْ قَوْلُهٗ كَيْفَ شِئْتَ لِعَدَمِ الْعِدَّةِ ؕ

**ترجمہ**: بیا مصنفؒ دواړه شانونه غیر مرتب طور باندې بیان کړل چنانچه وې فرمائیل او دې وجه نه امام ابوحنیفهؒ د قائل قول انت حرّ کیف شئت کښې فرمائیل چه دا قول ایقاع دې دا د لفظ د کیف د باطل کیدلو شال دې ځکه چه عتق د امام صاحبؒ په نیز باندې صاحب د حالت او د کیفیت نه دې او دې مدبر او مکاتب په مال او غیر مال کیدل د دې د عوارضو نه دي لهٰذا د دې اعتبار به نه وي او کیف شئت به لغوه شي او عتق في الحال به واقع شي او طلاق کښې به یو طلاق واقع شي او په د صف او قدر کښې به زیادت دَ ښځې حواله وي د خاوند د نیّت شرط لري دا مثال د حالت دد رست والي دې ځکه چه د امام صاحب په نیز باندې طلاق صاحب د حالت دې یعنې دَ دې رجعي کیدلو او بائن کیدل او بیا خفیف کیدل او غلیظ کیدل په مال باندې کیدل او په مال باندې نه کیدل؛ پس انت طالق کیف شئت ویلو سره به نفس طلاق واقع شي. او د ښځې طرفته به د طلاق تفویض باقي پاتې شي، دهغې مال په حق کښې کوم چه د کیف مدلول دې او هغه د وصف نه یا توالے دې یعنې د دې بائن کیدل. او د قدر زیاتوالے دې یعنې د دې درې او دوه کیدل. کله چه دَ خاوند دا نیّت موافق وي. پس که د دواړو د نیّت موافق شي نو د دواړو د نیّت مطابق به طلاق واقع شي. او که د دواړو نیّت مختلف وي نو د دواړو د نیّت اعتبار به ضروري وي. لهٰذا که دواړو کښې تعارض وي نو دواړه به ساقط شي. او هغه اصل کوم چه طلاق رجعي دې دا به باقي پاتې شي. پس که ښځې د دواړو نیّت او کړلو او خاوند هم د دواړو نیّت او کړلو نو طلاق به نه واقع کیږي. ځکه چه د دوو عدد، عدد محض دې د هیڅ لفظ مدلول نه دې ولیل او د رې اگرچه دا هم دیو لفظ مدلول نه دې لیکن ولحد اعتبار دې چه د دلیل د موجود والي په وخت کښې د لفظ احتمال لري. او دلته دلیل لفظ د کیف دې او دیته باوجود چه خاوند تمام امور د ښځې حواله کړل د خاوند د نیّت موافقت ضرورت دې وجه نه راغلو چه د ښځې حالت د مشیت د بینونت او عدد په مابین کښې مشترک دې او د نیّت احتیاج لري چه په دواړو احتمالونو

کښې یو احتمال متعین شي او دا تهرے له خبرے هغه وخت دي. کله چه ښځه مدخول بها وي. لهذا که مدخول بها نه وي نو بیا طلاق بائنه واقع شي او دهغې په ذریعه به بائنه شي او دهغې قول کیف شئت به د عدم نائد ے په وجه لغوه شي.

تشریح: مصنف د لفظ د کیف په ذریعه باندے تیرس کولو د صحیح کیدلو او د صحیح نه کیدلو دوه مثالونه د لف لسر غیر مرتب په طور باندے بیان کړي دي. د ے وجه نه فرمائی که چا خپل غلام ته اُنت حر کیف شئت ویلي نو د امام صاحبؒ په نیز باندے غلام فوراً آزاد شو او لفظ د کیف به باطل شي ځکه د امام صاحب په نیز باندے چونکه عتق صاحب حال او کیفیت نه دے. د ے وجه نه لفظ د کیف به لغوه شي. او د اَنت حر د وجه نه به فوري طور باندے آزادي راشي او پاتے شو د اسوال چه د غلام مدبر کیدل او مکاتب کیدل. په مال باندے آزادکیدل او بغیر د مال نه آزادیدل. د ا تمام احوال چه موجود دي. لهذا عتق لره حالت او کیفیت والا نه ګنړل څه رنګه صحیح دي. د د ے جواب دا د ے چه دا تمام څیزونه د عتق اوصاف او احوال نه دي بلکه د عتق عوارض دي او اوصافو او عوارضو کښې فرق دا دے چه د اوصافونه مُراد هغه احوال دي چه کوم د اصل وقوع نه پس واقع دي. لکه طلاق چه واقع کیږي او د طلاق احوال د مشیئت سره متعلق کیږي. او عوارض د اصل د وقوع سره ثابتیږي. پس چونکه عتق د پاره د تدبیر او ماسوا څیزونه چه کوم ذکر شو ے دے دا چونکه اوصاف نه دي بلکه د عتق د پاره عوارض دي. او اوصاف د عوارضو نه غیر دي. لهذا د عتق باره کښې به دا ویل صحیح وي چه دا صاحب حال او کیف نه دے بهرحال اَنت حر کیف شئت دا د لفظ د کیف د باطل کیدلو او د حالت تیرس کولو نه درست کیدلو مثال دے او د حالت د تیرس کولو د درست کیدلو مثال دا دے که یو کس خپلې ښځې ته انت طالق کیف شئت ویلي نو یو طلاق خو به د هغه وخت واقع شي. او باقي وصف او قدر کښې زیات به د ښځې طرف ته سپارل شي. بشرطیکه د خاوند نسبت موجود وي. کله چه د امام صاحبؒ په نیز باندے طلاق صاحب مال او کیفیت دے. دا کله رجعي دي او کله بائن دي. بیا د ے بینونت کله خفیف دي او کله غلیظ وي. بیا طلاق کله په مال باند ے وي او کله بغیر د مال نه وي. پس نفس طلاق خو په انت طالق کیف شئت سره واقع کیږي.

او باقی تمام احوال کوم چه د کیف د لفظ مدلول دی. د ښځې حواله به دی. په دے احوالو کښې یو د وصف زیاتوالے دے یعنې د طلاق بائن کیدل او بل د مقدار زیاتوالے دے. یعنې دوه او درے کیدل. لیکن د دے احوالو په سلسله کښې به د ښځې قول هغه وخت معتبر وی کله چه د خاوند د نیت سره موافق وی. لهذا که د ښځې او خاوند دواړو نیتونه یو بل سره موافق وو. نو د دے دواړو د نیت مطابق به طلاق واقع شی او که چرته د دواړو په نیتونو کښې اختلاف وو. نو د دواړو د نیت اعتبار کول به ضروری وی. د خاوند د نیت اعتبار کول خو د دے د وجه نه ضروری دی چه د طلاق په واقع کیدلو د خاوند نیت اصل دے او د ښځې د نیت اعتبار کول دی وجه نه ضروری دی چه د طلاقونو جمله احوالو سپارل ښځې ته شوی دی.

بهرحال که د دواړو د نیتونو کښې د یو بل سره تعارض راغلو مثلاً که ښځې یو بائن غوښتے وی او خاوند درے غواړی یا د دے په عکس باندے وشول نو په دے صورت کښې به د دواړو نیتونه ساقط شی. او اصل طلاق یعنی طلاق رجعی به باقی پاتے شی او که ښځې هم د دے نیت او کړلو او خاوند هم دا نیت کړی وو نو په نیتونو کښې د اتفاق نه باوجود به دوه طلاقه نه واقع کیږی ځکه دوه عدد محض دے نه فرد حقیقی دے. او نه فرد حکمی دے نه د لفظ د انت طالق مدلول دے او نه ئے محتمل دے، پس دوه چه کله نه مدلول دے او نه محتمل نو د دوی په نیت سره به دوه طلاقه هم نه واقع کیږی. او پاتے شو درے طلاقه نو اګر چه د انت طالق مدلول نه دے مګر فرد حکمی دے لکه چه په جلد اول کښې تیر شوی او د دلیل د وجود په وخت کښې مذکوره کلام کښې د دغے نه د حکمی احتمال هم لری او دلته کښې دلیل قرینه لفظ د کیف دے یعنی انت طالق کوم چه د مقدار په زیادت باندے یعنی په درے باندے دلالت کوی. پس هر کله چه درے طلاقونه مجموعه فرد حکمی دے او د لفظ د کیف د وجه نه انت طالق د دے احتمال هم لری نو دا د دے کلام محتمل شو لو. او د کلام د محتمل نیت کولو سره چونکه محتمل ثابتیږی لهذا که ښځه او خاوند په دے کلام سره د درے طلاقونو نیت او کړی نو درے واړه به واقع کیږی.

پاتے شو دا سوال چه هر کله د کیف د لفظ په ذریعه باندے تمام احوال د ښځې

حواله کړے شو نو د خاوند د نیت د موافقت څه ضرورت د ے۔ د دے جواب دا د ے چه دا خبره خو بلا شبه درسته ده چه د طلاق تمام احوال د ښځے حواله دی. لیکن دا حال د بینونت او د عدد تر مینځه مشترک د ے، یعنی دا حالت یو یا مُن هم کیدے شی او درے طلاقه هم کیدے شی. پس هر کله چه د ښځے حالت د مشیت د بینونت او د عدد تر مینځه مشترک د ے نو بیا د ے کښې یو احتمال متعین کولو دپاره د خاوند د نیت موجودیدل ضروری دی.

شارح فرمائی چه دا تهول خبرے یعنی انت طالق کیف شئت لره د یو طلاق فوراً واقع کیدل او د احوالو او د کیفیاتو ښځے ته سپارل په هغه صورت کښې دی. کله چه ښځه مدخول بها وی لهذا که ښځے مدخول بها نه وی نو په هغے باندے یو طلاق واقع شی او هغه به د هغے په ذریعه باندے بائنه شی او د هغه قول کیف شئت به باطل شی. د دے وجه نه چه کومه ښځه مدخول بها نه وی هغه به د عدت د نه واجب کیدلو په وجه د طلاق محل نه د ے لهذا د طلاق احوال او اوصاف د هغے مشیت پورے متعلق کول هم لغوه دی.

وَقَالَا مَالَمْ يَقْبَلِ الْاِشَارَةَ فَحَالُهُ وَوَصْفُهُ بِمَنْزِلَةِ اَصْلِهِ فَيَتَعَلَّقُ الْاَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ يَعْنِيْ اَنَّ عِنْدَهُمَا كُلُّ مَا كَانَ مِنَ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ الْغَيْرِ الْمَحْسُوْسَةِ كَالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَنَحْوِهِمَا فَالْحَالُ وَالْاَصْلُ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ اِذْ هُمَا غَيْرُ مَحْسُوْسَيْنِ فَلَا مَعْنٰى لِجَعْلِ اَحَدِهِمَا وَاقِعًا وَالْاٰخَرِ مَوْقُوْفًا بَلْ يَتَعَلَّقُ الْاَصْلُ بِالْمَشِيَّةِ كَمَا تَعَلَّقَ الْوَصْفُ بِهَا فَلَا يَقَعُ مَالَمْ تَشَأْ وَذٰلِكَ لِئَلَّا يَلْزَمَ التَّرْجِيْحُ بِلَا مُرَجِّحٍ لَا لِاَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ مُمْتَنِعٌ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَقُوْمَا مَعًا بِالْمَحَلِّ عَلٰى مَا ظَنُّوْا وَبَنَوْا عَلَيْهِ النِّكَاتَ وَبِمَا حَرَّرْنَا انْدَفَعَ مَا قِيْلَ اِنَّ فِيْ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ مُسَامَحَةً الْقَلْبِ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَقُوْلَ فَاَصْلُهُ بِمَنْزِلَةِ حَالِهِ وَوَصْفِهِ فَيَتَعَلَّقُ الْاَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ وَذٰلِكَ لِاَنَّهُ اِذَا جُعِلَ الْحَالُ وَالْاَصْلُ بِمَنْزِلَةِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ اَخَذَ كُلٌّ مِّنْهُمَا حُكْمَ الْاٰخَرِ وَاَبُوْ حَنِيْفَةَ يَقُوْلُ يَلْزَمُ مِنْ هٰذَا اِتِّبَاعُ

الاَصْلُ لِلْوَصْفِ وَهُوَ خِلَافُ الْقِيَاسِ فَلَا يُعْتَبَرُ بِهٖ

ترجمہ :- او صاحبینؒ وئیلی دی چہ کوم څیز اشاره نہ قبلوی دهغې او وصف هغه د اصل په درجه کښې دے لهذا د وصف د تعلق سره به اصل متعلق شی. یعنی د صاحبینؒو په نزد باندے دو. هغه څیز کوم چه د امور شرعیه غیر محسوسه وے. لکه طلاق. عتاق وغیره. دهغه حال او اصل دواړه په یو مرتبه کښې دی. ځکه چه دا دواړه غیر محسوس دی. پس به دے کښې یو لره واقع او بل لره د موقوف منلو څه معنٰی نشته دے. بلکه اصل لره به په مشیت پورے معلق شی. لکه څه رنګه چه وصف د مشیت سره متعلق دے لهذا طلاق به نه واقع کیږی. ترڅو پورے چه ښځه او نه غواړی او داه دے وجه نه چه ترجیح بلا مرجح لازم رانه شی. نو دے وجے نه چه د عرض قیام تر عرضه پورے ممتنع دے. پس مناسب دی چه اصل او وصف دواړه یو ځائے په محل کښې قائم وی. دهغې مطابق کوم چه فقهاؤ خیال کړے دے او په کوم باندے چه هغوئ د ډیرو زورو مسئلو بنیاد ایښے دے. زمونږه د تقریر نه هغه اعتراض ختم شوچه د مصنف په کلام کښې دقلب غلطی ده. او اولی داوه چه مصنف داسے فرمائیلے وے. نا صله بمنزلة حاله ووصفه فیتعلق الاصل بتعلقه" او د دے اعتراض کیدلو وجه دا ده چه کله حال او وصف دواړه په یو درجه کښې قرار کړے شول. نو په دے کښې هر یو د بل حکم واخستلو. او امام ابو حنیفهؒ فرمائی چه د دے نه د اصل د وصف تابع کول لازم راځی او دا خلاف قیاس دے. لهذا دا معتبر نه دے.

تشریح :- وپاندے تیر شوی دی چه د امام ابو حنیفهؒ په نزد باندے که چرته لفظ د کیف په ذریعه طلاق د ښځے په مشیت باندے معلق کړے شو. نو د طلاق کیفیت او دهغې حال به د ښځے په مشیت باندے معلق دی. او اصل طلاق او نفس طلاق به د ښځے په مشیت باندے نه معلق کیږی بلکه نفس طلاق به په تکلم کولو سره واقع کیږی لیکن صاحبینؒ او فرمائیل چه داسے نه ده. بلکه څرنګه چه وصف په مشیت باندے معلق دے. دغه شان دی سره اصل

هُم پَه مشیّت باندے مُعلّق دے ځکه کوم څیز چه دامورِ شرعیّه غیرمحسُوسه څخه دی لکه طلاق، عتاق، بیع، نکاح وغیره نو دهغې حال او اصل دواړه د شیئ واحد په مرتبه کښ دی ځکه چه کله اصل او حال دواړه غیرمحسُوس دی نو د اصل د وجود غیرمحسُوس والی په بناء به دهغې معرفت د اشارو او او مافوق په ذریعه باندے کیږی او کله چه د اصل معرفت د هغې د وصف په لحاظ سره کیږی، نو د اصل معرفت د وصف معرفت ته محتاجه شولو او وصف د اصل محتاج وی.
لهٰذا هر کله چه اَصل او وصف دواړه دیو بل محتاج دی نو دواړه برابر شول. او کله چه دواړه برابر دی نو په دے کښ یو لره یعنی اصل طلاق لره واقع منل او د دویئم یعنی وصف لره په مشیّت باندے مُعلّق منل څه معنی نه لری.
بلکه څه دنګه چه وصف طلاق د ښځې په مشیّت باندے معلّق دے نو اصل طلاق به هُم معلّق وی. د ښځې په مشیّت باندے. او کله چه اصل طلاق د ښځې په مشیّت باندے معلّق شولو نو بغیر د ښځې د مشیّت نه به اصل او نفس طلاق هُم نه واقع کیږی او د ښځې په مشیّت باندے د وصف طلاق معلّق کیدلو د وجه نه د اصل طلاق معلّق کول دی وجه نه دی چه ترجیح بِلا مُرجح لازم راتلی ځکه چه اصل او وَصف دواړه د برابر والی نه باوجود که وصف معلّق کړے شو او اَصل لره معلّق نه کړے شو نو خامخا به ترجیح بلا مرجح ارتکاب لازم راځی. پس د ترجیح بلا مرجح لازم راتللو نه د بچ کیدلو دپاره اصل او وصف دواړه په یو مرتبه د ښځې په مشیّت باندے معلّق کړے شول.
بعض حضراتو د صاحبینؒ د قول دا وجه بیان کړی ده چه د عرض قیام تر عرض پورے مُمتنع دے، د دے وجه نه دا خبره به نه وی چه طلاق اصل دے او دهغه کیفیّت عرض او حَال دے لهٰذا دا عرض او حال به دهغه سره قائم وی ځکه چه طلاق هُم یو عرض دے که دا سے شول نو د عرض قیام به د عرض پورے راشی حالانکه دا ممتنع دی. بلکه اصل خبره دا ده چه اصلِ طلاق او وصف دواړه برابر دی. لهٰذا مناسبه دا ده چه دا دواړه په یو محل یعنی ښځه کښ قائم وی. دهغه خیال مُطابق د کوم اظهار چه فقها

کراموکړے دے او په کوم باندے چه هغوئ د هر یو د تیقو مسئلو بنیاد ایښے دے عرض دا چه کله دا دواړه برابر دی او یو ځائ په محل کښ قائمیږی نو په دے کښ چه یو کله د ښځے په مشیت باندے معلق کیږی نو دو ئم به هم معلق کیږی دا وجه چونکه د متن د عبارت مخالف ده. په دے طور چه متن کښ د دواړو لره برابر نه د ځه مقرر کړے شوے بلکه یو لره اصل او بل لره حال او وصف قرار کړے شوے دے.

شارح دے وجه نه اعراض او کړلو او وے وئیل چه دا اصل او د وصف د دواړو په مشیت پورے د معلق کیدلو وجه دا نه ده چه د عرض په یو ځای قیام ممتنع دے بلکه وجه هغه ده کومه چه وړاندے بیان شوله.

شارح او فرمائیل چه مذکوره تقریر (چه اصل او حال دواړه برابر دی) نه هغه اعتراض لرے شو چه د مصنف په کلام کښ قلب دے! او ښه دا وجه مصنف دا وئیلے وے چه د هغه اصل د هغه د حال او وصف په مرتبه کښ دے. لهذا او وصف معلق کیدل سره به اصل هم معلق شی. یعنی اصل لره به په حال او وصف باندے قیاس کړے شوے وے حالانکه په متن کښ د دے په عکس خبره ده او دا اعتراض د دے نه ختم شو چه کله اصل او حال دواړه په یو مرتبه کښ شول او دواړه یو شان او برابر دی. نو په دے کښ هر یو د بل حکم واغستلو او س که اصل د وصف په مرتبه کښ اخلی او هغے باندے قیاس کوی او که وصف لره د اصل په مرتبه کښ اخلی او په هغے ئے قیاس کوی دواړه برابر دی.

امام ابو حنیفهؒ د صاحبینؒ د تقریر جواب ورکولو سره فرمائی که چرته د وصف طلاق شیت سره معلق کولو وجه نه اصل طلاق معلق کړے شو نو په دے صورت کښ آ د اصل د وصف تابع کول لازم شی او د اصل تابع کول د وصف دا چونکه د قیاس خلاف دی. د دے وجه نه دا به هیڅ کله هم معتبر نه وی.

محشی د نور الانوار د صاحبینؒ مسلک غوره کولو سره فرمائی چه احوال د طلاق د طلاق سره لازم دی. او طلاق ملزوم دے او خاوند د طلاق تمام احوال د ښځے په مشیت باندے معلق کړی دی لهذا طلاق به هم د ښځے په مشیت باندے معلق

وی ځکه چه انت طالق کیف شئت په صورت کښې طلاق د کیفیت او حال نه بغیر واقع شي نو دا محال ده ځکه چه په دې صورت کښې د ملزوم یعنی د طلاق د لازم یعنی احوالو نه جدا الي لازمه شي او که د کیفیت او حال مره واقع شي نو دا به د خاوند د قول خلاف وی ځکه خاوند تمام احوال د مشیئت پورې پابندې معلق کړی دی. فوری طور پابندی سره لره نه ده واقع کړی. بهرحال هر کله چه دا دواړه خبرې صحیح نه دی نو د احوالو د طلاق په شان طلاق به هم د ښځې په مشیئت پابندې معلق وی او پاتې شو د اصل یعنی د ملزوم د خپل احوالو یعنی د لازم تابع کیدل نو دا خلاف قیاس نه دی بلکه عین د قیاس مطابق دی. بهرحال بهتر قول د صاحبینؒ دے نه د استاد محترم امام ابوحنیفهؒ ؟ -

وَكَمْ اِسْمٌ لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ فَإِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ كَمْ شِئْتِ لَمْ تُطَلَّقْ مَالَمْ تَشَاءَ لِاَنَّهُ لَمَّا كَانَ اِسْمًا لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ الْمَوْجُوْدِ فِي الْخَارِجِ وَلَمْ يَكُنْ فِي الْخَارِجِ هٰهُنَا عَدَدٌ حَتّٰى يُسْاَلُ عَنْهُ اَوْ يُخْبَرَ عَنْهُ لِتَكُوْنَ اِسْتِفْهَامِيَّةً اَوْ خَبَرِيَّةً فَلَا بُدَّ اَنْ تُسْتَعَارَ بِمَعْنٰى اَيَّ عَدَدٍ شِئْتِ وَهُوَ تَمْلِيْكٌ يَقْتَصِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَاَنَّهُ قَالَ اِنْ شِئْتِ وَاحِدَةً فَوَاحِدَةٌ وَاِنْ شِئْتِ مَا زَادَ فَمَا زَادَ عَلَيْهَا فَاِنْ شَاءَتْ فِي الْمَجْلِسِ يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلٰى حَسَبِ نِيَّةِ الزَّوْجِ وَاِلَّا لَا ؛

ترجمه :- او لفظ د کَم اسم دے د عدد د واقع د پاره وضع شوے دے پس کله چه چا انت طالق کم شئت ویل نو هغه به نه طلاق کیږی ترڅو چه ونه غواړی. ځکه چه کَم کله هغه عدد اسم دے د کوم چه وجود چه په خارج کښې واقع کیږی او دلته کښې په خارج کښې څه داسې عدد نشته دے د کوم باره کښې چه تپوس او کړے شي او هغې نه خبر ور کړے شي د پاره د دے چه هغه استفهامی یا خبری شي پس ضروری ده چه کم بشئت لره د ای عدد شئت په معنی کښې مستعار کړے شي او دا قول تملیک دے کوم چه په مجلس د تطلیق پابندې موقوف دے ګویا چه داسې ویل که تا یو او غوښتو نو یو به واقع وی او که زیات د وغوښتل نو زیات

واقع وی. لهذا که ښځې په مجلس کښې او غوښتل نو د خاوند د نیّت مطابق به طلاق واقع کیږی ورنه، نه به واقع کیږی.

تشریح: ۱- په حروف معانیو کښې نو حرف کَمْ هم دے. او کم د هغې عدد د نوم یعنی اسم دے د کوم په وجود چه په خارج کښې وی. یعنی عدد واقعی او خارجی یاند ے د دلالت کولو د پاره لفظ د کَم وضع کړے شوے وے لهذا که چا ښځې ښځه ته وویل "انت طالق کَمْ شئت" نو په دے ښځه باندے د دے مشیّت نه پس طلاق واقع شی. او د مشیّت نه د مخه باندے به هیڅ طلاق نه واقع کیږی ځکه چه کَمْ دوه قسمه دی.

(۱) کم استفهامیه (۲) کم خبریه، او ویلے ندے تیر شوی وی چه کم د هغه عدد اسم دے د کوم وجود چه په خارج کښې وی. او دلته کښې په خارج کښې خه دا عدد نشته دے. د کوم باره کښې چه تپوس وکړے شی او کم استفهامیه وی یا د ی باره کښې خبر ورکړے شی او کم خبریه وی حاصل دا چه دلته کښې نه کم استفهامیه کیدے شی او نه کم خبریه، او دلته کښې چه کله نه کم استفهامیه کیدے شی او نه کم خبریه نو دا کم به مجازاً د شرط په معنی کښې وی. او د سابقه قول مطلب به دا وی" انت طالق علیٰ ای عدد شئت" پس قائل که د علیٰ ای عدد د شئت صراحت کولے نو دا به شرط وے لهذا کوم کلام (کم شئت) چه د دے په معنیٰ کښې وی. هغه به هم شرط وی او د طلاق واقع کیدل به د ښځې په یو عدد د غوښتلو باندے معلّق وی. گویا خاوند دا سے وویل که ته غواړے نو یو طلاق غواړی نو په تا باندی د یو طلاق وی. او که زیات او غواړی نو زیات به واقع وی لیکن دا خبره د یاده وی چه عدد د طلاق لره د ښځې په مشیّت باندے د معلّق کولو نه با وجود د ښځې د فعل د خاوند د نیّت سره موافق کیدل ضروری دی یعنی چه ښځې کوم عدد د او غوښتلو او خاوند د هغې نیّت هُم کړے وی. نو هله به طلاق واقع کیږی ورنه. نه به واقع کیږی.

شارحٌ او فرماییل چه د خاوند دا کلام تملیک دے یعنی خاوند د دے کلام په ذریعه باندے ښځې لره د طلاق مالکه کړې وی. او تملیکات د مجلس سره مقیّد وی لهذا دا کلام به هم د مجلس سره مقیّد وی یعنی د دے کلام په

ذریعه باندی به ښځې لره صرف په مجلس کښې د طلاق واقع کولو اختیار وی. د مجلس نه پس به اختیار نه وی.

وَحَيْثُ وَأَيْنَ اِسْمَانِ لِلْمَكَانِ فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ حَيْثُ شِئْتِ اَوْ اَيْنَ شِئْتِ اَنَّهٗ لَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَاءْ لِاَنَّهُمَا لَمَّا كَانَ لِلْمَكَانِ وَالطَّلَاقُ مِمَّا لَا يُخْتَصُّ بِالْمَكَانِ اَصْلًا فَيُحْمَلُ عَلٰى مَعْنٰى اِنْ شِئْتِ فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَاءْ وَتَتَوَقَّفُ مَشِيَّتُهَا عَلَى الْمَجْلِسِ بِخِلَافِ اِذَا وَمَتٰى لِاَنَّهُمَا لَمَّا جُعِلَا بِمَعْنٰى اِنْ وَاَنْ يَقْتَصِرَ عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَذَا هُمَا وَاِذَا وَمَتٰى يَدُلَّانِ عَلٰى عُمُوْمِ الزَّمَانِ وَكُلِّيَّتِهٖ فَلَا يَتَوَقَّفُ الْمَشِيَّةُ فِيْهِمَا عَلَى الْمَجْلِسِ وَاِنَّمَا لَمْ يُجْعَلَا بِمَعْنٰى اِذَا وَمَتٰى لِاَنَّهُمَا اِذَا خَلَصَا عَنْ مَعْنَى الْمَكَانِ فَالْاَقْرَبُ اِلَيْهِمَا هُوَ اِنْ الدَّالَّةُ عَلٰى مُجَرَّدِ الشَّرْطِ وَلَا يُنَاسِبُ اَنْ يُجْعَلَ عُمُوْمُ الْمَكَانِ مُسْتَعَارًا مِنْ عُمُوْمِ الزَّمَانِ فَلِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنْ كَيْفَ وَكَمْ وَحَيْثُ وَاَيْنَ مُشَابَهَةٌ مِنْ مَعْنَى الشَّرْطِ فَلِذٰلِكَ ذُكِرَتْ هٰهُنَا

**تَرجُمَه:** - اَوحَیث او اَین دواړه د مکان د پاره اسم دی. پس کله چه چا انت طالق حیث شئت او این شئت ویل نو ښځه چه ترڅو پورې ونه غواړی طلاق به نهٔ واقع کیږی ځکه چه هر کله چه دا دواړه د مکان د پاره وضع دی او طلاق د هغه څیزونو څخه دې کوم چه د مکان سره مختص نه دی نو دې قول لره به د اِن شئت په معنی باندې محمول کړې شی نو طلاق به نه واقع کیږی. ترڅو چه ښځه او نهٔ غواړی او د دې ښځې مشیّت به د مجلس پورې موقوف وی. په خلاف د اِذَا او متیٰ په عموم د زمانے او په کلیّت د زمانے باندې دلالت کوی لهٰذا په دې دواړو کښې به مشیّت په مجلس باندې موقوف نه وی. او حَیث او اَین لره د اِذَا او د متیٰ په معنیٰ کښې نه دی ګرار کړې شوی. ځکه چه دا دواړه کله د مکان د معنیٰ نه خالی وی نو دوی سره چه کوم څیز ډیر نزدې دې هغه کلمه د اِنْ دې کوم چه محض په شرط باندې دلالت کوی او دا مناسب نه دی چه عموم د زمانے عموم د مکان نه مستعار کړې شی؛

پس کیف، کم، حیث او این کښی هر یو د شرط معنی سره مشابهت لری او دے وجه نه دے کلما تو لره د حروف شرط په بیان کښی ذکر کړے شوی دی؛

تشریح:۔ مصنف د حیث او د این د دے دواړو کلمو ذکر کولو سره فرمائیلی دی چه دا دواړه کلمے د مکان د پاره موضوع دی لیکن که چا انت طالق حیث شئت یا این شئت او وئیل نو د ښځے د غوښتلو نه بغیر به طلاق نه واقع کیږی؛ او د ښځے دا غوښتل به د مجلس سره خاص وی یعنی که ښځے د مجلس نه پس وغوښتل نو په دے باندے به طلاق نه واقع کیږی ځکه چه حیث او این دواړه د مکان د پاره موضوع دی مګر طلاق چونکه د څه مکان سره مختص نه دے بلکه کله چه هم واقع کیږی نو په تمامو مکانا تو کښی به واقع کیږی لهذا دوی دواړه په خپله حقیقی معنی یعنی مکان باندی محمول کول متعذر شول او کله چه حقیقت متعذر شو نو مجازاً به په کلمه د اِنْ یعنی حرف شرط باندے حمل کړے شو او د حیث شئت او این شئت معنی به وی ان شئت او د انت طالق ان شئت په صورت کښی چونکه طلاق د ښځے په مشیت باندے معلق وی او د ښځے د اشیت د مجلس سره خاص وی. د دے وجه نه انت طالق حیث شئت او انت طالق این شئت په صورت کښی هم طلاق د ښځے په مشیت باندے معلق وی. او د ښځے مشیت به د مجلس سره خاص وی.

مصنف او فرمائیل چه حیث او این د اِذَا او د مَتیٰ په معنی کښی نه دی ځکه چه اِذَا او متیٰ د رخت په عموم باندے دلالت کوی. د دے وجه نه به د دے دواړو کښی د ښځے مشیت د مجلس سره خاص نه وی بلکه د مجلس نه پس هم ښځے ته د غوښتلو اختیار پاتے وی، پس که چرته حیث او این د اِذَا او د متیٰ په معنی کښی وے نو په دے کښی هم د ښځے د شیت د مجلس سره خاص نه وے حالانکه حیث او این کښی د ښځے مشیت د مجلس سره خاص نه دے. د دینه دا معلومه شوه چه حیث او این د اِذَا او د متیٰ په معنی کښی نه دی بلکه د کلمه اِنْ په معنی کښی دی. باقی دا سوال چه آخر حیث او این د اِذَا او متیٰ په معنی کښی ولے وانه غستل شول. او د اِنْ کلمه په معنی کښی ولے وا غستل شول نو د دے جواب دا دے چه هر کله د لته کښی د مکان د معنی د معتذر کیدلو په وجه باندے د دے دواړو لره (حیث او این) د مکان د معنی

نه خالي کړے شول نو په هغه معنیٰ باندے به حمل کړے شي کومه چه د دے دواړو نه ډیره نزدے ده.
او د دے دواړو سره زیات نزدے اِنْ شرطیه دے ځکه چه کلمه دَ اِنْ په شرطیه کیدلو
د اِذَا او متیٰ په نسبت سره اصل ده. ځکه چه اِنْ صرف د شرط په معنیٰ کښ استعمالیږی. او دویم
څه معنیٰ کښ ئے ځله استعمال نه وی په خلاف د اِذَا او متیٰ چه دا دواړه کله د شرط په معنیٰ
کښ استعمالیږی پس دا دواړه به مقیّد وی او کلمه دَ اِنْ به مطلق وی. او مطلق په
مقیّد باندے متقدّم وی ځکه چه مطلق هُم د مقیّد یو جُزوی او جُز په کُل باندے
متقدّم وی لهٰذا مطلق به هُم په مقیّد باندے متقدّم وی. او کله چه مطلق په مقیّد باندے
مقدّم دے نو حیث او این به د کلمے دَ اِنْ سره زیات نزدے وی نو دَ اِذَا او متیٰ سره
او کله چه دا سے وی نو حیث او این د اِنْ په معنیٰ باندے محمُول کول مناسب دی او د اِذَا او
د متیٰ په معنیٰ باندے په محمُول کول مناسب نه وی.
دے لره شارحؒ دا سی وئیلی دی چه عموم مکانی کوم چه په حیث او په این کښ دے
دے لره د هغے عمُوم زمان نه مستعار اغستل مناسب نه دی کوم عموم د زمان چه په اِذَا
او متیٰ کښ دے ا حیث او این لره د اِذَا او متیٰ په معنیٰ باندے مجازًا د نه محمُول
کولو وجه دا هُم ده چه په طلاق کښ اصل ممانعت دے او د دے دواړو لره چه اِذَا او
متیٰ باندے محمُول کولو سره اباحت اصل ګرځی په د دے طور باندے که د دے دواړو
لره د اِذَا او متیٰ په معنیٰ باندے محمُول نه کړے شی بلکه کلمه اِنْ باندے محمُول
کړے شی. نو د مجلس نه پس به ښځے لره طلاق غوښتل مباح نه ګرځی او که د اِذَا
او دَ متیٰ په معنیٰ باندے حمل کړے شی نو د مجلس نه پس به هُم طلاق غوښتل مُباح
وګرځی. بهرحال هر کله چه حیث او این لره دَ اِذَا او متیٰ په معنیٰ باندے دَ
محمُول کولو په صُورت کښ د ممانعت، اصالت دَ اباحت. اصالت سره بدلیږی او دا درُست
نه دی نو د دے دواړو لره د اِذَا او متیٰ په معنیٰ باندے حمل کول هم درست نه دی.
فلکل واحد من کیف الخ، سره دیو سوال مقدّر جواب دے. سوال دا دے چه
کیف، کم، حیث او این دا څلور واړه د حروف شرط څخه نه دی لهٰذا دی
لره د حروف شرط په بیان کښ ولے ذکر کړے شوی دی. د دے جواب دا دے
چه دا څلور واړه په ظرفیت کښ د اِذَا شرطیه مشابه دی. په دے طور چه څرنګه

اذا د شرطیه کیدلو نه باوجود د ظرفیت په معنیٰ باندے دلالت کوی د غه شان د اخلور واړه هم ظرفیت په معنیٰ باندے دلالت کوی ځکه چه کیف په حال باندے دلالت کوی او حال د ظرف قائمقام دے او کم تمیز کله ظرف واقع کیږی او حیث او این هم په ظرف باندے دلالت کوی، پس چونکه د اخلور واړو کلماتو په ظرفیت کښ د اذا شرطیه سره مشابهت دی. دے وجه نه دے خلور واړو لره د حروف شرط په بحث کښ ذکر کړے شوی دی؛

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ ذَكَرَ الْجَمْعَ فِيْ بَحْثِ حُرُوْفِ الْمَعَانِيْ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الْوَاوَ وَالْيَاءَ وَالْاَلِفَ وَالتَّاءَ كُلَّهَا حُرُوْفٌ دَالَّةٌ عَلٰى مَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ فَقَالَ الْجَمْعُ الْمُذَكَّرُ بِعَلَامَةِ الذُّكُوْرِ عِنْدَنَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ وَالْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَا يَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ الْمُنْفَرِدَاتِ لِاَنَّ تَنَاوُلَ الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ الْاِنَاثَ اِنَّمَا هُوَ بِالتَّغْلِيْبِ وَالتَّغْلِيْبُ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ دُوْنَ الْاِنَاثِ الْمُنْفَرِدَاتِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ اَيْضًا لِاَنَّ كُلَّ عَلَامَةٍ الْمَخْصُوْصَةَ لِمَعْنًى هُوَ حَقِيْقَتُهَا فَلَوْ تَنَاوَلَ الْاِنَاثَ لَزِمَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَلَزِمَ التَّكْرَارُ فِيْ قَوْلِهٖ اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ قُلْنَا نُزُوْلُ الْاٰيَةِ فِيْ حَقِّهِنَّ لِتَطْيِيْبِ قُلُوْبِهِنَّ حَيْثُ قُلْنَ مَا بَالُنَا لَمْ نُذْكَرْ فِي الْقُرْاٰنِ صَرِيْحًا وَاسْتِقْلَالًا فَنَزَلَتِ الْاٰيَةُ فِيْ حَقِّهِنَّ لَا لِاَجْلِ هٰذَا اِلَّا اَنَّهُنَّ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ، وَالتَّغْلِيْبُ بَابٌ وَاسِعٌ فِي الْقُرْاٰنِ

ترجمه :- بیا ددینه پس د حروف معانی په بحث کښ د جمع ذکر په دے اعتبار سره چه واو او یا او الف او تا تمام دا سے حروف دی چه کوم د جمعیت په معنیٰ باندے دلالت کوی. دے وجه نه مصنف وفرمائیل چه زمونږ په نیز د باندے جمع مذکر د ذکور علامے سره د اختلاط په وخت کښ په ذکورو او اناثو دواړو باندے دلالت کوی او یواځے اناث لره نه شاملیږی ځکه چه د جمع مذکر اناث لره شاملیدل صرف د تغلیب په وجه دی او تغلیب تحقق صرف د اختلاط په وخت باندے کیږی

نه صرف نر از ے د اناث په وخت کښې. او د امام شافعیؒ په نزد باندے جمع مذکر او اختلاط په وخت کښې هم اناث لره نه شاملیږی ځکه چه هر علامت دا سے معنی لره خاص دے کوم چه د دغے علامت حقیقت وی. پس کچرته جمع مذکر اناث لره شامل وی نو د حقیقت او د مجاز په مابین کښې جمع کول لازم شی او په قول د باری تعالیٰ "انَّ المُسلمین وَالمسلمات" کښې به تکرار لازم شی مونږه جواب دا ورکوو چه د هغوی په حق کښې د آیت نازلیدل د هغوی د زړه د اطمینان د پاره دی. ځکه دے سپځو ویلی وو چه زمونږه حقیقت څه دے چه قرآن کښې صراحت سره او مستقل طور باندے زمونږه ذکر نه کیږی نو دا آیت د دوی په حق کښې دے وجه نه نازل شوے وو. دا خبره نه ده چه ښځے په په جمع مذکر کښې داخلے نه وی او تغلیب قرآن کښې یو وسیع باب دے.

تشریح:- ثُمَّ بَعدَ ذَالِكَ الخ سره د یو سوال مقدر جواب دے. سوال دادے چه زمونږ بحث د حروف معنیٰ په بیان کښې دے. او جمع د حروف معانیه څخه نه ده ځکه چه جمع یا د فعل د قبیلے نه وی او یا د اِسم د قبیلے نه. او په دی کښې یو د حروفو نه غیر دے پس ثابته شوه چه جمع د حروف معانیه څخه نه ده لهٰذا جمع لره د حروف معانی په بحث کښې ولے ذکر کړے شوه. د دے جواب دا دے چه جمع بلاشبه د حروف معانیه څخه نه ده لیکن علامات د جمع یعنی واو او یا الف او تا دا سی حروف دی کوم چه د جمعیت په معنی باندے دلالت کوی پس د دے حروفو جمع اعتبار کولو د وجه نه جمع د حروف معانی په بحث کښې ذکر کړے شوه. دے وجه نه مصنف او فرمائیل چه زمونږه په نزد باندے جمع مذکر سالم کوم چه د ذکور د علامت سره ذکر شی. مذکر او مونث دواړو لره شامل وی. خو په دے شرط چه مذکر او مونث دواړه گډ وی. او که صرف مونث وی او مذکر د رسته نه وی نو جمع مذکر دور لره بیا نه شاملیږی ځکه چه د جمع مذکر سالم شاملیدل مونثانو لره صرف د تغلیب په وجه دی. او د تغلیب تحقق صرف په هغه وخت کښې وی چه کله مذکر او مونث دواړه سره گډ وی او که د ذکور نه بغیر صرف د ښځے ذکر وی نو په دغه وخت کښې به د تغلیب تحقق نه کیږی او چه کله د تغلیب تحقق نه وی نو په دغه وخت کښې صرف په ښځو باندے به د جمع مذکر سالم اطلاق هم کیږی؛

امام شافعیؒ فرمائی که ذکور او مونثات سره ګډ وي نو بیا هم جمع مذکر سالم سره د علامت خپل نه. نه شاملیږي. مونثانو لره. دهغې دلیل دا دے چه هر علامت د داسې معنی د پاره خاص وي کوم معنی چه د دغه علامت حقیقت وي او د جمع مذکر سالم په کومه علامه ده د هغې حقیقت د ذکور (سړي) دي. اناث (ښځې) د هغې حقیقت نه دے پس که چرته جمع مذکر سالم اناث لره هم شامل شي نو په دې صورت کښې به جمع او نهٔ شي حقیقت (ذکور) او مجاز (اناث) په مابین کښې. حالانکه دا ناجائز منع دی. دغه شان په قول د باری تعالیٰ "إِنَّ المسلمين وَالمسلمات" کښې به تکرار هم لازم راشي په دې طور چه مسلمین هم مسلمانانو ښځو لره شامل دے. او مسلمات کښې هم د مسلمانانو ښځو ذکر دے او تکرار غلطه امر دے.

زموږ د طرفه داولے خرابے جواب دا دے چه مومنونو دے لره د تغلیب د باب نه شمار کړے دے او تغلیب چونکه د واضع د طرفه وي دے وجه نه تغلیب به د مجاز د قبیل نه نه وي او کله چه تغلیب د مجاز د قبیل نه نه دے نو جمع به هم رانشي په مابین د حقیقت او مجاز کښې او که چرته تغلیب لره د مجاز د قبیل نه شمار کړے شي نو دا به عموم مجاز وي د کوم په یو فرد حقیقت دي او بل فرد ئے مجاز او د عموم مجاز په صورت کښې هم جمع بین الحقیقة للمجاز نه لازمیږي د دویمے خرابے جواب دا دے چه دا دے آیت نزول د هغوي په حق کښې د هغوي د زړهٔ سکون او تسلی د پاره شوے دے. ځکه بعض ازواج مطهراتو ویلي وُو چه د الله په نزد باندے زموږ ښځو حقیقت او اهمیت نشته ده دے. د دے وجه نه صراحت او مستقل طور سره زموږ ذکر په قرآن کښې نه کیږي په دغه وخت کښې دا آیت د هغوي په حق کښې صرف د هغوي د تسلی د پاره راغلے وُو. دا خبره نه ده چه ښځې په جمع مذکر سالم کښې داخل نه دي او په دے شو تغلیب. نو په قرآن پاک کښې د دے یو وسیع باب دے. د پروخا یونو کښې د دے اعتبار کړے شوے دے

وَاِنْ ذُكِرَ بِعَلَامَةِ التَّانِيْثِ يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ خَاصَّةً لِاَنَّ الرَّجُلَ لَا يَكُوْنُ تَبَعًا لِلْاُنْثٰى حَتّٰى .... يَدْخُلُ فِيْ تَغْلِيْبِ الْاُنْثٰى حَتّٰى قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ اٰمِنُوْنِيْ عَلٰى بَنِيَّ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَبَنَاتٌ اَنَّ الْاَمَانَ يَتَنَاوَلُ الْفَرِيْقَيْنِ

لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ وَالْإِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَوْ قَالَ اٰمِنُوْنِيْ عَلٰى بَنَاتِيْ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ مِنْ اَوْلَادِهٖ لِاَنَّ الْجَمْعَ لِلْمُؤَنَّثِ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ عَلٰى سَبِيْلِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ قَالَ عَلٰى بَنِيَّ وَلَيْسَ لَهٗ سِوَى الْبَنَاتِ لَا يَثْبُتُ الْاَمَانُ لَهُنَّ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ اِنَّمَا يَتَنَاوَلُ الْمُؤَنَّثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ تَغْلِيْبًا دُوْنَ الْاِنْفِرَادِ لِعَدَمِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ ذَكَرَ هٰذِهِ الْاَمْثِلَةَ عَلٰى سَبِيْلِ النَّشْرِ الْمُرَتَّبِ لَكَانَ اَوْلٰى وَاَخْصَرَ ؕ

**ترجمه**:- که چرته جمع د تانیث علامت سره مذکور وی نو خاص طور باندے صرف اُناثو لره به شامل وی ځکه چه سړی د ښځے تابع نه وی ترڅو چه هغه په تغلیب د اُنثیٰ کښ داخل شی ترڅو چه امام محمدؒ په "سیر کبیر" کښ فرمائیلی دی چه کافر والی "اٰمِنُوْنِیْ عَلٰی بَنِیَّ" او د هغه زامن هم وی او لونړه هم نو په دے صورت کښ به امان دواړو لره شامل وی ځکه چه جمع مذکر د اختلاط په وخت کښ مذکر او مؤنث دواړو لره شامل وی. او که والی اٰمِنُوْنِیْ عَلٰی بَنَاتِیْ نو په دے صورت کښ به امان د مذکر اولاد لره شاملیږی ځکه چه جمع مؤنث د تغلیب په طور باندے ذکورو لره نه شاملیږی. او که والی چه علی بنی او د لونړو نه ماسوائے نور څه بچی نه وی نو دے دپاره نه به امان نه ثابتیږی. ځکه چه جمع مذکر سالم د اختلاط په وخت کښ د تغلیب په طور باندے مؤنثاتو لره شاملیږی نه په وخت د انفراد کښ ځکه دلته کښ تغلیب نشته دے او که چرته مصنفؒ دے مثالونو لره د لشر مرتب په طور باندے ذکر کولے نو دا به مناسب هم وے او مختصر به هم وے؛

**تشریح**:- مصنفؒ اوفرمائیل که چرته جمع له سره علامے د تانیث یعنی د الف او د تا سره ذکر شوی وی نو هغه جمع به خاص طور باندے ښځو لره شامله وی. سړو لره به نه شاملیږی ځکه سړے د ښځے تابع نه وی او کله چه سړے د ښځے تابع نه وی نو ښځو لره په سړو باندے غلبه ورکول او سړو لره به په صیغه د جمع مؤنث کښ هم نه شی داخلولے. د جمع په سلسله کښ درے قواعد ذکر شول. (۱) جمع مذکر چه د ذکورو علامات سره وی نو د اختلاط په وخت کښ به مذکر او مؤنث دواړو لره شامل وی (۲) جمع مذکر د علامات

مؤنثاتو صرف سره د تانیث د علامتو جمع (۳) شاملیږي نه لره مؤنثاتو ته یوځای سره ذکوره
لره شاملیږي. فاضل مصنف د دې دریو قواعدو مثالونه د سیر کبیر په حواله
سره لف نشر غیر مرتب په طور بانده ذکر کړي دي لهذا د اول قاعدې مثال بیان
کړی شوی دی او فرمائیل که چرته یو کافر ووئیل "امنوني على بني" او دغه په
اولاد کښې زامن هم وي او لونړه هم نو د امان به د دواړو دلو لره شاملیږي ځکه که ذکور
او اناث یوځای وي نو جمع مذکر بیا دواړو لره شاملیږي. نو بیا ئې د دریمې قاعدې
مثال بیان کړی دی او دغه دا که یو کافر امنوني على بناتي ووئیل نو د امان به د
دغه مذکر اولاد لره نه شاملیږي بلکه مؤنث اولاد لره به شاملیږي ځکه چه جمع مؤنث د
تغلیب په طور بانده مذکر ته نه شاملیږي بیا ئې د دویمې قاعدې مثال بیان کړی
دی او دغه دا چه کله یو کافر او وئیل "امنوني على بني" او د بناتو نه علاوه د ده نور
اولاد نه وي نو د امان به د بناتو د پاره نه ثابتیږي. ځکه چه جمع مذکر د اختلاط په وخت
کښې خو د تغلیب په طور بانده مؤنثاتو لره شاملیږي لیکن که یوازې مؤنثات وي
نو بیا ورلره نه شاملیږي.

شارح فرمائی که چرته دې مثالونو لره ئې د قواعدو د ترتیب مطابق ذکر کړې وې
او دریم مثال نه ئې دویم مثال وړاندې کړې وې نو دا به ډیر مناسب وې او مختصر به
هم وې یعنې مثالونه ئې داسې ذکر کړې وې.

اِذَا قَالَ اٰمِنُوْنِيْ عَلٰى بَنِيْ وَلَا بَنُوْنَ لَهٗ وَبَنَاتٌ اِنَّ الْاَمَانَ يَتَنَاوَلُ الْفَرِيْقَيْنِ
وَلَوْ لَمْ يَكُنْ لَهٗ سِوَى الْبَنَاتِ لَا يَثْبُتُ الْاَمَانُ لَهُنَّ وَلَوْ قَالَ اٰمِنُوْنِيْ عَلٰى بَنَاتِيْ
لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ مِنْ اَوْلَادِهٖ ۔

وَأَمَّا الصَّرِيحُ فَمَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ ظُهُورًا بَيِّنًا حَقِيقَةً كَانَ أَوْ مَجَازًا
فِيهِ تَنْبِيهٌ عَلَى أَنَّ الصَّرِيحَ وَالْكِنَايَةَ يَجْتَمِعُ مَعَ كُلٍّ مِنَ الْحَقِيقَةِ
وَالْمَجَازِ فَكَأَنَّهُمَا قِسْمَانِ مِنْهُمَا وَلَمَّا كَانَ ظُهُورُهُ مِنْ وَجْهِ الْاِسْتِعْمَالِ
فَلَا حَاجَةَ إِلَى قَيْدٍ يُخْرَجُ بِهِ النَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ لِأَنَّ ظُهُورَهُ مِنْ حَيْثُ الْاِسْتِعْمَالِ
وَظُهُورُهُمَا بِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وَالْقَرَائِنِ كَقَوْلِهِ أَنْتِ حُرَّةٌ وَأَنْتِ طَالِقٌ الظَّاهِرُ أَنَّهُمَا

مِثَالَانِ لِلصَّرِيْحِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ فَإِنَّهُمَا حَقِيْقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيْ إِزَالَةِ الرِّقِّ وَالنِّكَاحِ صَرِيْحَانِ فِيْهِمَا وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَا مِثَالَيْنِ لِلْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ بِاعْتِبَارِ جِهَتَيْنِ لِأَنَّهُمَا مَجَازَانِ لُغَوِيَّانِ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَحَقِيْقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيْهِ هٰكَذَا قِيْلَ ؛

**تَرْجُمَهُ** :- صَرِيح هغه لفظ دے د کوم نه چه د هغه مُراد بالکل ظاهر وی، برابره ده که صَریح حقیقی وی او که مجازی، په دی کښ په دے خبرۀ تنبیه ده چه صَریح او کنایه دواړه د حقیقت او مجاز دواړو سره جمع کیدے شی گویا دواړه د حقیقت او د مجاز قسمونه دی چونکه د صَریح ظهُور د طریق استعمال د قبیل نه دے د دی وجه نه د څۀ داسی قید ضرورت نشته دے د کوم په ذریعه باندے چه نص او مفسر لره خارج کړے شی ځکه چه د صَریح ظهُور د استعمال په لحاظ سره دے او د دے دواړو ظهُور د متکلم د قصد او قرائنو څخه دے لکه قول د هغهٔ انت حُرّ و انت طالق په ظاهره باندے دا دواړه مثالونه د حقیقی صریح دی. ځکه دا دواړه مثالونه په ازاله رقیت او ازاله نکاح کښ دوه شرعی حقیقتونه دی او دواړه صریح دی او دا هم احتمال نشته چه مذکوره دواړه مثالونه د حقیقت او د مجاز وی په دوؤ اعتبارونو سره ځکه په دی معنیٰ کښ دا دواړه دوۀ لغوی مجازونه دی او دوۀ شرعی حقیقتونه دی او هم د غه شان ویلے شوی دی؛

**تشریح** :- مُصنّفٌ د تقسیم ثالث د دوؤ اقسامو د حقیقت او د مجاز نه د فارغیدلو نه پس د دریم قسم یعنی د صریح تعریف او کلمه ذکر کړے دے لهٰذا فرمائی چه صریح هغه لفظ دے چه د هغه مُراد او معنی بالکل ښکاره وی او څۀ قسم احتمال پکښ باقی پاتے نه شی بلکه د لفظ په ویلو سره د هغه معنی ذهن ته راشی د هغه لفظ صریح برابره ده که حقیقی وی او که مجازی وی.

شارحٌ فرمائی چه د مصنفٌ قول حقیقةً کان او مجازاً کښ په دے خبره باندے تنبیه ده چه صریح او کنایه هر یو د حقیقت او د مجاز سره جمع کیدے شی یعنی صریح حقیقی هم کیدے شی او مجازی هم. گویا صریح او کنایه دواړه د حقیقت او د مجاز قسمونه دی. یعنی حقیقت هم په دوۀ قسمه دے. صریح او کنایه او دغه شان مجاز هم په دوه قسمه دے. صریح او کنایه، وَلَمَّا كَانَ ظُهُوْرُهٗ مِنْ وُجُوْهِ الْاِسْتِعْمَالِ الْاَسره د

یو سوال جواب دے. سوال دا دے چه د تعریف د پاره جامع والے او مانع والے ضروری دے
حالانکه د صریح تعریف د غیر د دخول نه مانع نه دے ځکه چه د صریح په معنی کښې ظهور
وی. دغه شان د تقسیم ثانی یعنی د بیان په جمله اقسامو، نص مفسر وغیره کښې داخل شول
پس تعریف کښې د غیر د دخول نه د مانع کیدلو د پاره دا سې قید ذکر کول پکار دی په کومه
سره چه د بیان اقسام نص. مفسر وغیره د صریح د تعریف نه خارج شی. د دے جواب دا دے
چه د صریح ظهور په طریقه د استعمال سره کیږی. او د نص او مفسر وغیره ظهور د
متکلم د اراده او قرائنو سره کیږی. او کله چه دا فرق موجود دے نو د صریح په تعریف
کښې د څه دا سې قید ذکر کولو ضرورت نشته دے د کوم په ذریعه باندې چه نص وغیره
د صریح د تعریف نه کړے شی.

مصنف د صریح دوه مثالونه بیان کړی دی (۱) د مولی قول خپل غلام ته په انت حر سره
او د خاوند قول خپلې ښځې ته په انت طالق سره. شارح فرمائی چه په ظاهره باندې دا دواړه حقیقی
صریح مثالونه دی. صریح خو په دے طور باندې چه دا دواړه په خپله خپلو معانیو یعنی
د غلامی ازاله او د نکاح ازاله کښې بالکل ظاهر دی. او حقیقی خو په دے طور چه انت حر
په ازاله د رقیت کښې حقیقت شرعی دے او د انت طالق په ازاله د نکاح کښې شرعی حقیقت
دے او دا هم احتمال شته چه دا دواړه په دواړو اعتبارونو سره د حقیقت او مجاز مثالونه وی.
یعنی دا دواړه په مذکوره معانیو یعنی ازاله رقیت او ازاله نکاح کښې خو لغتهٔ مجاز وی. او
شرعاً حقیقت وی لهذا دا دواړه د صریح حقیقی مثالونه هم شی او د صریح مجازی هم.
بهرحال عالمانو حضراتو چه څه وئیلی دی هغه او وئیل شول؛

وَحُكْمُهُ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامَ
مَعْنَاهُ حَتّٰى اسْتَغْنٰى عَنِ الْعَزِيْمَةِ اَىْ لَا يَحْتَاجُ اِلٰى
اَنْ يَنْوِىَ الْمُتَكَلِّمُ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى مِنَ اللَّفْظِ فَاِنْ قَصَدَ
اَنْ يَقُوْلَ سُبْحَانَ اللّٰهِ فَجَرٰى عَلٰى لِسَانِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ يَقَعُ الطَّلَاقُ
وَلَوْ لَمْ يَقْصِدْهُ وَهٰكَذَا قَوْلُهٗ بِعْتُ
وَاشْتَرَيْتُ ؛

**ترجمه:-** او د صریح حکم دا دے چه عین کلام سره حکم متعلق وی او کلام د خپلے معنی تام مقام وی. تر دی چه د اراد ے او نیت نه بے نیازه وی یعنی د ی خبرے ته به محتاجه نه وی چه متکلم په لفظ سره د د ے معنی اراده وکړی، لهذا که چا سبحان الله ویلو اراده وکړه لیکن د هغے په ژبه باند ے انت طالق جاری شولو نو طلاق به واقع کیږی. اګرچه د د ے مقصد ئے نه وی کړ ے او دغه شان حکم د هغه د قول بعت او اشتریت هم د ے؛

**تشریح:-** د صریح حکم دا د ے چه حکم د نفس کلام سره متعلق وی، او کلام د خپلے معنی تام مقام وی او د اراد ے او نیت ضرورت پیښ نه شی یعنی حکم لره صریح لره د متعلق کولو د پاره د د ے خبر ے ضرورت نشته د ے چه متکلم د د ے لفظ صریح نه د معنے اراده وکړی بلکه بغیر د اراد ے نه به حکم مرتب شی لهذا که چا د سبحان الله ویلو اراده او کړله لیکن د هغه په ژبه باند ے انت طالق جاری شولو نو د ے سره به قضاءً طلاق واقع شی اګرچه د طلاق اراده ئے نه وی کړی د غه شانکه بغیر د اراد ے نه ئے بعت یا اشتریت ویلی نو د ے حکم به هم ثابتیږی؛

---

وَأَمَّا الْكِنَايَةُ فَمَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهِ وَلَا يُفْهَمُ إِلَّا بِقَرِينَةٍ حَقِيقَةً كَانَ أَوْ مَجَازًا فَفِيهِ تَنْبِيهٌ عَلَى أَنَّ الْكِنَايَةَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ بِالْاِسْتِتَارِ هُوَ الْاِسْتِتَارُ بِحَسَبِ الْاِسْتِعْمَالِ وَلَا حَاجَةَ إِلَى إِخْرَاجِ الْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ لِأَنَّ خَفَاءَهُمَا بِحَسَبِ مَانِعٍ آخَرَ فَلَوْ وَقَعَ الْخَفَاءُ فِي الصَّرِيحِ أَوِ الظُّهُورُ فِي الْكِنَايَةِ بِعَوَارِضَ أُخَرَ لَا يَضُرُّهُ ذَلِكَ فِي كَوْنِهِ صَرِيحًا أَوْ كِنَايَةً لِأَنَّ الْعَوَارِضَ الْأُخْرَةَ تُعْتَبَرُ وَالْمَدَارُ فِيهِمَا عَلَى الْاِسْتِعْمَالِ وَلِهَذَا قَالُوا إِنَّ الْحَقِيقَةَ الْمَهْجُورَةَ كِنَايَةٌ وَالْمُسْتَعْمَلَةَ صَرِيحَةٌ وَالْمَجَازَ الْمُتَعَارَفَ صَرِيحٌ وَغَيْرَ الْمُتَعَارَفِ كِنَايَةٌ مِثْلُ أَلْفَاظِ الضَّمِيرِ كُلِّهَا مِنَ الْكِنَايَةِ وَأَنَا وَأَنْتَ فَإِنَّ كُلَّهَا وُضِعَتْ لِيَسْتَعْمِلَهَا الْمُتَكَلِّمُ عَلَى طَرِيقِ الْاِسْتِتَارِ وَالْخَفَاءِ وَكَوْنُهُ أَعْرَفَ الْمَعَارِفِ عِنْدَ النَّحْوِيِّينَ لَا يَضُرُّ بِكَوْنِهِ كِنَايَةً لِأَنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ آخَرُ وَلِهَذَا أَنْكَرَ رَسُولُ اللهِ عَلَى مَنْ دَقَّ بَابَهُ فَقَالَ مَنْ أَنْتَ فَقَالَ أَنَا فَقَالَ أَنَا أَنَا أَعِي لِمَا تَقُولُ أَنَا أَنَا بَلِ اذْكُرِ اسْمَكَ حَتَّى أَفْهَمَ

ثُمَّ الظَّاهِرُ اَنَّهُ مِثَالٌ لِلْكِنَايَةِ الْحَقِيْقِيَّةِ فَلَمْ يَذْكُرْ مِثَالَ الْكِنَايَةِ الْمَجَازِيَّةِ

**ترجمه:-** او کنایه هغه ده چه د کوم معنیٰ پوشیده (پټه) وی او بغیر د قرینے نه په پوهه کښې نه راځی خواه هغه حقیقی وی او که مجازی وی په دے کښې هم په دی خبره باندے تنبیه ده چه کنایه د حقیقت او د مجاز سره جمع کیدے شی او د استتار نه مراد هغه استتار دے کوم چه بحسب الاستعمال وی او د خفی او د مشکل د اخراج ضرورت نشته دے ځکه چه د دے دواړو خفاء د بله معنیٰ د وجه نه ده. پس که چرته د نورو عوارضو د وجه نه په صریح کښې خفاء واقع وی او کنایه کښې ظهور واقع وی نو دا به د دی په صریح یا کنایه کیدلو کښې مضر نه وی ځکه چه نورو عوارض معتبر نه وی لهذا په دی دواړو کښې مراد په استعمال باندے دے. دا وجه نه فقهاؤ ویلی دی چه حقیقت مهجوره کنایه ده او حقیقت مستعمله صریحه دے او مجاز متعارف صریح دے او غیر متعارف کنایه ده لکه الفاظ د ضمیر، مثلاً هاء کنایه انا انت ځکه چه د دے تمام و لره د وجه نه وضع کړے شوی دی. دا چه متکلم دی لره د خفاء او د استتار په طور باندے استعمال کړی او بغیر د یو نوی په نیت باندے دے ضمیر اعرف المعارف کیدل د دے د کنایه کیدو لو سره مضر نه وی ځکه چه دا خبره ده دے د وجه نه رسول الله صلی الله علیه وسلم په هغه سړی باندے تکیه او کړلو چا چه هغوی د دروازه ورټکوله. او هغوی او فرمائیل ته څوک یې. هغه او ویل انا (زه) هغوی او فرمائیل. اَنَا اَنَا (زه زه) یعنی ته انا انا والے وائے. بلکه خپل نوم ذکر کوه چه ذه پوهه شم. بیا دا خبره ښکاره ده چه دا د کنایه حقیقت مثال دے او د کنایه مجاز په مثال نه دے ذکر شوے!

**تشریح:-** د څلورم تقسیم څلورم قسم کنایه ده. کنایه هغه لفظ دے د کوم مراد چه پوشیده وی او بغیر د قرینے نه په فهم کښې نه راځی برابره خبره ده که کنایه حقیقت وی او که کنایه مجاز وی. شارح فرمائی چه مصنفؒ حقیقتاً او مجازاً سره په دے خبره باندے تنبیه او فرمائیله چه کنایه د حقیقتا سره هم جمع کیدے شی او د مجاز سره هم. والمراد بالاستتار سره دیو سوال جواب دے سوال دا دے چه خفی مشکل او متشابه مجمل کښې،

چونکه مُراد پُوشیده لاری دی وجه نه داقول نه دی چه کنایه په تعریف کښ داخل شی او د کنایه تعریف به د غیرو د دخول نه مانع نه شی پس د کنایه تعریف لره د غیرو د دخول نه منع کیدلو د پاره دا سی قید ذکر کول پکار دی د کوم په ذریعه سره چه خفی وغیره د کنایه د تعریف نه خارج شی؟ د دے جواب دا دے چه په کنایه کښ پټوالے د استعمال په اعتبار سره وی او په خفی وغیره کښ د نورو مرانعو په اعتبار سره وی لکه چه د دوئ د تعریفاتو په ذیل کښ د دے بیان شوے دے پس هر کله چه کنایه د خفی وغیره نه په دی اعتبار سره ممتاز وی نو د کنایه د تعریف نه خفی وغیره لره د خارج کولو د پاره د کنایه په تعریف کښ د څه قید ذکر کولو قطعاً څه ضرورت نشته دے . بعضے حضراتو وئیلی دی که خفی وغیره د کنایه په تعریف کښ داخلیږی نو څه حرج نشته دے ځکه چه خفی وغیره د یو تقسیم اقسام دی . او کنایه د بل تقسیم اقسام دی او د یو تقسیم اقسام د بل تقسیم په اقسامو کښ داخلیدے شی .

شارح نور الانوار مُلا جیون ارشاد فرمائیلی که په صریح کښ خفاء او کنایه کښ ظهور د نورو عوارضو د وجه نه واقع شول نو دا به د دے صریح کیدلو او کنایه کیدلو د پاره نقصان نه وی یعنی د دے نه باوجود به صریح ، صریح وی او کنایه به کنایه وی ځکه چه په صریح او کنایه کښ صرف استعمال مُعتبر دے او نور عوارض مُعتبر دی . لهذا د استعمال په اعتبار سره که یو لفظ صریح وی او د نورو عوارضو د وجه نه په کښ خفاء پیدا شی نو دا لفظ به هُم صریح پاتی وی د خفاء پیدا کیدلو د وجه به کنایه کیږی نه دغه شان د استعمال په اعتبار سره که یو لفظ کنایه وی او د نورو عوارضو د وجه نه په کښ ظهور پیدا شی نو دا به هم کنایه پاتے وی د ظهور راتلو په وجه به صریح کیږی نه . د دے وجه نه علماؤ وئیلی دی چه حقیقت مهجوره کنایه ده ځکه چه د حقیقت مهجوره مُراد مفهوم کیږی نه مګر دا چه د حقیقت ترک کیدلو قرینه موجوده وی . او حقیقت مستعمله صریحه دے ځکه چه د حقیقت د مستعمل کیدو په وجه باندے د دے مُراد بالکل ظاهر او ښکاره دے او د مجاز متعارف مُراد چونکه ظاهر وی د دے وجه نه مجاز متعارف به صریح وی او د غیر متعارف مُراد چونکه پوشیده دے دی وجه نه مجاز متعارف به کنایه وی . ۶

مصنفؒ د کنایه په مثال کښې د الفاظو د ضمیر ذکر کړے دے د الفاظو د ضمیر نه مراد ضمیر د غائب لکه هو ضمیر د مخاطب لکه انت او ضمیر د متکلم لکه انا مراد دی ځکه چه د اتمام الفاظ دی د پاره وضع کړے شوی دی. چه متکلم دی لره د استتار او خفاء په طور باندے استعمال کړی مثلاً که متکلم د زید نوم صراحتاً نه غواړی نو هغه به هو او وائی څو نکه ضمائر کښې مراد پوشیده وی دے وجه نه رسول الله صلی الله علیه وسلم په هغه سری باندے د نا خوښے اظهار او فرما ئیلو.

چاچه د رسول اللهؐ په دروازه باندے دستک او وهلو او بیا د رسول اللهؐ په تپوس کولو سره هغوی دئیل چه د الله د رسول ؐ زه یمه. رسول اللهؐ د خفګان په لهجه کښې اوفرمائیل اَنَا اَنَا یعنی اَنَا اَنَا څه شئے دے تا لره خپل نوم ظاهرول پکار دی چه زه پو هه شمه چه ر استلو نکے څوک دے. دی نه هم دا معلومه شوه چه د ضمائرو مرا د پوشیده وی. لیکن د لته کښې یو اعتراض دا قیع کیږی او هغه دا چه د نحو یانو په نزد باندے خو ضمیر اعرف المعارف وی نو ضمیر کنایه څرنګه کیدے شی ځکه په کنایه کښې د ابهام کیدل ضروری دی. د دے جواب دا دے چه د ضمیر اعرف المعارف کیدل د دے د کنایه کید لو سره مضر نه دی ځکه چه د ضمیر اعرف المعارف کیدل مجد اخبره ده یعنی د ضمیر د اعرف المعارف کید لو مطلب صرف د ومره دے چه د ضمیر نه بذاته دیر غیر معین څیز اراده کیدل درست نه دی د دی په خلاف چه کوم نور معارف وی د هغې نه د غیر معین څیز اراده کول درست دی.

بهر حال د اعرف المعارف کید لو نه باوجود په دے کښې

یو قسم ته ابهام وی او کله چه په دے کښې ...،

ابهام وی نو ضمیر به بلا شبه د کنایه مثال وی شارحؒ فرمائی چه په

ظاهره باندے ضمیر د حقیقت او کنایه مثال دے

او پاتے شو د کنایه مجاز مثال نو د دے

لره اګر چه مصنفؒ نه دے ذکر کړے لیکن

هر مجاز غیر متعارف د کنایه د مجاز په

مثال واقع کیدے شی،

وَحُكْمُهَا أَنْ لَا يَجِبَ الْعَمَلُ بِهَا إِلَّا بِالنِّيَّةِ أَيْ بِنِيَّةِ الْمُتَكَلِّمِ لِكَوْنِهَا مُسْتَتِرَةَ الْمُرَادِ فَلَا يُطَلِّقُ فِيْ أَنْتِ بَائِنٌ مَا لَمْ يَنْوِ نِيَّتَهُ أَوْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَائِمًا مَقَامَهَا كَدَلَالَةِ الْغَضَبِ أَوْ مُذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ؛

ترجمه: او د کنايه حکم دا دے چه په دې باندے بغير د متکلم د نيت نه عمل کول واجب نه وی ځکه د کنايه مراد پټ دی پس انت بائن کښ به طلاق نه واقع کیږی تر څو متکلم د طلاق نیت نه وی کړے یا دیو داسے څيز نه وی کوم چه د دې قائم مقام وی لکه د حالت د غضب دلالت یا د مذاکره طلاق دلالت؛

تشريح: مصنف رح فرمائیلی چه د کنایه حکم دا دے چه په دې باندے بغیر د نیت نه عمل کول واجب نه وی یعنی په لفظ د کنایه باندے عمل کول هغه وخت واجب وی کله چه متکلم د هغې نیت او کړی او وجه ددې دا ده چه د کنایه مراد پوشیده وی لهذا د دې لره واضح کیدو او واجب العمل کیدو لو دپاره د متکلم د جانب نه د نیت موجودیدل ضروری دی او که نیت نه وی نو چه د هغې قائم مقام څه څیز وی کوم چه د دې باندے دلالت او کړی مثلاً که چا خپلې ناوی ته ویل "انتِ بائن" نو صرف په دے تکلم سره به طلاق نه واقع کیږی بلکه یا خو خاوند نیت او کړی د طلاق یا د طلاق څه قائم مقام موجود وی مثلاً د غضب حالت وی یا مذاکره د طلاق وی پس که نه نیت او نه دلالت کښ که څه څیز موجود نه شولو نو طلاق به نه واقع کیږی؛

---

وَكِنَايَاتُ الطَّلَاقِ سُمِّيَتْ بِهَا مَجَازًا حَتّٰى كَانَتْ بَوَائِنَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ إِنَّ الْكِنَايَةَ مَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهِ وَالْحَالُ أَنَّ أَلْفَاظَ الطَّلَاقِ الْبَائِنِ مِثْلُ قَوْلِهِ أَنْتِ بَائِنٌ وَبَتَّةٌ بَتْلَةٌ وَحَرَامٌ وَنَحْوُهَا كُلُّهَا مَعْلُوْمَةُ الْمَعَانِيْ وَقَدِ اسْتُعْمِلَتْ فِيْهَا صَرَاحَةً فَكَيْفَ تُسَمُّوْنَهَا كِنَايَةً فَأَجَابَ بِأَنَّ تَسْمِيَتَهَا كِنَايَةً إِنَّمَا هِيَ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ لِأَنَّ مَعْنٰى كُلِّ وَاحِدٍ مَعْلُوْمٌ لَا إِبْهَامَ فِيْهِ إِذْ مَعْنَى الْبَائِنِ وَاضِحٌ لٰكِنْ لَا يُعْلَمُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ بَائِنٌ أَمِنَ الزَّوْجِ أَوْ مِنَ الْعَشِيْرَةِ أَوْ مِنَ الْمَالِ أَوِ الْجَمَالِ فَإِذَا نَوٰى أَنَّهَا بَائِنٌ عَنْ زَالَ

الْإِبْهَامُ فَكَانَ عَامِلاً بِمُوجِبِهِ وَلِذَا اُوْقِعَ الطَّلَاقُ الْبَائِنُ بِهَا وَلَوْ كَانَتْ كِنَايَاتٌ حَقِيْقَةً لَكَانَتْ مِنْ قَبِيْلِ أَنْ يُذْكَرَ أَنْتِ بَائِنٌ وَيُرَادُ بِهِ أَنْتِ طَالِقٌ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ ؛

**تَرْجَمَه**:- کنایات د طلاق لره مجازاً د کنایاتو سره موسوم کړے شوی دی ترڅو چه بوائن وکړیدل دا دیو مقدر سوال جواب دے. او هغه دا چه تاسو ویلی وو د کنایه مراد پوشیده وی حالانکه د طلاق بائن الفاظ مثلاً اَنت بائن بتته بتلة وحرام دا تول دا سی الفاظ دی چه معانی ئے معلوم دی او دا الفاظ په دی معانیو کښ صراحةً مستعمل دی بیا دے الفاظو لره تاسو په کنایه سره څرنګه موسوم کوے پس مصنف د دے په جواب کښ او فرمائیل چه د دے الفاظو کنایه لوم اینښول د مجاز په طریقه دی ځکه د هر یو معنی معلومه ده او په دیکښ څه ابهام نشته د دے ځکه چه د بائن معنیٰ واضحه ده لیکن دا معلومه نه ده چه د کوم څیز نه بائن (جدا) ده آیا د خاوند نه جدا ده..... یا د خاوندانو نه یا د مال نه یا د جمال نه پس کله چه : ده دا نیت وکړلو چه زما نه جدا ده. نو ابهام لرے شو پس هغه د دی لفظ په موجب باند سے عامل شو لو. د دے وجه نه د دے الفاظو سره طلاق بائن واقع کیږی او که چرته دا حقیقی کنایات وے نو هغه به د هغه قبیل نه وے چه انت بائن به ذکر کیدے او مراد به تری نه انت طالق اخستل کیدے او طلاق رجعی به واقع کیدے؛

**تشریح**:- په د دے عبارت کښے دیو مقدر سوال جواب دا دے چه احنافو دا ویلی دی چه کنایه هغه لفظ دے د کوم مراد چه پوشیده وی حالانکه د طلاق بائن الفاظ مثلاً انت بائن بتته بتلة حرام او دا سے نور الفاظ ټول دا سے دی چه د کوم ګړی د هر یو معنی معلومه ده. چنانچه بائن د بینونت نه ماخوذ دے او معنی ئے جدا کیدل دی. حرام د حرمت نه ماخوذ دے معنیٰ ئے منع کول دی. البتة د البت نه ماخوذ دے معنیٰ ئے کټ کیدل دی او بتلة د بتل نه ماخوذ دے معنیٰ ئے جدا کیدل او کټ کیدل دی. بهرحال په دے الفاظو کښ د هر یو معنیٰ معلوم ده او دا الفاظ په

دی معانیو کښې په صراحت سره ستعمل دی پس هر کله چه د دے الفاظو معنے معلوم دی او دا الفاظ په کښې مستعمل هم دی نو د دے الفاظو لره کنایات د طلاق قرار ورکول څنګه صحیح دی. د دے جواب دا دے چه د دے الفاظو په کنایات د طلاق سره موسوم کول د مجاز په طریقه باندے دی نه د حقیقت په طریقه باندے ځکه چه په د دے کښې د هر یو لفظ معنے معلوم دہ او څه ابهام په کښې نشته دے لیکن دا معلوم نه ده چه بنځه به د څه څیز نه جدا وی. آیا د خاوند نه به جدا وی یا د خاندان نه به جدا وی یا د مال نه به جدا وی یا د جمال نه به جدا وی. پس د دے ابهام د وجې نه دا الفاظ د کنایات حقیقت سره مشابه شول او د دے مشابهت د وجه نه د دے الفاظو ته کنایات او دویلے شول؛

لهذا اګر خاوند نیت او کړلو چه دا بنځه به ما نه جدا وی نو ابهام به لرے شی او خاوند به د دغے لفظ په موجب بینونت باندے عمل کوونکے وی او کله چه خاوند د دغے لفظ په موجب یعنی بینونت باندے عمل کولو وار شونو د دے لفظ سره به طلاق بائن واقع کیږی که چرته دا الفاظ حقیقةً کنایات د طلاق وے نو د دے مطلب به دا وے. چه خاوند انت بائن ویلو سره انت طالق مراد کړے دے او انت طالق سره طلاق رجعی واقع کیږی لهذا انت بائن سره بیا طلاق رجعی واقع کیدل پکار وو حالانکه دی سره طلاق بائن واقع کیږی.

بهرحال دا خبره ثابته شوه چه دا الفاظ حقیقةً کنایات د طلاق نه دی. بلکه دی لره مجازاً کنایات قرار کړے شوی دی؛

---

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّ الْكِنَايَةَ مَا كَانَ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرًا لَا مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَهٰهُنَا كَذٰلِكَ فَاِنَّ الْبَائِنَ وَاِنْ كَانَ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَاضِحًا لٰكِنَّ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرٌ وَهُوَ اَنَّهَا بَائِنٌ عَنِ الزَّوْجِ فَكَانَتْ كِنَايَاتٌ حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّهَا كِنَايَاتٌ عَلٰى مَذْهَبِ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ فَاِنَّ الْكِنَايَةَ عِنْدَهُمْ اَنْ يُذْكَرَ لَفْظٌ وَيُرَادُ بِهِ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهٗ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ اِلٰى مَلْزُوْمِهِ كَمَا فِيْ طَوِيْلِ

النِّجَادُ يُرَادُ بِهٖ طُوْلُ النِّجَادِ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهٖ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ
اِلٰى مَلْزُوْمِهِ الَّذِىْ هُوَ طُوْلُ الْقَامَةِ وَهٰهُنَا كَذَالِكَ فَاِنَّ بَائِنًا مَحْمُوْلٌ
عَلٰى مَعْنَاهُ لٰكِنْ يَنْتَقِلُ مِنْهُ اِلٰى مَلْزُوْمِهٖ وَهُوَ الطَّلَاقُ بِصِفَةِ الْبَيْنُوْنَةِ
عِنْدَ النِّيَّةِ وَهُوَ اَيْضًا لَا يَخْلُوْ مِنْ خَدْشَةٍ فَتَاَمَّلْ ؛

**ترجمه**:- او په دی باندی اعتراض کړے شوے دے چه کنایه هغه لفظ دے دکوم چه معنیٰ مراد ه پوشیده وی نه دا چه لغوی معنیٰ ئے پوشیده وی او دلته کښ هم دا سے ده ځکه چه د لفظ د بائن اګرچه لغوی معنی ښکاره ده لیکن معنی مُراد ئے پوشیده (پټه) ده. او هغه دا چه ښځه د خاوند نه جُدا ده. پس دا الفاظ حقیقة کنایات شول. د دے وجه نه علماؤ ویلی دی چه دا الفاظ د علماؤ د بیان په نزد باندے کنایات دی. د علماؤ اُصول په نزد نه، ځکه د علماؤ بیان په نزد باندے کنایه داده چه لفظ ذکر شی او مُراد تری نه معنی موضوع له شی. د دی د ذات په حیثیت سره نه بلکه په دی حیثیت سره چه معنیٰ موضوع له د دے د ذات نه دد ے د ملزوم په طرف هُم منتقل کیږی لکه طویل النجاد چه د دے نه طویل القامت مراد شی. د دے ذات په حیثیت سره نه بلکه په د ے حیثیت سره چه دا د دے ملزوم طرف ته هُم منتقل کیږی او ملزوم اُوږد قامت والا د ے. او د هغه شان هم دلته کښ د ے ځکه چه لفظ بائن په خپله معنیٰ باندے محمُول د ے لیکن د دینه د ده د ملزوم طرف ته منتقل کیدے شی او هغه د نیت په وخت کښ د طلاق بائن واقع کیدل دی او هُم د خدشے نه خالی نه د ے بس نهٔ غور او کړه؛

**تشریح**:- په دی عبارت کښ په سابقه جواب باندے یو اعتراض کړے شوے دے. اعتراض دا دے چه ستاسو دا ویل چه د طلاق الفاظ کنایات لره د کنایات سره موسوم کول په طریقی د مجاز سره دی نه په طریقی د حقیقت سره نو دا غلطه ده ځکه کنایه هغے ته وائی چه دکوم مراد پوشیده وی او لغوی معنیٰ ئے پوشیده نه وی او دلته کښ هم د هغه شان ده ځکه چه د بائن لغوی معنیٰ جُدا کیدل اګرچه ښکاره ده لیکن د دے مُرادی معنیٰ کوم چه د خاوند نه جُدا کیدل دی.

د متعدد احتمالاتو لرلو په وجه باندے پېښه ده. پس هر کله چه په دے الفاظو باندے د کنایه تعریف رشتیا شولو نو دا الفاظ مجازی کنایات نه بلکه حقیقی کنایات شول. د دے وجه نه حضراتو علماء کرامو فرمائیلی دی. چه دا الفاظ کنایات دی خو د علماء د بیان مطابق نه د علماء اصول د مذهب مطابق، ځکه د علماء د بیان مطابق کنایه هغه څیز دے چه لفظ د ذکر شی او د هغه معنی موضوع له ترے نه مراد کړے شی لیکن د معنی موضوع نه مراد کیدل د هغې د ذات په حیثیت سره نه وی بلکه په دے حیثیت سره چه هغه د دے د معنی موضوع له د ملزوم په طرف باندے منتقل کیږی. مثلاً طویل النجاد کښی د دی معنی موضوع له یعنی د پټی اوږد والے مراد دے لیکن د پټی اوږد والے د دی د ذات په حیثیت سره نه بلکه په دی حیثیت سره چه هغه د دے ملزوم یعنی اوږد قامت طرف ته منتقل کیږی. ولته کښی هم د هغه شان ده ځکه چه د لفظ د بائن نه د هغه معنی موضوع له یعنی بینونت مراد دے لیکن د دے د ذات په حیثیت سره نه بلکه په دی حیثیت سره چه هغه د ده ملزوم یعنی په د خت د نیت کښی په صفت د بینونت سره د طلاق واقع کیدلو طرف ته منتقل کیږی حاصل دا چه د طلاق الفاظ کنایات د علماءو د بیان مطابق حقیقی کنایات دی اگرچه دا هم د خه شا ترڅه خالی نه وی او مجازی کنایات نه دی لکه چه تاسو په جواب کښی ذکر کړی دی. زمونږه د طرف نه د دے اعتراض جواب دا دے چه مذکوره الفاظ چونکه د بینونت عن النکاح نه کنایه دی د دے وجه نه د دی الفاظو سره به د بینونت واقع کیدل لازم وی دا سی نه دی چه دا الفاظ د طلاق نه کنایه دی یعنی د دے الفاظو معنی د طلاق معنی ده. پس هر کله چه دا الفاظ د طلاق نه کنایه نه دی. او د دے الفاظو معنی د طلاق معنی نه ده نو د دے الفاظو کنایات عن الطلاق نوم ایښودل مجازاً شول نه حقیقتاً غرض دا چه دا خبره ثابته شوه چه د دے الفاظو له کنایات عن الطلاق ویل د مجاز په طور دی نه د حقیقت په طور؛

اِلَّا اِعْتَدِّیْ وَاسْتَبْرِئِیْ رَحِمَكِ وَاَنْتِ وَاحِدَةٌ وَاِسْتِثْنَاءٌ مِّنْ قَوْلِهٖ حَتّٰی

كَانَتْ بَوَائِنَ يَعْنِي إِنَّ أَلْفَاظَ الْكِنَايَاتِ كُلَّهَا بَوَائِنُ إِلَّا هٰذِهِ الْأَلْفَاظَ الثَّلٰثَةَ فَإِنَّهَا رَجْعِيَّةٌ لِأَجْلِ وُجُودِ لَفْظِ الطَّلَاقِ فِيهَا تَقْدِيرًا أَمَّا فِي قَوْلِهِ اِعْتَدِّي فَلِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ اعْتَدِّي أَدْ نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْهَا وَيَحْتَمِلُ اعْتَدِّي أَدِ الْحَيْضَ لِلْفَرَاغِ عَنِ الْعِدَّةِ فَإِذَا نَوَى هٰذَا يَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ فَإِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا يَثْبُتُ الطَّلَاقُ اقْتِضَاءً كَأَنَّهُ قَالَ اعْتَدِّي لِأَنِّي طَلَّقْتُكِ أَوْ طَلِّقِي ثُمَّ اعْتَدِّي أَوْ كُونِي طَالِقًا ثُمَّ اعْتَدِّي فَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَيَجِبُ الْعِدَّةُ وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُولٍ بِهَا فَلَا عِدَّةَ عَلَيْهَا أَصْلًا فَيَجِبُ أَنْ يُجْعَلَ قَوْلُهُ اعْتَدِّي مُسْتَعَارًا عَنْ قَوْلِهِ كُونِي طَالِقًا أَوْ طَلِّقِي فَقَدْ ذُكِرَ الْمُسَبَّبُ وَأُرِيدَ بِهِ السَّبَبُ وَهُوَ جَائِزٌ إِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ وَالْاِعْتِدَادُ فِي الْأَصْلِ وَبِالذَّاتِ مُخْتَصٌّ بِالطَّلَاقِ لِأَنَّهَا مَا شُرِعَتْ إِلَّا لِتَعَرُّفِ بَرَاءَةِ الرَّحِمِ وَأَمَّا فِي الْأَمَةِ إِذَا أُعْتِقَتْ فَإِنَّمَا شُرِعَ عَلَيْهَا الْعِدَّةُ تَشْبِيهًا بِالطَّلَاقِ وَفِي الْمَوْتِ إِنَّمَا شُرِعَتْ لِأَجْلِ الْحِدَادِ فَلَا يَكُونُ فِي الْوَاقِعِ مِنَ الْعِدَّةِ وَلِهٰذَا شُرِعَتْ بِالْأَشْهُرِ دُونَ الْحَيْضِ.

ترجمہ:- مگر عدت شمارکړه خپل رحم لره پاک کړه. تہ یو ئے. داقول دحتی كانت بوائن نه استثناء ده. يعنی الفاظ کنايات ټول په ټول بائن دی مګر دا درے الفاظ حکه چه دا درے واړه الفاظ رجعی دی حکه چه په دے کښې تقدیری طورے لفظ دطلاق موجود دے. بهرحال د هغه په قول اعتدی کښې دے رجه نه چه دا دنعمت الٰهی د شمارلو کيدلو صلاحيت هم لری او د عدت نه دفارغ کيدلو د پاره دحيض د شمارلو احتمال هم لری پس کله چه خاوند دا د نیت او کړی نو طلاق رجعی به واقع کيږی. پس که منکوحه مدخول بها وه نو اقتضاءً به طلاق ثابتيږی. ګويا ده که دا سے او وئيل چه ته په عدت کښې کينه حکه ماتا ته طلاق درکړلو. یا ته خپل ځان لره طلاق درکړه. بیا په عدت کښې کینه یا ته مطلقه جوړه شه. بیا په عدت کښې کينه. لهذا طلاق به واقع کيږی او عدت به واجب شی او كه منکوحه غیر مدخول بها وی نو په دغه وخت کښې په دے باندے بالکل عدت

نښتلے دے. چنانچه په دې صورت کښې واجب دي چه د هغه قول اعتدي لره د کوني طالقًا یا طلق سره مستعار کړے شي. پس سبب ذکر کړے شو او د سبب اراده ترے نه اوکړے شوه او دا جائز دي په شرط د دې که مسبب د سبب سره مختص دي او اعتدا د بالذات او بالاصل د طلاق سره مختص دے ځکه چه د دے لره نه دے شروع کړے شوے مګر د رحم او برائت معلومولو د پاره. او په دے ټنګه کښې چه کله هغه آزاده شوه نو په هغې باندے عدت مشروع کړے شو.

د طلاق سره د تشبیه ورکولو په وجه او په مرګ کښې د دې مشروعیت صرف د سوګ په وجه دے. لهٰذا دا به واقعی عدت نه وي. د دے وجه نه دے لره د میاشتو سره شروع کړے شوے دے نه د حیض سره؛

**تشریح:-** وړاندے ذکر کړے شوي دي چه الفاظ کنایات سره طلاق بائن واقع کیږي. ماسوا د درے الفاظو نه. لهٰذا د دے الفاظو سره یعنی اعتدي. استبرئي رحمك، انت واحدة "سره طلاق رجعي واقع کیږي. او په دے الفاظو ثلاثه سره د طلاق موجود دي او لفظ د طلاق سره چونکه طلاق رجعي واقع کیږي. لهٰذا د دې درے الفاظو په ذریعه به طلاق رجعي واقع کیږي مثلاً په اعتدي کښې دوه احتماله دي، یو دا چه خاوند وائي. الله پاک په تا باندے انعامات نازل کړي دي ته هغې لره شمار کړه. او دویم احتمال دا چه د عدت نه د فارغیدلو د پاره د حیض موده شمار کړه پس هر کله چه خاوند په مذکوره دواړو احتمالونو کښې د دویم احتمال نیت اوکړي نو دے سره به طلاق رجعي واقع شي ځکه چه دا دوه صورته دي. یا خو به د غه بشخه منکوله بهاوی نو اقتضاءً به طلاق ثابتیږي په دې طور باندے چه خاوند بشځے ته د عدت تیرولو حکم ورکړے دے او عدت بغیر د طلاق نه. نه واجب کیږي. لهٰذا د عدت تیرولو حکم لره د صحیح کیدلو د پاره د دې نه وړاندے د طلاق اعتبار کول ضروري دي. او تقدیري عبارت به دا سے وي. ګویا خاوند ویل. اعتدي لانی اطلقك" ته عدت تیر کړه ځکه تا ما لره طلاق را کړے دے، یا طلقي ثم اعتدي خپل ځان لره طلاق ورکړه بیا عدت تیر کړه. یا کوني طالق ثم اعتدي مطلقه شه بیا عدت تیر کړه. بهرحال په دې درے واړو صورتونو کښې د اعتدي نه وړاندے

یا د دستو لفظ د طلاق مقدر دے او لفظ د طلاق کید و سره طلاق رجعي واقع کیږی ،
لهٰذا لفظ د اعتدی سره به طلاق رجعي واقع کیږی او په مدخول بها بشځه باندے
به عدت واجب شي او که چرته ښځه مدخول بها نه وی نو په دغه وخت کښې به
په عدت بالکل نه وی واجب ،
او د خاوند قول اعتدی د کونی طالق یا طلق نه به مستعاروی یعنی د اعتدی
لفظ به مجازاً د کونی طالق یا طلق په معنی کښې مستعمل وی. پاتے شوه د اخبره چه
د انت طالق او انت مطلقة نه مستعار و لے وانه اغستل شو نو د دے جواب دا دے
چه په دے صورت کښې د دواړو صیغې مختلف دی. یعنی اعتدی د انت طالق او
مطلقة خبر دے د دې اختلاف د وجه نه اعتدی د انت طالق او مطلقة نه مستعا
وانه اغستل شولو. بلکه کونی طالق یا طلق کرم چه امر دے. د دے نه مستعار کړے شو
او وجه د استعاری دا ده چه عدت مسبب دے او طلاق سبب دے ځکه چه د الله
تعالیٰ قول والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء نه مفهوم کیږی، پس مسبب
ویلو سره سبب اراده کړے شوے دے او سبب ویل او اراده د مسبب کول او یا سبب
ویل او اراده مسبب کول هم د استعارة او مجاز وے.
حاصل دا چه دا خبره ثابته شوه چه د اعتدی لفظ لره د کونی طالق یا طلق
په معنی کښې مستعار کړے شوے دے. او کونی طالق او طلق چونکه صریح لفظ دے
او د صریح لفظ سره طلاق رجعي واقع کیږی د دی وجه نه دلته کښې هم د صریح لفظ سره طلاق
رجعي واقع کول پکار دی. مگر چونکه کومه ښځه چه مدخول بها نه وی په هغې باندے
د عدت نه واجب کیدلو د وجه نه چه کوم یو طلاق واقع کیږی هغه هُم بائن
وی لهٰذا دلته کښې به هم مدخول بها ښځه بائنه شي. دلته کښې دوه اعتراضه دی؛
یو دا چه طلاق قبل الدخول د عدت د وجوب سبب دے. لهٰذا د شارح مطلقاً طلاق
لره د عدت سبب قرار کول څرنګه صحیح دی د دی جواب دا دے چه طلاق فی
الجمله د عدت سبب دے. یعنی په مدخول بها کښې طلاق د عدت سبب دے او په
استعاره کښې نفس سببیت معتبر دے په محل د استعاری کښې د سببیت کیدل ضروری
نه دی پس دلته کښې په محل د استعاری یعنی غیر مدخول بها کښې اگرچه طلاق د عدت

سبب نه دے لیکن بهرحال په دویم ځائے یعنی مدخول بها کښې طلاق د عدّت سبب دے او د استعارې د پاره هُم دومره خبره کافی ده.
دویم اعتراض دا دے چه د سبب استعاره یعنی سبب وئیل او اراده د مسبّب کول دا صحیح نه دی لهذا اولتنه کښې ذکر د عدّت کول او طلاق مراد کول به څنګه صحیح وی.
د دے جواب په خپله شارح ورکړے دے چه سبب ذکر کول او سبب اراده کول دا جائز دی. بشرطیکه مسبب د سبب سره خاص وی او هم دا سے ده (ولتنه کښې) ځکه چه عدّت بالذات او بالاصل هُم د طلاق سره خاص دے؛
بالذات په ماسوا د طلاق کښې عدّت موجود نه دے. البته طبعًا او شبهتًا په ماسوا د طلاق کښې عدّت موجود وی او عدّت د طلاق سره ځکه خاص دے چه د عدّت مشروعیت صرف د دے وجه نه دے؛ چه د رحم پاک والے معلوم شی وأما فی الأمة اذا اعتقت سره دیو سوال جواب دے. سوال دا دے چه د چا منکوحه وینځه آزاده شی. نو هغې ته خیار عتق حاصلیږی یعنی هغې ته د دې خبرے اختیار حاصلیږی چه خپله نکاح باقی وساتی یا ئے ختم کړی. لهذا که دا وینځې نکاح ختم کړله نو په دې باندے عدّت واجبیږی دغه شان کله چه خاوند وفات شی نو هم په وینځه باندے عدّت واجبیږی. ګورئ دلته کښې بغیر د طلاق نه عدّت موجود شولو. لهذا دیته دا معلومه شوه چه عدّت د طلاق سره خاص نه دے.
د دے جواب دا دے چه مونږ دا بیان کړے دے چه بالذات او بالاصل عدّت د طلاق سره خاص دے او طبعًا او مشابهتًا په ماسوا د طلاق کښې هم موجودیږی چنانچه معتقه وینځه باندے چه کوم عدّت واجب کړے شوے دے. هغه بالاصل او بالذات نه دے واجب شوے بلکه خیار عتق لره د طلاق مشابهه کولو سره واجب شوے دے او د مرګ په صورت کښې چه کوم عدّت واجب کیږی هغه د رحم د براءت معلومولو په غرض نه دے واجب کیږی. بلکه د سوګ (غم) په وجه واجب کیږی لهذا أیسه واقع کښې عدّت نه دے دغه وجه ده چه عدّت د مرګ د میاشتو په صورت کښې واجب دے او د حیض په صورت کښې نه دے مشروع شوے؛

وَاَمَّا فِيْ قَوْلِهٖ اِسْتَبْرِئِيْ رَحِمَكِ فَلِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ طَلَبُ بَرَاءَةِ الرَّحِمِ لِاَجْلِ الْوَلَدِ اَوْ لِنِكَاحِ زَوْجٍ اٰخَرَ فَاِذَا نَوٰى هٰذَا يَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ فَاِنْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا فَكَاَنَّهٗ قَالَ كُوْنِيْ طَالِقًا ثُمَّ اسْتَبْرِئِيْ رَحِمَكِ وَاِنْ لَّمْ تَكُنْ مَدْخُوْلًا بِهَا يَكُوْنُ قَوْلُهٗ اِسْتَبْرِئِيْ رَحِمَكِ مُسْتَعَارًا مِنْ قَوْلِهٖ كُوْنِيْ طَالِقًا عَلٰى نَحْوِ كُلِّ مَا مَرَّ فِيْ اِعْتَدِّيْ وَاَمَّا اَنْتِ وَاحِدَةٌ فَلِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنْتِ وَاحِدَةٌ عِنْدَ قَوْمِكِ اَوْ عِنْدِيْ فِي الْجَمَالِ اَوِ الْمَالِ وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً فَاِذَا نَوٰى هٰذَا فَيَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ وَلِهٰذَا قَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّهٗ اِنْ قَرَئَ وَاحِدَةٌ بِالرَّفْعِ لَمْ تَطْلُقْ قَطُّ لِاَنَّ مَعْنَاهَا مُنْفَرِدَةٌ عَنْ قَوْمِكِ وَاِنْ قَرَئَ وَاحِدَةً بِالنَّصْبِ يَقَعُ الطَّلَاقُ الْبَتَّةَ لِاَنَّ مَعْنَاهَا اَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً وَاِنْ قَرَئَ بِالْوَقْفِ فَحِ يَحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ فَاِنْ نَوٰى تَقَعُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَلٰكِنَّ الْاَصَحَّ اَنْ لَا اِعْتِبَارَ لِلْاِعْرَابِ لِاَنَّ الْعَوَامَ لَا يُمَيِّزُوْنَ عَنْ وُجُوْهِ الْاِعْرَابِ فَعَلٰى كُلِّ حَالٍ يَحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ اَمَّا فِي الْوَقْفِ وَالنَّصْبِ فَظَاهِرٌ اَنَّهٗ يَصِحُّ مَعْنَا الطَّلَاقِ بِالنِّيَّةِ وَاَمَّا فِي الرَّفْعِ فَلِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنْتِ ذَاتُ طَلْقَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ حُذِفَ الْمُضَافُ وَاُقِيْمَ الْمُضَافُ اِلَيْهِ مَقَامَهٗ ط

**ترجمه:** او بهرحال د هغه قول استبرئی رحمك خو د دی احتمال هم لری چه د برائت د رحم طلب د بچی دپاره وی او دا هم احتمال لری چه د بل خاوند سره د نکاح دپاره وی پس هر كله چه خاوند د دی نیت اوکړلو نو طلاق رجعی به واقع شی پس که چرته منکوحه مدخول بها وی نو ګویا داسې ویل چه ته مطلقه شه بیا د خپل رحم پاکی طلب کړه او که چرته مدخول بهانه وی نو د هغه قول استبرئی رحمك به د هغه د قول کونی طالق باالکل هغه شان مستعار وی څه رنګه چه په اعتراض کښی تیر شول او انت واحدة د دے هم احتمال لری چه ته په خپل قوم کښی یوه ئے او ثانی د نشته د ے. یا دا چه ته زما په نیز باندے په مال او په ښکلی والی کښی یوه ئے. او دا هم احتمال لری چه ته د په یو طلاق سره طلاقه ئے. پس كله چه د دے نیت او کړی نو په یو طلاق رجعی سره به طلاقه شی. د ی وجه نه

بعض حضراتو دا ویلی دی که واحدة ئے په رفع سره ویئیل نو هرگز به طلاق نه واقع کیږی ځکه د دی معنیٰ ده ته په خپل قوم کښې یره ئے او که په نصب سره ئے ویل نو طلاق به خامخا واقع کیږی ځکه چه د دی معنیٰ ده چه ته په یو طلاق سره طلاقه ئے او که وقف سره ئے او ویئیل نو بیا به د الفظ نیت ته محتاج وی؛ پس که نیت ئے اوکړلو نو بیا به په نیز پاندے به طلاق رجعی واقع شی او د امام شافعیؒ به نیز پاندے نه واقع کیږی لیکن صحیح دا ده چه د اعراب اعتبار نشته دے ځکه چه عوام د اعراب په طریقو کښې امتیاز نه کوی لهذا په هر حال کښې د نیت ضرورت دے د وقف او نصب په حالت کښې ښکاره خبره ده چه د طلاق معنیٰ هم په نیت سره صحیح کیږی او رفع په حالت کښې دے وجه نه چه د ا احتمال شته. چه د دی معنیٰ انت ذات طلقه واحدة وی یا مضاف لره حذف کړے شوے وی او مضاف الیه د هغه په مقام پاندے قائم کړے شوے وی

**تشریح**:- په دے الفاظو ثلاثه کښې کوم سره چه طلاق رجعی واقع کیږی دویم لفظ د استبرئ رحمك دے ځکه په دے لفظ کښې دوه احتماله دی چه د رحم پاک والے د بچی د طلب د پاره وی یعنی خاوند ښځے ته وائی چه ته خپل رحم پاک کړه چه د ینه پس زهٔ جماع اوکړمه او بیا بچے پیدا شی او دا هم احتمال لری چه دویم خاوند سره د نکاح د پاره ته خپل رحم پاک کړه یعنی ما ته طلاق کړے لهذا رحم پاک کړه چه د بل سره نکاح اوکړی پس هر کله چه خاوند د دویم احتمال نیت وکړلو نو یو طلاق رجعی به واقع شی پس که چرته ښځه مدخول بها وی نو تقدیر د عبارت به دا سے وی چه گویا خاوند دا سے ویل. کونی طالقًا ثم استبرئ رحمك او که چرته ښځه مدخول بها نه وی نو استبرئ رحمك به د هغه قول کونی طالقًا نه مستعار وی لکه چه اعتدی کښې دا تیر شوی دی. او د لفظ طلاق سره چونکه طلاق رجعی واقع کیږی د دے وجه نه د دے لفظ سره به طلاق رجعی واقع کیږی. دریم لفظ انت واحدة دے دا لفظ هم څو احتمالات لری. د دے یو معنیٰ دا هم کیدے شی چه انت واحدة عند قومك ته د خپل قوم په نیز پاندی یوه ئے او لا جوابه ئے یا دا معنیٰ چه انت واحدة عندی فی المال او الجمال ته زما په نیز پاندے په مال یا په جمال کښې یوه ئے، یعنی بے مثاله ئے. بل احتمال

دادے چه اَنت طالق طلقة واحدة نو دا به طلاق سره مطلقه شي، پس کله چه ناو
دے احتمال نیت او کړی نو یو طلاق رجعي به واقع شي. ځکه په دی صورت کښ طلاق
لفظ صریح دے او لفظ صریحي د طلاق سره هم طلاق رجعي واقع کیږی د دغه
احتمال تو دوجه نه بعض علماو وئیلی دی که واحدةٌ به رفع سره وئیل
نو په دی بنځه باندې بالکل طلاق نه واقع کیږی ځکه دغه وخت کښ به معنیٰ
داشي چه په حُسن او په جمال کښ ته خپل قوم کښ لاجوابه ئے. پس په دے
صورت کښ د دی دحُسن او جمال بیان دے او دَ حُسن او جمال په بیان سره څه طلاق
نه واقع کیږی لهذا دی سره به هم طلاق نه واقع کیږی او که واحدةً ئے
منصوب وئیل نو طلاق به واقع کیږی ځکه دی صورت کښ معنی دا شي وی اَنت
طالق طلقة واحدةً پس د واحدةً موصوف چونکه صریح طلاق دے دی وجه نه
دے سره به هم طلاق رجعي واقع شي او که د دے کلمے لسره ئے د وقف
سره وئیل نو دے صورت کښ به د الفظ د نیت محتاجه وی. لهذا که خاوند دَ
طلاق نیت او کړلو نو زمونږ په نیز به یو طلاق رجعي واقع شي او د امام شافعیؒ
په نیز به نه واقع کیږی؛

شارحؒ فرمائی چه صحیح خبره دا ده چه د اعراب څه اعتبار نشته دے لهذا
رفع. نصب وَقف هر صورت به دا لفظ د نیت محتاج وی ځکه چه عوام په وجوه
د اعراب کښ څه امتیاز نه لری د نیت د وقف او نصب په حالت کښ خو د طلاق
معنی صحیح کیدل بنکاره دی او د رفع په صورت کښ دا احتمال شته چه دَ دے
معنی وی اِنت ذات طلقة واحدة بیا مضاف لره حذف کړلو سره مضاف الیه دَ
هغی قائم مقام کړے شوے وی. بنځه خبره دا ده چه شارحؒ وئیلے وے چه
مضاف (ذات) او مضاف الیه (طلقة) سره حذف کړے شوے دے او صفت
واحدة د هغی قائم مقام کړے شوے دے. یا دا سے وئیلے وے چه مضاف (ذات)
لره حذف کولو سره مضاف الیه (طلقة) د هغی په ځائے قائم مقام شوے دے
بیا د هغی حذف کولو سره صفت (واحدة) د مضاف الیه قائم مقام کړے شوے دے

وَالْاَصْلُ فِی الْکَلَامِ الصَّرِیْحُ فَفِی الْکِنَایَةِ ضَرْبُ قُصُوْرٍ لِاَنَّهَا تَحْتَاجُ اِلَی النِّیَّةِ اَوْ دِلَالَةِ الْحَالِ بِخِلَافِ الصَّرِیْحِ وَیَظْهَرُ هٰذَا التَّفَاوُتُ فِیْمَا یُنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ وَهُوَ الْحُدُوْدُ وَالْکَفَّارَاتُ فَاِنَّهَا لَا تَثْبُتُ بِالْکِنَایَةِ کَمَا اِذَا اَقَرَّ عَلٰی نَفْسِهٖ بِاَنِّیْ جَامَعْتُ فُلَانَةً جِمَاعًا حَرَامًا لَا یَجِبُ عَلَیْهِ حَدُّ الزِّنَا وَکَذَا اِذَا قَالَ لِاَحَدٍ جَامَعْتَ فُلَانَةً لَا یَجِبُ عَلَیْهِ حَدُّ الْقَذْفِ مَالَمْ یَقُلْ نِکْتَهَا اَوْ زَنَیْتَ بِهَا وَکَذَا اِذَا قَالَ لِاٰخَرَ زَنَیْتَ فَقَالَ صَدَقْتَ حُدَّ الزِّنَا لِاَنَّهٗ یَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ مَعْنَاهُ صَدَقْتَ قَبْلَ ذٰلِكَ فَلِمَ کَذَبْتَ الْاٰنَ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا فَقَالَ الْاٰخَرُ هُوَ کَمَا قُلْتَ یَجِبُ عَلٰی هٰذَا الْمُصَدِّقِ حَدُّ الْقَذْفِ لِاَنَّ کَافَ التَّشْبِیْهِ یُوْجِبُ الْعُمُوْمَ فِیْ جَمِیْعِ مَا وُصِفَ بِهٖ فَبَطَلَ کَوْنُهٗ کِنَایَةً ؎

ترجمہ:۔ او پہ کلام کښې اصل صریح دے ځکه په کنایه کښې څه اندازه کښې قصور وی ځکه چه کنایه د صریح برعکس نیت یا دلالت حال طرفته محتاج کیږي. او دا فرق په هغه څیزونو کښې موجودیږی کوم چه په شبهاتو سره لرے کیږی او هغه حدود او کفارات دی ځکه چه هغه په کنایاتو سره نه ثابتیږی لکه چه یو سړے په خپل ذات باندے دا اقرار وکړي چه ما د فلانئ ښځے سره په حرامه طریقه باندے جماع کړے ده نو په ده باندے د زنا حد نه واجبیږی او دغه شان که چا ته وائی چه تا د فلانئ ښځے سره جماع کړے ده نو په ده باندے حد قذف نه واجبیږی. ترڅو چه دا او نه وائی چه تا د هغے سره بد کاری کړے ده. یا تا د هغے سره زنا کړی ده او دغه شان کله چه یو سړے بل ته وائی تا زنا کړی ده هغه په جواب کښې ووئیل. هاں تا ریښتیا ووئیل نو حد د زنا نه ولجبیږی ځکه چه د ده دا قول دا احتمال لري چه د دی معنیٰ دا شی تا د پخوا نه ریښتیا ووئیل ور. اوس دِ ولے دروغ او وئیل ددی په خلاف باندے که یو سړے په بل سړی باندے د زنا تهمت اولګوی. بیا بو دریم سړے او وائی هغه هم دغه شان دے ځکه چه تا ووئیل نو په دی تصدیق کوونکی باندے به حد قذف جاری کیږی ځکه چه کاف تشبیهی په هغه ټولو څیزونو

کښې عموم راجب کوي ځکه چه په دهٔ سره متصف کیږي لهٰذا ددې کنایه کیدل باطل شو.

تشریح :- مصنفؒ د صریح او کنایه تعریف او دهغې د حکم بیانولو نه پس اوفرمائیل چه اصل په کلام کښې صریح دے او کنایه خلاف الاصل دے او وجه دد ے دا ده چه د کنایه په صورت کښې د کلام په مقصود یعنې په افهام د کلام کښې یو قسم ته قصور وي ځکه چه کنایه د کلام مقصود له ثابتولو کښې د نیت یا دلالة الحال محتاج وي. او صریح د دے څیزونو محتاج نه وي.

مصنفؒ وائي چه د صریح او کنایه په مابین کښې فرق په هغه حدود او کفاراتو کښې ښکاره کیږي کوم چه د شبهاتو په وجه باندې لرې کیږي په دے طور باندې چه په صریح کلام سره حدود او کفارات ثابتیږي او په کنایه سره دا څیزونه نهٔ ثابتیږي. مثلاً کله چه یو سړے په خپل ذات باندې دا اقرار اوکړي او دا وائي چه ما د فلانۍ ښځې سره په حرامه طریقه باندې جماع کړے ده نو په ده باندې به حدّ د زنا نه واجب کیږي ځکه چه حدّ د زنا واجب کیږي په اقرار کولو سره او لفظ د جامعت د زنا کښې صریح نه دے بلکه دا هم احتمال دے چه په لفظ د جماع سره مباشرت فاحشه (بربنډ کیدل او بغیر د دخول نه مستي کول) مراد دي. پس هر کله چه دا احتمال شته نو لفظ د جماع د زنا په معنیٰ کښې صریح نه شو. بلکه کنایه شوه او کنایه سره چونکه حدّ د زنا نه ثابتیږي دے وجه نه د لفظ جامعت په ذریعه باندې اقرار کولو کې باندې به حد د زنا نه واجب کیږي دغه شان که یو سړي بل له مخاطب کولو سره وئیل. جامعت فلانه تا فلانۍ اجنبي ښځې سره جماع کړے ده نو په دے قائل باندې به حد د قذف نه واجب کیږي تر دې چه دے نکتها (یعنې تا بدکاري کړے ده) او نه وائي یا زنیت بها (تا دهغې سره زنا کړے ده) او نه وائي ځکه چه حدّ د قذف د زنا تهمت لګولو سره واجب کیږي او لفظ د جماع د سابقه احتمال په وجه باندې د زنا په معنیٰ کښې صریح نه دے بلکه کنائي دے لهٰذا د دے لفظ په ذریعه باندې د تهمت لګولو والا باندې به حد د قذف نه جاري کیږي. دغه شان که یو سړي بل له مخاطب کولو سره وئیل زنیت تا زنا کړے ده. مخاطب وئیل صدقت تا ریښتیا وئیل نو په دې صورت کښې به هم په

مخاطب باندے محدِ د زنا نه واجب کیږی ځکه چه لفظ د صدقت کښې د احتمال دے چه مخاطب صَدقت اروائی یعنی واقعی ما زنا کړے ده نو د احتمال هم شته چه مخاطب متکلم ته د او ښیلی وی چه تا خو به ورپاندے دیر رشتیا ویل اوس څه چل شوے دے چه دروغ ویل د شروع کړی دی۔ او په دی صورت کښې ښکاره ده چه د مخاطب د طرف نه به د زنا اقرار نه وی بلکه تردید به وی غرض دا چه په دی صورت کښې هم چونکه صریح لفظ سره د زنا اقرار نه دے شوے۔ د دے وجه نه حَدّ د زنا به نه واجب کیږی. هاں البته که یو سړے مثلاً حامد په بل سړی باندے مثلاً خالد باندے د زنا تهمت اولګولو بیا دریم سړی مثلاً شاهد د قذف کوونکی تصدیق او کړلو او وئیل چه هو کما قلت، یعنی هغه هغه شان دے چه رنګه تا وئیل نو په دے صورت کښې به په دی تصدیق کوونکی یعنی شاهد باندے حَدّ د قذف جاری کیږی ځکه چه د کما قلت کاف د تشبیه دپاره دے او کاف تشبیهی په هغه تمام څیزونو کښې عموم پیدا کوی کوم چه په ده سره متصف کیږی نو ګویا شاهد دا سے وئیل چه هغه واقعةً زنا کړے ده. او تا چه څه وئیل هغه بالکل صحیح دی او کله چه دا سی ده نو د دی کنایه کیدل باطل شول او صریح کیدل ئے ثابت شول او صریح کلام سره چونکه حدّ د قذف واجب کیږی د دے وجه نه په دی صورت کښې به هم په هو کما قلت وئیلو والا باندے به حَدّ د قذف واجب شی؛

ثُمَّ شَرَعَ المصنف فِي التَّقْسِيمِ الرَّابِعِ فَقَالَ وَاَمَّا الْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ، اِنَّمَا عَدَّ الْاِسْتِدْلَالَ مِنْ اَقْسَامِ النَّظْمِ تَسَامُحًا لِاَنَّهُ فِعْلُ الْمُسْتَدِلِّ وَالَّذِي هُوَ مِنْ اَقْسَامِ الْكِتَابِ هُوَ ذَاتُ عِبَارَتِ النَّصِّ وَمَا ثَبَتَ بِهِ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَالْاِسْتِدْلَالُ هُوَ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْاَثَرِ اِلَى الْمُؤَثِّرِ اَوْ بِالْعَكْسِ وَالْاٰخِرُ هُوَ الْمُرَادُ هٰهُنَا وَالنَّصُّ هُوَ عِبَارَةُ الْقُرْاٰنِ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ نَصًّا اَوْ ظَاهِرًا اَوْ مُفَسَّرًا اَوْ خَاصًّا وَهٰذَا الْاِطْلَاقُ شَائِعٌ فِي عُرْفِ الْفُقَهَاءِ مِنْ غَيْرِ نَكِيْرٍ وَلِهٰذَا جَاءَ فِي التَّعْرِيْفِ بِقَوْلِهٖ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ دُوْنَ

مَاسِیْقَ...... اَلنَّصُّ لَهٗ وَالْعَمَلُ هُوَ عَمَلُ الْمُجْتَهِدِ اَعْنِی الْاِسْتِنْبَاطَ دُوْنَ عَمَلِ الْجَوَارِحِ فَیَصِیْرُ حَاصِلُ الْمَعْنٰی وَاَمَّا انْتِقَالُ الذِّهْنِ مِنْ عِبَارَةِ الْقُرْاٰنِ اِلَی الْحُکْمِ فَهُوَ اسْتِنْبَاطُ الْمُجْتَهِدِ مِنْ ظَاهِرِ مَاسِیْقَ الْکَلَامُ لَهٗ وَالْمُرَادُ مِنْ هٰذَا السَّوْقِ اَعَمُّ مِمَّا یَکُوْنُ فِی النَّصِّ فَعِبَارَاتُ السَّوْقِ فِی النَّصِّ مَا یَکُوْنُ مَقْصُوْدًا اَصْلِیًّا وَفِیْ عِبَارَةِ النَّصِّ مَا کَانَ مَقْصُوْدًا اَصْلِیًّا اَوْلَا فَاِذَا تَمَسَّکَ اَحَدٌ لِاِبَاحَةِ النِّکَاحِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ کَانَ عِبَارَةَ النَّصِّ وَاِنْ لَّمْ یَکُنْ نَصًّا فِیْهِ بَلْ ظَاهِرٌ بِخِلَافِ الْعَدَدِ فَاِنَّهٗ نَصٌّ فِیْهِ ؛

تَرْجُمَه :- بیا مصنفؒ د تقسیم رابع بیان شروع کړلو لهٰذا وے فرمائیل بهرحال استدلال بعبارة النص خو دغه په ظاهر باندے عمل کول دی کوم د پاره چه کلام راوړلے شوے دے.

مصنفؒ استدلال لره د نظم په اقسامو کښې د تسامح په طور شمار کړے دے ځکه چه استدلال د مستدل فعل دے او کوم څیز چه د اقسام د کتاب نه دی هغه ذات د عبارة النص وے او کوم څیز چه دی سره ثابتیږی هغه حکم ثابت . بعبارة النص دے او استدلال د اثر نه په طرف د مؤثر باندی یا دی برعکس طرف ته د منتقل کیدو لونوم دے او دلته کښې د استدلال آخری معنی مراد ده - او نص عبارت د قرآن ته وائی. عام دوینه چه هغه نص وی یا ظاهر وی یا مفسر وی یا خاص وی اوّلاً طلاق د نقهاؤ کرامو په عرف کښې بلا نکیر شائع دے دبی وجه په تعریف کښې ماسیق الکلام لاجله را غلے دے یاما سیق النص له را غلے دے او عمل نه د مجتهد عمل مراد دے یعنی د اصولو نه د مسائل فرعیه استنباط کول د جسمانی اعضاء عمل مراد نه دے پس حاصل د معنی به دا وی د عبارت د قرآن نه حکم طرف ته ذهن منتقل کیدل، دا د مجتهد ماسیق الکلام له د ظاهر نه استنباط کول دی او د دے سوق نه مراد عام دے چه هغه سوق په نص کښې وی ځکه کوم سوق چه په نص کښې وی هغه اصل متصود وی او کوم چه په عبارة النص کښې وی هغه مقصود اصلی او غیر اصلی دواړو لره شامل کیږی. لهٰذا کله چه یو سړے د نکاح د اباحت د پاره د باری تعالیٰ

قول تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم سره استدلال اوکړی نو دا قول به عبارة النّص وی اګرچه د نکاح د اباحت په سلسله کښې دا قول نصّ نه دے بلکه ظاهر دے په خلاف د عدد باندے چه د عدد په باره کښې دا قول نصّ دے۔

تشریح:- دی ځائے نه مصنفؒ د څلورم تقسیم بیان کوی د دے تقسیم د لاندی هم څلور اقسام دی۔

(۱) استدلال بعبارت النّص (۲) استدلال باشارت النّص (۳) ثابت بدلالة النّص (۴) ثابت باقتضاء النّص:- استدلال بعبارة النّص یعنی د قرآن عبارت په دلیل کښې دراوړلے کول۔ هغه څیز باندے عمل کول دی دکوم د پاره چه کلام راوړے شوے دے۔ انماعلته الاستدلال الخ سره دیو سوال جواب دے سوال دا دے چه استدلال لره دی نظم په اقسامو کښې شمارل صحیح نه دی ځکه چه د استدلال د دوه قسمونه دی؟

(۱) د اثر نه مؤثر طرف ته د ذهن منتقل کیدل. لکه لوګی لیدل لوسره ذهن د اور طرف ته منتقل شی دی ته استدلال من المعلول الی العلة هم وائی ځکه په دے مثال کښې لوګے معلول دے او اور علت دے۔ او د معلول نه په علت باندے استدلال کړے شوے دے

(۲) د مؤثر نه اثر طرف ته د ذهن منتقل کیدل لکه اور لیدلو سره ذهن لوګی طرف ته انتقال کیدل د دے نوم استدلال من العلة الی المعلول دے ځکه په دے صورت کښې د علت یعنی اور نه معلول یعنی په لوګی باندے استدلال کړے شوے دے. دلته کښې دوئم قسم مراد دے. ځکه چه د مجتهد مقصد د ادله نه احکام ثابتول دی او دا خبره د مؤثر نه یعنی دلیل نه د اثر په طرف باندی یعنی حکم په طرف باندے انتقال کولو سره ما ملیږی لهذا معلومه شوه چه دلته د استدلال دوئیم قسم مراد دے. او دا فعل د مجتهد دے او د مجتهد فعل د نظم د اقسامو څخه نه دے. لهذا استدلال د نظم د اقسامو نه شمارل به څه رنګه صحیح وی. دی لره شارحؒ په خپل انداز کښې داسی فرمائیلی دی چه مصنفؒ استدلال لره د نظم په اقسامو کښې بطریق تسامح شمار کړے دے ځکه چه استدلال د مجتهد فعل دے او هغه کوم چه د کتاب الله نه ثابت دے. هغې ذات د عبارت النّص دے. او کوم څیز چه د

نه ثابتیږي هغه حکم دے کوم چه د عبارة النص نه ثابتیږي. او استدلال د اثر نه د مؤثر طرف یا د مؤثر نه د اثر په طرف د منتقل کیدلو نوم دے. او دلته کښې استدلال هم دویمه معنی مراد ده د دے جواب دا دے چه مصنف استدلال لره مجازًا د نظم په اقسامو کښې شمار کړے دے حکه چه د تقسیم رابع په ذریعه باندے احکامو لره ثابتول د نظم په استدلال باندے موقوف دي.

پس چونکه د مجتهد فعل هم نظم طرف ته راجع دے. دي وجه نه دي لره مجازًا د نظم په اقسامو کښې شمار کړے دے. شارح فرمائی چه دلته کښې د نص نه هغه مراد دے کوم چه د ظاهر قسم دے بلکه دے نه مراد عبارت د قرآن او لفظ د قرآن دے. هغه لفظ د قرآن خواه د نص په صورت کښې وي خواه د ظاهر په صورت کښې وي او که د مفسر په صورت کښې وي او که د خاص په صورت کښې وي. او که نص اطلاق په لفظ د قرآن باندے د فقهاؤ په منیز باندے شائع دے په دے باندے چا هم انکار نه دے کړے چونکه د نص نه مراد لفظ د قرآن دے. دي وجه نه په تعریف کښې ماسیق الکلام له و یلے شوے دے ماسیق النص له نه دے ویلے شوے. د عمل نه مراد عمل د مجتهد دے یعني د شرعي اصولو نه د فرعي مسائلو استنباط کول. د جسماني اعضاء عمل مراد نه دے. او س به د تعریف حاصل دا وي چه د قرآن د لفظ نه حکم طرف ته ذهن د منتقل کیدل هغه د ماسیق الکلام له د لفظ نه د استنباط کولو نوم دے.

شارح فرمائی چه ماسیق الکلام له کښې کوم سوق دے هغه د هغه نه عام دے کوم چه په نص کښې وي حکه چه په نص کښې کوم سوق وي هغه اصل مقصود وي او په عبارة النص کښې چه کوم سوق دے هغه صرف مقصود وي. خواه اصل وي خواه غیر اصل وي. مثلاً که چا د نکاح په اباحت باندے په دي دي قول د باري تعالی ماطاب لکم من النساء استدلال او کړلو دا قول به عبارة النص کښې شي حکه په دي قول سره اباحت د نکاح بیانول اګرچه مقصود اصلي نه دے لیکن بهرحال مقصود دے او دا قول به د اباحت د نکاح په سلسله کښې نص نه وي بلکه ظاهر به وي حکه چه په دے قول سره اباحت د نکاح بیانول مقصود اصل نه دے

حالانکه نص د سوق مقصود اصل کیدل ضروری دی هلته د دې قول په ذریعه باندې عدد د
نساء لره چونکه بیانول مقصود اصل نه دی. د دې وجه نه دا قول په د عدد د
په سلسله کښې نص دی؟

---

وَاَمَّا الْاِسْتِدْلَالُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ بِنَظْمِهِ لُغَةً لٰكِنَّهُ غَيْرُ
مَقْصُوْدٍ وَلَا سِيْقَ لَهُ النَّصُّ وَلَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ فَقَوْلُهُ بِنَظْمِهِ شَامِلٌ
لِلْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ وَلٰكِنْ تَخْرُجُ بِهِ الدَّلَالَةُ النَّصِّ لِاَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ بِالنَّظْمِ
بَلْ بِمَعْنَى النَّظْمِ وَقَوْلُهُ لُغَةً تَخْرُجُ بِهِ الْمُقْتَضٰى لِاَنَّهُ لَيْسَ ثَابِتَ اللُّغَةِ
بَلْ شَرْعًا اَوْ عَقْلًا وَقَوْلُهُ لٰكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ وَلَا سِيْقَ لَهُ النَّصُّ تَخْرُجُ بِهِ
الْعِبَارَةُ لِاَنَّهَا مَقْصُوْدَةٌ وَمَسُوْقَةٌ وَقَوْلُهُ لَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ زِيَادَةُ
تَاكِيْدٍ فِيْ اِخْرَاجِ الْعِبَارَةِ وَتَوْضِيْحٌ لِلتَّعْرِيْفِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا اِلَيْهِ
يَعْنِيْ اَنَّهُ ظَاهِرٌ مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ كَمَا اِذَا رَاَى اِنْسَانٌ اِنْسَانًا بِقَصْدِ نَظْرِهٖ
وَمَعَ ذٰلِكَ يَرٰى مَنْ كَانَ عَلٰى يَمِيْنِهٖ وَشِمَالِهٖ بِمُوْقِ عَيْنَيْهِ مِنْ غَيْرِ
اِلْتِفَاتٍ وَقَصْدٍ فَالْاَوَّلُ بِمَنْزِلَةِ الْعِبَارَةِ وَالثَّانِيْ بِمَنْزِلَةِ الْاِشَارَةِ كَقَوْلِهٖ
تَعَالٰى وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ مِثَالٌ لِلْعِبَارَةِ الْاِشَارَةِ مَعًا وَ
ضَمِيْرُهُنَّ رَاجِعٌ اِلَى الْوَالِدَاتِ الْمَذْكُوْرَةِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ
اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ فَاِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ اِيْجَابَ نَفْقَتِهَا
وَكِسْوَتِهَا لِاَجْلِ اَنَّهَا زَوْجَتُهٗ وَمَنْكُوْحَتُهٗ فَلَا مُضَايَقَةَ فِيْهِ وَ
اِنْ كَانَ لِاَجْلِ اَنَّهَا مُرْضِعَةٌ لِوَلَدِهٖ يُحْمَلُ عَلٰى اَنَّهُنَّ مُطَلَّقَاتٌ
مُنْقَضِيَةٌ عِدَّتُهُنَّ وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ سِيْقَ لِاِثْبَاتِ النَّفَقَةِ وَفِيْهِ
اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ النَّسَبَ اِلَى الْاٰبَاءِ لِاَنَّ الْمَعْنٰى وَعَلَى الَّذِيْ وُلِدَ الْوَلَدُ
لِاَجْلِهٖ رِزْقُ الْوَالِدَاتِ وَكِسْوَتُهُنَّ فَالنِّسْبَةُ اِلَيْهِ بِلَامِ الْاِخْتِصَاصِ
يُعْرَفُ بِهٖ اَنَّ الْاَبَ هُوَ الَّذِيْ اخْتَصَّ هٰذِهِ النِّسْبَةَ بِخِلَافِ لَفْظِ الْوَالِدِ
وَالْاَبِ فَاِنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلٰى هٰذَا الْمَعْنٰى اِذْ لَيْسَ فِيْهِ لَامُ الْاِخْتِصَاصِ
وَكَذَا يُشِيْرُ هٰذَا اِلٰى اَنَّ لِلْاَبِ حَقَّ التَّمَلُّكِ فِيْ مَالِ وَلَدِهٖ عِنْدَ

الْحَاجَةِ لِاَنَّهٗ مَمْلُوْكَةٌ وَالِىٰ اَنَّهٗ لَا يُشَارِكُ الْوَالِدَ اَحَدٌ فِىْ نَفَقَةِ وَلَدِهٖ كَمَا لَا يُشَارِكُهٗ فِىْ هٰذِهِ النِّسْبَةِ اَحَدٌ عَلٰى مَا نَصَلْنَا كُلُّ ذٰلِكَ فِى التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِىِّ ؛

ترجمه:- او استدلال باشارة النص په هغه څیز باندې عمل کول دی کوم چه نظم دقرآن نه لغةً ثابت وی لیکن هغه څیز نه خو مقصود وی او نه نص د هغه دپاره راوړې شوې وی او نه هغه من کل الوجوه ظاهر وی پس قول د ماتن بنظمه عبارت او اشارت دواړه ولره شامل دې. لیکن دینه دلالت النص خارجیږی ځکه هغه په نظم سره نه وی ثابت بلکه په معنیٰ دنظم سره ثابت وی او د هغه قول لغةً سره مقتضیٰ خارجیږی ځکه هغه لغةً نه وی ثابت بلکه شرعًا یا عقلاً ثابت وی او د هغه قول لکنه عنه مقصود ولا سیق له سره نص خارجیږی ځکه هغه مقصود وی او هغې د پاره نص راوړې شی او د هغه قول پس بظاهر من کل الوجوه د عبارة النص په خارج کولو د تاکید د زیات والی دپاره دې او د تعریف توضیح دې ځکه چه د دې ضرورت نه وو یعنی هغه من وجه ظاهر دې او من وجه نه. لکه کله چه په انسان بل انسان ته په سیده نظر سره وګوری. او د هغې سره سره بغیر د التفات او قصد نه د سترګې په طرفونو سره اخوا دیخوا خلقو ته هم ګوری نو اول د عبارت النص په درجه کښې دې او دویم د اشارة النص په درجه کښې لکه چه قول د باری تعالیٰ وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ هغه د عبارت النص مثال دې او هم د اشارة النص مثال دې. او د هن ضمیر د والدات طرف ته راجع دې. کوم چه په قول د باری تعالیٰ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ، کښې مذکور دې پس که چرته دینه مراد د هغې نفقه او کسوه واجب کول وی په دې وجه چه دا د هغه منکوحه او ښځه ده نو په دې کښې خو باک نشته او په دې وجه چه دا د هغه بچی لره پی ورکوی نو دا به معمول کړې شی. په هغې چه دینه مراد هغه مطلقه دی د کوم چه عدت تیر شوې دې په هر

صورت کښې دې قول لره د اثبات نفقه د پاره راوړې شوے دے او په دې کښې دې خبرے طرف ته هم اشاره ده. چه نسب هم د پلار طرف منسوب کیږي حُکم دا آیت کریمه معنیٰ ده او په هغه سري باندے دُپاره چه بچي پیدا کړے شوے دے، والمولود له کښې کېږي دا اختصاص سره د مولود له طرف ته د نسبت نه دا خبره معلومیږی. چه هم پلار د دے نسبت سره مخصوص دے په خلاف دلفظ د والده او اب حکمه په دې کښې یو هم په دغه معنیٰ باندے دلالت نه کوی حکم په دې کښې په یو کښې هم لام د اختصاص نشته دے او دغه شان دا د دے طرف ته هم اشاره کوی چه د ضرورت په وخت کښې د دغه بچی په مال کښې د هغه پلار حق د مالک کیدلو شته حکمه چه بچي د هغه مملوک دے او دے طرف ته اشاره کوی چه یو سرے هم د الله سره دۀ د بچي په نفقه کښې شریک نه دے لکه څرنګه چه یو سرے په نسبت کښې ورسره شریک نه دے مونږ دا تولي خبرے په تفصیل سره په تفسیر احمدی کښې ذکر کړی دی.

تشریح :- د تقسیم رابع دویم قسم استدلال باشارة النص دے او اشارة النص یعنی اشارة النص لره دلیل جوړول دا دی چه کوم څیز د نص او د قرآن د لفظ نه لغة ثابت وی او مفهوم وی په هغے باندے عمل وکړے شی لیکن دغه ثابت په نظم د نص سره په مقصود نه وی او نه به دۀ د پاره نص چلولے شوے وی او نه به من کل الوجوه ظاهر وی.

د قیودا تو فائدے بیانولو سره شارحؒ او فرمائیل چه قول د مصنفؒ بنظمه عبارة النص او اشارة النص دواړه ورله شامل دے حکه په دواړو کښې په ما ثبت بنظم النص سره عمل کیږی البته د دې لفظونه د دلالة النص خارجیږی حکه د دلالة النص ثبوت په نظم سره نه کیږی بلکه په معنیٰ د نظم سره کیږی او د لغة په قید سره اقتضاء النص خارجیږی حکه چه اقتضاء النص لغة نه ثابتیږی او لکنه غیر مقصود ولا سیق له النص سره عبارة النص خارجیږی حکه عبارة النص مقصود هم وی او نص هم دی د پاره چلولے شوے وی. او لیس بظاهر من کل الوجوه قید د عبارة النص د اخراج د پاره مزید تاکید دے

او مزید توضیح دے۔ اګرچه د اسے ضرورت نه وو. مطلب دا چه ماثبت بنظم النّص لغة یعنی اشاره النّص من وجه ظاهروی او من وجه ظاهر نه وی او پاتے شو عبارة النّص نو دا خو من کل الوجوه ظاهر وی۔

شارحؒ د عبارة النّص او اشارة النّص دواړو مثال په حتانو کښې دا فرمایلی دی. چه یو سړے بالقصد او با اراده بل سړی ته په سیده نظر سره او ګوری دی سره بغیر د اراده نه د سترګو په اطرافو سره اخوا دیخوا خلق هم په نظر راشی. نو اوّل په مرتبه د عبارت النّص کښې شو او دا هم په درجه د اشارت النّص کښې شو۔

مصنفؒ په احکامو کښې دے دواړو مثال د باری تعالیٰ دا قول ذکر کړے دے وَ عَلَى المولود لَه رزقهن و کسوتهن بالمعروف، یعنی د والداتو نفقه او کسوه په پلار باندے واجبه ده. په دے آیت کښې د هن ضمیر هغه والدات طرف ته راجع دے کوم چه په ماقبل آیت والوالدات یرضعن اولادهن کښې ذکر دے۔

شارحؒ دا آیت په تفسیر کولو سره و فرمائیل که په دے قول کښې په سړی باندے د ښځے نفقه او کسوه واجب کول مراد وی په دے وجه چه دا د هغه ښځه او منکوحه ده. نو په دے کښې څه حرج نشته دے حکم په سړی باندے د ښځے نفقه او کسوه دواړه واجب وی او که په دے سره په سړی باندې د ښځے نفقه او کسوه دی وجه نه واجب کول وی. چه دا ښځه د ده بچی لره پئی ورکوی نو دا قول به په هغی صورت باندے محمول کړے شی چه ښځے لره طلاق ورکړے شوے وی. او عدّت ئے تیر شوے وی. او خاوند دوی لره د خپل بچی پئی لره په اجرت باندے نیولے دی. بهرحال د والداتو نفقه که د ښځے په حیث سره وی او که د مرضعه په حیث سره په دواړو صورتونو کښې دا آیت کریمه نفقه لره ثابته وی پس د نفقه د اثبات په سلسله کښې به دا آیت د عبارت النّص په طور وی او په اشارة النّص سره د دے آیت نه دا خبره هم ثابته ده. چه د اولاد نسبت پلار طرف ته کیږی حکه د آیت معنیٰ ده. وَ علے الذی ولد الولد. لاجله رزق الوالدات و کسوتهن یعنی په هغه سړی باندے د کوم د پاره چه بچے زیږولے شوے دے. یعنی پلار

بانده دے د زیږونکی خوراک کول او کپړے اغوستل واجب دی په دے آیت کښې د مولود له طرف ته نسبت په لام د اختصاص سره کړے شوے دے او ښیلے شوے دی مولود له یعنی د چا د پاره چه زیږن وے شوے دے. د دینه دا خبره معلومه شوه چه هم پلار په دے نسبت سره مخصوص دے. او نسبت د پلار طرف ته منسوب کیږی په خلاف د لفظ د والد. لهذا پلار که چرته د قریشو نه وی یعنی عرب وی او مور عجمی وی نو بچے به په کفایت او امامت کښې قریش شمارلے کیږی او پاتے شو دا اعتراض چه وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ کښې په واسطه د لام سره دا خبره معلومیږی چه اولاد د مور د پاره وی او هم د مور طرف ته نسبت کیږی.

نو د دے جواب دا دے چه په آیت کښې لام په خپل حقیقت سره نه دے بلکه د مُلک ثبوت د پاره دے ځکه چه د مور د پاره بالاجماع نسب نه ثابتیږی په دے آیت سره بطریق اشارة النص دا خبره هم ثابتیږی چه د ضرورت په وخت کښې پلار ته دا حق حاصل دے چه د هغه د بچی په مال کښې مالک او متصرف شی ځکه چه د مولود له لام د ملک په دے دلالت کوی چه بچے د پلار مملوک دے ځکه په حقیقت کښې بچے د پلار مملوک نه وی. د دے وجه نه په دلیل بانده دے په قدر د امکان سره عمل کول د پاره د دے اثر په دے کښې باقی و ساتلے شو چه پلار د په وخت د ضرورت کښې د هغه د مال مالک شی.

البته د ضرورت دوه قسمه دی. (۱) کامله، که د ژوندی پاتے کیدلو د پاره د مطعوم او مشروب ضرورت، په دا سے ضرورت کښې پلار بغیر د ضمان نه د خپل بچی په مال کښې د تصرف کولو مجاز دے.

(۲) ضرورت ناقصه، لکه د بچی د وینځے سره جماع کول او هغے لره اُم ولد جوړول په دا سی ضرورت کښې پلار د بچی په وینځه کښې په ضمان سره د تصرف کولو مجاز دے د غه شان د دے آیت نه په طریقه د اشارة النص سره دا خبره هم ثابتیږی چه د اولاد په نفقه کښې د پلار سره بل څوک شریک نشته دے ځکه چه هر کله د هغه په نسب کښې څوک شریک نشته دے نو

دے په حکم یعنی په اتفاق کښ به هم د رسره بل څوک شریک نه وی.

شارح نور الانوار ملا جیون رح فرمائی چه دا ټول تفصیل ما په خپل تفسیر احمدی کښ بیان کړے دے که ډیر خواهش وی نو هلته کښ د مطالعه کړے شی.

وَهُمَا سَوَاءٌ فِيْ اِيْجَابِ الْحُكْمِ اِلَّا اَنَّ الْاَوَّلَ اَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ يَعْنِيْ اَنَّ كُلًّا مِنَ الْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ قَطْعِيُّ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ لٰكِنْ تُرَجَّحُ الْعِبَارَةُ عَلَى الْاِشَارَةِ وَقْتَ التَّعَارُضِ مِثَالُهُ قَوْلُهُ فِيْ حَقِّ النِّسَآءِ اِنَّهُنَّ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَّدِيْنٍ قُلْنَ وَمَا نُقْصَانُ عَقْلِنَا وَدِيْنِنَا قَالَ اَلَيْسَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرِّجَالِ قُلْنَ بَلٰى قَالَ ؑ تَقْعُدُ اِحْدٰيكُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا فِيْ قَعْرِ بَيْتِهَا لَا تَصُوْمُ وَلَا تُصَلِّيْ قُلْنَ بَلٰى قَالَ ؑ فَذٰلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِيْنِهَا فَالْحَدِيْثُ وَاِنْ كَانَ مَسُوْقًا لِنُقْصَانِ دِيْنِهِنَّ لٰكِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ اِشَارَةً اِلٰى اَنَّ اَكْثَرَ الْحَيْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا لِاَنَّ لَفْظَ الشَّطْرِ مَوْضُوْعٌ لِلنِّصْفِ فِيْ اَصْلِ اللُّغَةِ وَبِهٖ تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ فِيْ اَنَّ اَكْثَرَ الْحَيْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا وَلٰكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِمَا رُوِيَ اَنَّهُ قَالَ اَقَلُّ الْحَيْضِ لِلْجَارِيَةِ الْبِكْرِ وَالثَّيِّبِ ثَلَاثَةُ اَيَّامٍ وَلَيَالِيْهِنَّ وَاَكْثَرُهُ عَشَرَةُ اَيَّامٍ لِاَنَّهُ عِبَارَةٌ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى فَتُرَجَّحُ عَلَى الْاِشَارَةِ ؕ

ترجمه :- او دغه دواړه په ایجاب د حکم کښ برابر دی مګر د تعارض په وخت کښ اول ډیر حقدار دے یعنی عبارة النص لره په اشارة النص سره ترجیح ورکولے کیږی د دې مثال د رسول الله صلی الله علیه وسلم دغه حدیث دے کوم چه د ښځو په حق کښ روایت شوے دے چه ښځې د عقل او دین د واړو په اعتبار سره ناقصے دی. ښځو وئیل چه زمونږ د عقل او دین کوم نقصان دے نو رسول الله ؐ او فرمائیل چه آیا د ښځو شهادت د سړو د نیم شهادت برابر نه دے. ښځو وئیل هاں. رسول الله ؐ

ورته اوفرمائیل چه آیا په تاسو کښې هریوه ښځه نیمې زمانې پورې به کور کښې د ننه نه کیني نه روژې نیسي او نه مونځونه کوي. ښځو ویل هاں. پس رسول الله ﷺ وفرمائیل چه دا د دوئي د دین نقصان دو چه نه؟

پس حدیث اګر چه د دوي د دین د نقصان ثابتولو دپاره راوړلے شوے دے لیکن د دینه اشارةً دا خبره هم معلومیږي. چه اکثر موده د حیض پنځلس ورځې دي حکه چه د شطر لفظ په لغت کښې د نصف دپاره موضوع دے.

او د دینه امام شافعیؒ دا استدلال کړے دے چه اکثر موده د حیض پنځلس ورځې دي. لیکن دا د هغې معارض دے کوم چه مروي دے چه رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمائیل چه اقل موده د حیض د باکره او ثیبه د درې ورځې او درې شپې دي او اکثر موده د حیض لس ورځې دي حکه چه دا په دې معنیٰ کښې عبارة النص دے. لهٰذا دے له به په اشارت باندې ترجیح ورکړے شي.

تشریح:۔ مصنفؒ اوفرمائیل چه عبارت النص او اشارة النص په اثبات د حکم قطعي کښې برابر دي. یعنی په دې دواړو کښې هر یو په ځل مرا د قطعي باندې دلالت کوي لیکن که چرته د دواړو په مابین کښې تعارض واقع شي نو عبارة النص له به په اشارت النص باندې ترجیح ورکړے شي. ځکه په عبارة النص سره چه کوم څیز ثابتیږي هغه مقصود وي او کلام د هغه دپاره راوړے شي د دې په خلاف باندې کوم څیز چه په اشارة النص سره ثابت وي هغه نه مقصود وي او نه د هغه دپاره کلام راوړے شي گویا عبارة النص سره ثابت شوے څیز اقوی دی. او اشارة النص سره ثابت شوے څیز غیر اقوی وي او اقوی له چونکه په غیر اقوی باندې ترجیح حاصله وي دے وجه نه عبارة النص له په اشارت النص باندې ترجیح حاصله وي. د دے مثال دا دے چه رسول الله علیه السلام د ښځو په حق کښې فرمائیلي دي چه د دوي د عقل او دین دواړو په اعتبار سره ناقصې دي. د ښځو په دے سوال کولو باندې چه زمونږ په عقل او دین کښې څه نقصان دے. رسول الله علیه السلام د فرمائیل چه د ښځو گواهي په نصف دي دا د دوي د عقل د نقصان دلیل دے او په ژوند نیم د مونځ او روژے اهل نه وي دا د دوي

د دین د نقصان دلیل دے.

دوهم حدیث په باره کښې اګر چه امام ابن جوزیؒ فرمائیلی دی چه د حدیث په کتابونو کښې دا حدیث موجود نه دے او دا حدیث هغه فرمائی چه غیر معروف دے.

او امام نوویؒ فرمائیلی دی چه دا حدیث باطل دے لیکن بهر حال حدیث دے او دا حدیث د ښځو د دین نقصان ثابتولو د پاره دا حدیث عبارة النص دے او په دې حدیث سره په طریقه د اشارة النص سره دا خبره هم مفهوم کیږی چه اکثر موده د حیض پنځلس ۱۵ ورځې دی ځکه په حدیث کښې لفظ د شطر راغلے دے د کوم معنیٰ چه نصف ده.

امام شافعیؒ په دې حدیث سره دا استدلال کړیدے چه اکثر موده د حیض پنځلس ورځې دی لیکن دا حدیث د یو بل معارض دے په کوم کښې چه د الله رسول ﷺ فرمائیلی دی" اقل الحیض للجاریة البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیهن واکثر عشرة ایام" دا دویم حدیث د عبارة النص په طور دا دلالت کوی چه اکثر موده د حیض لس ۱۰ ورځې دی.

حاصل دا چه اول حدیث سره د اشارة النص په طور اکثر موده د حیض پنځلس ۱۵ ورځې ثابت دی او د عبارت النص په طور اکثر موده د حیض لس ورځې ثابت شوے. او عبارت النص سره چونکه په اشارة النص سره ثابت دے یعنی لس ورځې هغې له به ترجیح حاصل وی په هغه خبره کوم چه اشارت النص سره ثابت دے یعنی اکثر موده د حیض پنځلس ۱۵ ورځې کیدل دی؛

---

وَلِلْاِشَارَةِ عُمُوْمٌ كَمَا لِلْعِبَارَةِ لِاَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا ثَابِتٌ بِنَفْسِ النَّظْمِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا خَاصًّا وَاَنْ يَكُوْنَ عَامًّا مَخْصُوْصَ الْبَعْضِ وَغَيْرَهٗ وَمِثَالُ الْاِشَارَةِ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ يُقْتَلُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتٌ فَاِنَّهٗ سِيْقَ لِعُلُوِّ دَرَجَاتِ الشُّهَدَاءِ وَلٰكِنَّهٗ يُفْهَمُ مِنْهُ اِشَارَةً اَنْ لَّا يُصَلّٰى عَلَيْهِ لِاَنَّهٗ حَيٌّ وَالْحَيُّ لَا يُصَلّٰى عَلَيْهِ ثُمَّ خُصَّ مِنْهُ حَمْزَةُ فَاِنَّهٗ صَلّٰى عَلَيْهِ سَبْعِيْنَ صَلٰوةً وَهٰذَا

كُلُّهُ عَلَىٰ رَأْيِ الشَّافِعِيِّ وَ أَمَّا عِلَى رَأْيِنَا فَمِثَالُهُ مَا قِيْلَ اِنَّهُ خُصَّ مِنْ عُمُوْمِ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ الْاٰيَةِ وَ عَلَى الْاَبِ جَارِيَةُ وَلَدِهِ بِاَنَّهُ لَا يَحِلُّ حَتّٰى وَجَبَتْ عَلَيْهِ قِيْمَتُهَا عَلَىٰ مَا اُعْرِفُ ۔

ترجمہ:- او د اشارة النص د پاره هم دا سے عموم دے خرنګه چه د عبارة النص د پاره دے. ځکه چه په دی کښی هر یو په نفس نظم سره ثابت دے. پس په دے دواړو کښی هر یو د خاص عام مخصوص البعض احتمال لري. او د اشارت مخصوص البعض مثال د اقول د باری تعالیٰ دے. ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات" ځکه چه دا کلام د شهدا و د درجاتو د اوچت والی د پاره راوړ لے شوے دے لیکن دینه اشارے سره دا هم مفهوم کیږی چه په دوی باندے د جنازے مونځ او نه کړے شی ځکه دوی ژوندی دی او په ژوندی باندے د جنازے مونځ نه لوستل کیږی بیا دینه حضرت حمزهؓ خاص کړے شو ځکه په هغه باندے او ویا ځلے د جنازے مونځ کړے شوے دے. دا ټول خبرے دا امام شافعیؒ د رائے موافق دی او بهرحال زمونږ د رائے موافق د دے مثال هغه قول دے کوم چه ویلے شو چه د الله تعالیٰ قول وعلی المولود له د عموم نه د ... پلار د خپل بچی د وینځے سره وطی کولو سره خاص کړے شوے دی. ځکه چه وطی حلال نه ده تر دے چه په ده باندے د وینځی قیمت واجب نه شی.

تشریح:- مصنفؒ اوفرمائیل چه د اشارة النص د پاره هم هغه شان عموم دے څنګه چه د عبارت النص د پاره وی ځکه چه دا د واړه د نفس نظم سره ثابتیږی او د نظم د عوارضو نه عموم او خصوص دے. لهٰذا په دی دواړو کښی به د خصوص احتمال هم وی او د عموم احتمال به هم وی بیا په عموم کښی به د مخصوص البعض هم احتمال وی او د غیر مخصوص البعض هم احتمال وی.

قاضی ابوزید وائی چه کوم خیز په اشارة النص سره ثابتیږی په هغے کښی عموم نه جاری کیږی ځکه چه عموم په هغے کښی وی کوم د پاره چه کلام راوړلے شی. لیکن اشارة النص دا سے نه ده پس هر کله چه د دوی په نیز باندے

په اشارت النص کښ عموم نه جاری کیږی نو په دی کښ به تخصیص نه جاری کیږی ځکه چه تخصیص فرع د عموم دے؛

شارح فرمائی چه کوم ځیز په اشارت النص سره ثابت وی او عام وی او بیا دَ هغې نه بعض افراد لره خاص کړے شوے وی نو د هغې مثال د باری تعالیٰ دا قول دے چه کوم خلق دَ الله په لاره کښ قتل شوی وی هغوئی ته مړی مه وایئ. دا آیت د عبارت النص په اعتبار سره د شهید نو د مرتبې په او چتوالی باندے دلالت کوی لیکن د اشارت النص په طور باندے په دے باندے دلالت کوی چه په شهید دجنازے مونځ اونه کړے شی ځکه چه قرآن حکیم شهید لره ژوندے قرار کړے دے. او په ژوندی سړی باندے دَ جنازے مونځ نه کول کیږی لهٰذا په شهید باندے به دجنازے مونځ نه لوستل کیږی؛

بهرحال په اشارت النص سره ثابت شده دا حکم عام دے لیکن د دے نه سید الشهداء حضرت حمزه خاص کړے شوے دے ځکه چه په هغوئی باندے اویا ځلے دجنازے مونځ لوستل شوے دے.

شارح فرمائی چه د عام مخصوص البعض دا مثال به د امام شافعیؒ د مذهب موافق وی ځکه د هغه په نیز باندے چونکه تورے دشهید تمام ګناهونه ختم کړی دی د دے وجه نه په شهید باندے دجنازے مونځ نه لوستل کیږی. او دَ احنافو په نیز باندے ددی مثال هغه دے چه د باری تعالیٰ دقول وعلی المولود له نه د اشارت النص په طور باندے دا خبره ثابته شوه چه پلار لره دخپل ځوئی په جمله مال کښ د مالک کیدلو او تصرف کیدلو پوره حق حاصل دے لکه چه وړاندے تیر شول لیکن دینه د ځوئے وینځه خاص کړے شوه. لهٰذا پلار ته د وطی په ذ دیعه باندے د ځوئے په وینځه کښ د تصرف حق حاصل نه دے لهٰذا پلار لره به د ځوئے د وینځے سره وطی هغه دخته پورے حلال نه وی ترڅو چه په پلار باندے د وینځے قیمت واجب نه شی؛

وَاَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ بِمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا اِجْتِهَادًا

عدل ههنا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي ان يقول اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود وعلى كل تقدير خرجت من قوله بمعنى النص العبارة والاشارة وليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالايلام من التافيف وقوله لغة يميز عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا او عقلا وقوله لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي وكيف يكون هذا والقياس ظني لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من اهل اللسان ايضا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر والقياس۔

ترجمہ:۔ اوثابت بدلالۃ النص هغه څیز دے کوم چه د نص د معنی نه لغۃً ثابت یږی۔ نه دا چه د مجتهد په اجتهاد سره وی دلته کښ مصنف د عبارۃ النص اود اِشارت النص د طریقے نه عدول کړے دے او مناسبه داوه چه دا سے ئے ویلے وے۔ اَمّا الاستدلال بدلالۃ النص فالعمل بما ثبت" لیکن دا د فخر الاسلام پخوانے سامحت دے دی وجه نه هغه کله والی الاستدلال والوقوف حالانکه دا فعل د مجتهد دے او کله " والی العبارۃ والاشارات حالانکه دا دواړه حقیقۃً د نظم اقسام دی او کله والی اثبات بالعبارت والاشارات حالانکه دا صفات د حکم دی۔ او د مقصود د وضاحت نه پس په دی کښ څه نقصان نشته دے په هر صورت کښ د مصنفؒ د قول بمعنی النص نه عبارت النص او اشارت النص دواړه خارج شول او د مصنف د قول معنی النص نه د دی معنی لغوی

موضوع مُراد نه دی بلکه معنی التزامی مُراد ده. لکه په تانیف سره تکلیف رسول او د
هغه قول لغةً د معنی نص نه تمیز دے په دی قید سره اقتضاء او محذوف خارجیږی
حُکم چه د ادراک عقلاً یا شرعًا ثابت دی او د هغه قول لا اجتهادًا د هغې قول لغةً
تاکید دے او په دی کښې د هغه خلقو تردید دے د کوم چه دا خیال دے چه
دلالة النص قیاس دے لیکن خفی دے او دلالت جلی دے. او دا څرنګه کیدے شی
حالانکه قیاس ظنی دے په دی باندے ماسوا د مجتهد نه څوک هم نه شی
خبریدے او دلالت قطعی دے دی له هر هغه څوک پیژنی کوم چه صاحب لسان
وی بیا دا هُم چه دلالت د قیاس د مشروع کیدلو نه وړاندے شروع شوے دے
او منکرین د قیاس هم د دے نه انکار نه کوی؛

تشریح :- د تقسیم رابع څلورم قسم بیانولو سره مصنفؒ اوفرمائیل چه ثابت
بدلالة النص هغه څیز دے. کوم چه د نص د معنی نه لغةً ثابتیږی نه د ا
چه د مجتهد په اجتهاد سره.

شارحؒ اوفرمائیل چه مصنفؒ د دلالة النص په تعریف کښې هغه انداز اختیار
نه کړلو کوم ئے چه په تعریفونو د عبارت النص او اشارت النص کښې اختیار کړے
دے. د عبارت النص او اشارت النص په طریقه باندے دلته کښې هم د ګڼلو وړ
په کاردو. اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت یعنی په دلالة النص
سره د استدلال مطلب دا چه په هغه څیز باندے عمل او شی کوم چه د نص
په معنیٰ سره ثابت وی؛

لیکن دا د فخر الاسلام پخوانے عادت د مسامح دے کله هغه رائی الاستدلال
د الموقوف حالانکه دا افعال د مجتهد دی او کله د عبارت او اشارت الفاظ راوړی،
حالانکه دا د اوپه حقیقةً د نظم اقسام دی او کله د الثابت بالعبارت او د الثابت
بالاشارت لفظ ذکر کوی حالانکه دا د حکم د صفاتو د تبدیل څخه دی۔
د المنار مصنفؒ هم چونکه د فخر الاسلام مقلد دے دی وجه نه دے هُم
د هغه په نقش قدم باندے تلل کوی او دا سے قسمه مسامحاتو ارتکاب کوی.
لیکن مقصود د وضاحت نه پس دا سے قسمه طرز په اختیار کولو څه باک نشته دے.

شارحؒ نُور الانوار مُلا جیونؒ د تیرو راتو پیدا شوی شبه نو وبیا نو لوکښې او فرمائیل چه په تعریف کښې د بمعنی النص قید فصل اول دے د کوم په ذریعه باندې چه د دلالة النص د تعریف نه عبارت النص او اشارات النص لره خارج کړے شول حُکه چه د دې دواړو ثبوت د نفس نظم کښې نه د معنی د نص نه ، ولیس المراد معناه اللغوی الموضوع له سره دیو سوال جواب کوی. سوال دادے چه د معنی نص په قید سره عبارت النص لره او اشارت النص لره د تعریف د دلالة النص نه خارج کول درست نه دی حُکه چه په دے دواړو کښې په هر یو کښې په هغه څیز باندے عمل کولے شی کوم څیز چه د معنیٰ نص نه لغةً ثابت وی. د دے جواب دا دے چه په عبارت النص او اشارت النص کښې دَ معنیٰ نه مراد هغه لغوی معنیٰ ده. د کوم دپاره چه لفظ موضوع وی او د دلالة النص په تعریف کښې د معنیٰ نه معنیٰ لغوی موضوع له مُراد نهٔ دے بلکه معنیٰ التزامی مُراد دے. لکه څرنګه چه قول دَباری تعالیٰ " وَلَا تَقُل لَّهُمَا اُفٍّ کښې د تافیف نه د رد او تکلیف رسولو معنیٰ مُراد ده. حُکه د تافیف معنیٰ موضوع له د کلمه دَاُف سره دَ تکلّم کولو ده او د دے معنیٰ التزامی ایلام یعنی درد رسول او تکلیف رسول دی. کوم چه ضرب او شتم وغیره ټولو لره شامل ده، پس هر کله چه په دواړو ځایونو کښې جدا جدا معنیٰ مُراد ده. نو د دلالة النص په تعریف کښې د لغةً قید کول او په دے سره عبارت النص او اشارة النص خارج کول به درست وی په تعریف کښې د بمعنی النص قید د لغةً تمیز او فصل ثانی دے د کوم په ذریعه باندے مقتضیٰ او محذوف لره د تعریف نه خارج کړے شوی دی حُکه چه د دواړو ثبوت شرعی او یا عقلی وی. نه لغوی او س به د تعریف حاصل داوی چه دلالة النص هغه دے کوم چه دا سے معنیٰ سره ثابت وی کوم چه د نص معنیٰ لغوی وی اجتهادی معنیٰ نه وی یعنی دا دے فهم او پوهه د ے په لغت پوهولو په اجتهاد باندے موقوف نه وی او نه په قیاس باندے. بلکه د دے لره هر اهل لغت پیژنی.

شارحؒ وائی چه د لا اجتهادا قید احترازی نه دے بلکه د قول د مصنفؒ لغةً

تاکید دے او د دی قید په ذریعه باندے په هغه خلقو باندے رد کړے شوید کوم چه داوائی چه دلالة النص قیاس دے لیکن قیاس حنفی دی او دلالة النص د دی نه باندے جلی دی دے حضراتو دلیل دا دے چه په دلالة النص کښ د حکم ثبوت د معنی لازم په موقت باندے موقوف دی لهذا دلته کښې هم خو اصل شولو لکه تا فیف او یو فرع شولو لکه ضرب وشتم او په مابین د دی دواړو کښی علت مشترکه والدینو ته تکلیف رسول دی یعنی څرنګه چه د والدینو داذیت په خاطر د کلمه داف د ویلو نه منع راغلے ده.

د غه شان د والدینو په وجه د ضرب وشتم نه هم منع راغلے ده بهرحال هر کله چه دلته کښې اصل او فرع او علت مشترکه ټول موجود دی نو د قیاس معنی متحقق شوه او څرنګه چه دا خبره ښکاره هم ده. د دے د وجه د قیاس جلی نوم دلالة النص سره تجویز کړے شو او په قیاس محض کښې څرنګه یو قسم ته خفاء دی د دے وجه نه دی قیاس ته قیاس خفی ویلے شی د دے حضراتو قول سره د دے کولو سره شارح او فرمائیل چه دلالة النص لره به قیاس قرار کول څرنګه درست شی؟ حالانکه د دلالة النص او قیاس په مینځ کښې فرق کولو باندے څلور خبرے دلالت کوی.

(۱) قیاس بالعموم ظنی وی او دلالة النص قطعی وی.

(۲) په قیاس باندے صرف مجتهد خبریدے شی او دلالة النص نه هر هغه څوک خبریدے شی چه اهل لسان وی او د لغت نه واقف وی.

(۳) دلالة النص د قیاس د مشروع والی نه وړاندے مشروع دے.

(۴) د قیاس نه منکر هم د دلالة النص نه انکار نه کوی که چرته دلالة النص هم د قیاس د دویم نوم دے نو یا به دواړه ظنی وے او یا به دواړه قطعی وے او یا به دواړو باندے به صرف مجتهد خبریدے او د دواړو مشروعیت به یو ځائے وے او د قیاس منکرینو به دلته هم انکار وے لیکن د دے دواړو په مینځ کښې د فرق موجود ید ل د دی خبرے ښکاره ثبوت دے چه دلالة النص د قیاس دویم نوم نه دے بلکه دلالة النص جدا خیز دے او قیاس جدا خیز دے.

كَالنَّهْيِ عَنِ التَّأْفِيفِ يُوْقَفُ بِهِ عَلَى حُرْمَةِ الضَّرْبِ بِدُوْنِ الْاِجْتِهَادِ فِي الْمِثَالِ مُسَامَحَةٌ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَقُوْلَ كَحُرْمَةِ الضَّرْبِ الَّذِيْ يُوْقَفُ عَلَيْهِ مِنَ النَّهْيِ عَنِ التَّأْفِيْفِ وَالْمَقْصُوْدُ وَاضِحٌ يَعْنِيْ اَنَّ قَوْلَهُ تَعَالٰى فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهُ النَّهْيُ عَنِ التَّكَلُّمِ بِاُفٍّ فَقَطْ وَهُوَ ثَابِتٌ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَمَعْنَاهُ اللَّازِمُ الَّذِيْ هُوَ الْاِيْلَامُ دَلَالَةُ النَّصِّ وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ هُوَ حُرْمَةُ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْاَمْثِلَةُ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِيْ ذَكَرَهَا الْقَوْمُ مَذْكُوْرَةٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ ؛

**ترجمه** :- که د نهی عن التانیف نه د اجتهاد نه بغیر د ضرب په حُرمت باندې واقفیت حاصلیږي. په مذکوره مثال کښ تسامح دے بنه داوه چه مصنف داسے وئیلی وے لکه د هغې ضرب حُرمت د کوم علم چه د نهی من التانیف نه کیږي او مقصد واضح دے یعنی د باری تعالیٰ د قول فلا تقل لهما اُف معنی موضوع له ده صرف د اُف ویلو نه منع کول او دا معنیٰ د عبارت النص نه ثابته ده او ددې معنیٰ التزامي کومه چه التزام ده. هغه دلالة النص دے او کوم څیز چه په دلالة النص سره ثابت دے هغه د ضرب او شتم حرمت دے او نور شرعي مثالونه کوم چه قوم ذکر کړي دي په لوئی لوئی کتابونو کښ مذکور دي۔

**تشریح** :- د دلالة النص مثال بیانولو سره مصنف ارفرمائیل لکه چه د والدینو په وړاندے د اُف کلمه ویلو نه منع کول بغیر د اجتهاد نه داهم ثابتیږي چه والدین ته تکلیف ورکول او هغوئ له وهل داهم حرام دي ځکه د آیت فلا تقل لهما اُف مقصد هغوي له تکلیف ورکولو نه منع کول دي پس هر کله چه د والدینو د تکلیف په وجه کلمه د اُف ویلو نه منع را غلے ده. نو ضرب او شتم کښ خو هغوی ته زیات تکلیف رسي الهٰذا دے نه په طریقه اولیٰ سره منع را غلے او حرام او ګرځیدل.

شارح فرمائي چه په دے مثال کښ تسامح دے او هغه دا چه نهی عن التانیف د عبارت النص نه ثابته ده نه د دلالة النص نه او کله چه نهی عن التانیف د دلالة النص نه ده ثابته نو دی له د دلالة النص مثال پیش کول څرنګه صحیح شول

بهتره داوه چه فاضل مصنف دا سے ریلے وے.
کحرمة الضرب الذی یتقف علیه من النهی عن التانیف یعنی دهغے ضرب حرمت د کوم علم چه د نهی عن التانیف نه کیږی په دی مُررت کښ به د ضرب او شتم حرام کیدل د دلالة النص مثال وے او دا صحیح ده ځکه چه د ضرب او شتم حرمت په دلالة النص نه ثابت دے. بهرحال د مسامحه نه باوجود مقصود بالکل واضح دے. یعنی د باری تعالیٰ قول فلا تقل لهما اُف هغه موضوع له صرف د اُف نه منع کیدل دی او دا معنیٰ د عبارت النص نه ثابته ده. او دی سره التزامی معنیٰ یعنی تکلیف او خفګان رسولو نه منع کیدل دلالة النص دے او کوم څیز په دلالة النص سره ثابت دے هغے د ضرب او شتم نه حرام کیدل دی.
شارح فرمائی چه نور شرعی مثالونه کوم چه خلقو ذکر کړی دی هغه په لویو لویو کتابونو کښ ذکر دی. مثلاً بعض حضراتو د دلالة النص په وجه سره په لواطت کښ حد د زنا واجب کړے دے او دا وئیلی دی چه هغه زنا کوم چه حد لره واجبوی هغے نه دا معنیٰ فهم ته راځی چه په حرام محل کښ اوبه بیول دی او خپل شهوت پوره کول دی یعنی په حرام محل کښ اوبه بیول او خپل شهوت پوره کول مُره حد د زنا راجبیږی او دا معنیٰ چونکه په لواطت کښ هم مرجوده ده دے وجه نه په لواطت کښ به هم حد د زنا واجب دی.

---

وَالثَّابِتُ بِهٖ كَالثَّابِتِ بِالْاِشَارَةِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ يَعْنِيْ اَنَّ الدَّلَالَةَ اَيْضًا كَالْاِشَارَةِ لَا كَوْنُهَا قَطْعِيَّةً لٰكِنَّ الْاِشَارَةَ اَوْلٰى عِنْدَ التَّعَارُضِ وَمِثَالُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَاِنَّهٗ لَمَّا اَوْجَبَ الْكَفَّارَةَ عَلَى الْخَاطِئِ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَهُوَ اَدْنٰى حَالًا فَاَوْلٰى اَنْ تَجِبَ عَلَى الْعَامِدِ وَهُوَ اَعْلٰى حَالًا وَبِهٰذَا تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ فِيْ وُجُوْبِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْعَامِدِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّهٗ يُعَارِضُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا فَاِنَّهٗ يَدُلُّ بِاِشَارَةِ النَّصِّ عَلٰى اَنَّهٗ لَيْسَ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ اِذِ الْجَزَاءُ اِسْمٌ لِلْكَافِيْ وَاَيْضًا هُوَ كُلُّ الْمَذْكُوْرِ فَعُلِمَ اَنَّهٗ لَا جَزَاءَ لَهٗ سِوَاهُ

جَهَنَّمُ وَلَا يُقَالُ لَوْ كَانَ كَذٰلِكَ لَمَا وَجَبَ عَلَيْهِ الدِّيَةُ وَالْقِصَاصُ لِاَنَّا نَقُوْلُ ذَالِكَ جَزَاءُ الْمَحَلِّ وَاَمَّا جَزَاءُ الْفِعْلِ فَهُوَ الْكَفَّارَةُ فِي الْخَطَاءِ وَجَهَنَّمُ فِي الْعَمْدِ وَلَوْ سُلِّمَ ذَالِكَ فَالْقِصَاصُ ثَبَتَ بِنَصٍّ اٰخَرَ۔

**ترجمہ:**۔ او د دلالۃ النص نہ ثابت شوے څيز د اشارۃ النص نہ د ثابت شوي څيز په شان باندے دے مګر د تعارض په وخت کښ یعني په قطعي الدلالۃ کيدلو دلالۃ النص هم د اشارۃ النص برابر دے لیکن د تعارض په وخت کښ دلالۃ النص اولیٰ دے او د دے مثال د باري تعالیٰ دا قول دے چه څوک يو مسلمان لره په غلطئ سره قتل کړي. په هغه باندے يو مومنه د بنځه آزادول واجب دي، پس هر کله چه د باري تعالیٰ د دې قول په خاطي باندے د عبارت النص په ذريعه باندے کفاره واجب کړه. حالانکه خاطي د عامد په مقابله کښ ادنیٰ دے نو په عامد باندے کوم چه اعلیٰ حیثيت لري په درجه اولیٰ سره کفاره واجب ري. د دے نه امام شافعيؒ په عامد باندے د کفارې واجب کولو په سلسله کښ استدلال کړے دے.

مونږ وايو چه قول د باري تعالیٰ وَمَن يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا د دے معارض دے ځکه چه د اشارۃ النص په ذريعه په دے خبره باندے دلالت کوي چه په عامد باندے کفاره باندے واجب نه ده. ځکه چه جزاء نوم د کافي دے د هغه شان د جزاء نه کل جزاء مراد دے.

پس معلومه شوه چه قاتل عامد د پاره د جهنم نه علاوه بله څه جزاء نشته دے او دا اعتراض دِ او نه کړے شي که دا سے وے نو په ده باندے به ديت او قصاص نه واجب کيدے ځکه مونږه به جواب ورکوو چه دا جزاء د محل ده او باقي شوه د فعل جزاء نو په هغه په قتل خطاء کښ کفاره ده. او په قتل عمد کښ جهنم دے او که دے لره ونمل شو نو قصاص په بل نص سره ثابت دے.

**تشريح:**۔ مصنفؒ اوفرمائيل چه دلالۃ النص او اشارت النص په قطعي الدلالت کيدلو برابر دے. يعني څرنګه چه د اشارت النص دلالت قطعي وي د غه شان د دلالت النص سره چه کوم حکم ثابت دي هغه هم قطعي ري البته که د دلالت النص سره د ثابت شوي څيز

د اشارت النّص د ثابت شوی حکم سره تعارض راشی نو بیا اشارة النّص پلندے به عمل کوی اوّلی او قابل د ترجیح دی د دے دلیل دا دے چه په اشارت النّص کښ نظم او معنی دواړه موجود وی او په دلالت النّص کښ صرف معنی لغوی معتبر وی لهٰذا په اشارت النّص او دلالت النّص کښ معتبر دواړو معنو کښ تقابل راغلو. او په اشارت النّص کښ چونکه نظم بنسبت د حکم معارضه نه پاتی شو. لهٰذا اشارت النّص به قابل د ترجیح دی. په دے دواړو کښ د تعارض مثال دا دے چه باری تعالیٰ فرمائیلی دی؛ وَمَن قتل مؤمنًا خطأً فتحریر رقبة مؤمنة په دے آیت کښ په عبارت النّص سره په خطاء قتل کوونکی باندے کفاره واجب کړے شوے ده.

حضرت امام شافعیؒ په طریقه د دلالت النّص سره د دی آیت نه استدلال کړے دے او په قصد کوونکی باندے ئے کفاره واجب کړے ده لهٰذا هغه فرمائی چه خطأً کوونکے کوم چه معذور دے او د کونے د رب مجرم دے اخیانت کوونکے دے نو هر کله چه په هغه باندے کفاره واجبه ده نو په عامد باندے چه د خاطی په نسبت سره لوئے مجرم دے او د لوئے جنایت مرتکب دے نو په طریقه د اولیٰ سره به کفاره واجب وی گویا په خطاء قتل کوونکی باندی د امام شافعیؒ په نیز باندے کفاره واجب ده په عبارت النّص سره. لیکن د احنافو د طرف نه د دی جواب دا ورکړے شوے دے چه د باری تعالیٰ قول وَمن یقتل مومنًا متعمّدًا فجزاؤه جهنّم خالدًا فیها، د امام شافعیؒ د دے قول خلاف دے. ځکه چه دا آیت اګرچه د عبارت النّص په طور باندے په دے خبره باندے دلالت کوی چه د عامد قاتل سزا همیشه د پاره جهنم دے لیکن د اشارة النّص په طور باندے په دے خبره هم دلالت کوی چه په قصد قتل کوونکی باندے کفاره نه ده واجب ځکه په دی آیت کښ لفظ د جزاء ذکر دے او جزاء نوم د کافی دے د عدشان کمه جزاء چه ذکر ده هغې نه پوره جزاء مراد ده. نه بعض جزاء. او س به مطلب دا وی چه د قصدًا قتل کوونکی سزا به پوره په پوره دوزخ وی یعنی د ده کل جزاء به دوزخ وی. د دے نه دا خبره واضحه شوه چه د دوزخ نه علاوه به ئے څه بله جزاء نه وی او هر کله چه د دوزخ نه علاوه ئے څه بله جزاء نشته دے نو په قصدًا قتل کوونکی باندے به کفاره نه وی واجب

ملاحظه اوکړئ چه په اول آیت سره د دلالت النص په طریقه باندې په عامد باندې د کفاره وجوب ثابتیږی. او په بل آیت سره په طریقه د اشارة النص سره د کفاره د وجوب نه ثابتیږی او وړاندې تیرشوی دی چه د دې دواړو د تعارض په وخت کښې به ترجیح د اشارت النص لره ورکولې شی. لهذا په اشارة النص باندې عمل کولو سره احنافو اوفرمائیل چه په قصد سره قتل کوونکی باندې کفاره نه دی واجب بعض خلقو په حنفی مسلک باندې اعتراض کولو سره ویلې دی که دا خبره داسې وی چه په قصداً قتل کوونکی باندې د دوزخ نه علاوه بله سزاء نه وی واجب او پوره سزاء ئې هم جهنم دې نو بیا په ده باندې دیت او قصاص ولې واجب کیږی. حالانکه په ده باندې قصاص واجب دې. او بعض صورتونو کښې مثلاً پلار خپل ځوئی لره قصداً قتل کړی نو په ده باندې دیت واجب وی بهرحال په قاتل عامد باندې دیت او قصاص واجب کیدل د دې خبرې دلیل دې چه دوزخ د ده کافی او کامل جزاء نه ده. د دې نه دا خبره معلومه شوه چه دلته کښې د جزاء نه مراد د آخرت جزاء ده او مطلب دا دې چه د قاتل عامد دپاره په آخرت کښې پوره جزاء دوزخ دې پس که په قاتل عامد باندې د دنیا جزاء بغیر د کفاره نه واجب کړې شی نو په دې کښې څه باک نشته. زمونږ د طرف نه د دې جواب دا دې چه دلته کښې د جزاء نه مراد خو کافی او کامل جزاء ده لیکن په آیت کښې د جزاء ذکر راغلې دې او مطلب دا چه د فعل د قتل عمد پوره جزاء دوزخ دې او د فعل د قتل خطاء پوره جزاء کفاره ده. او پاتې شو دیت او قصاص نو هغه د فعل جزاء نه ده بلکه د محل یعنی د مقتول جزاء ده ځکه دا د اولیاء د مقتول حق دې او کله چه داسې ده نو د دې دواړو ثبوت به د دوزخ د کامل جزاء کیدلو دپاره څه مضر نه وی او که لږ ساعت دپاره د معترض خبره اومنلې شی هم. نو د دې جواب به دا وی چه قصاص د بل نص نه ثابت دې او هغه دا قول د باری تعالیٰ دې وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ الآية۔

وَلِهٰذَا صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِدَلَالَةِ النُّصُوْصِ دُوْنَ الْقِيَاسِ أَيْ لِاَجْلِ اَنَّ الدَّلَالَةَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ يَصِحُّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَ

الْكَفَّارَاتِ بِالْاَوَّلِ دُوْنَ الثَّانِيْ وَهٰذَا اِذَا كَانَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ **مُسْتَنْبَطَةٍ وَاَمَّا** اِذَا كَانَ بِعِلَّةٍ مَنْصُوْصَةٍ فَهُوَ يُسَاوِي الدَّلَالَةَ فِي الْقَطْعِيَّةِ وَالْاِثْبَاتِ مِثَالُ اِثْبَاتِ الْحُدُوْدِ بِالدَّلَالَةِ اِثْبَاتُ حَدِّ الزِّنَا بِالرَّجْمِ عَلٰى غَيْرِ مَاعِزٍ الَّذِيْ ثَبَتَ عَلَيْهِ بِالْعِبَارَةِ لِاَنَّ مَاعِزًا اِنَّمَا رُجِمَ لِاَنَّهٗ زَانٍ مُحْصَنٌ لَا لِاَنَّهٗ مَاعِزٌ صَحَابِيٌّ فَكُلُّ مَنْ كَانَ كَذٰلِكَ يُرْجَمُ وَلٰكِنْ ثَبَتَ الرَّجْمُ عَلٰى كُلِّ زَانٍ مُحْصَنٍ بِنَصٍّ اٰخَرَ اَيْضًا وَاِثْبَاتُ حَدِّ قَطْعِ الطَّرِيْقِ عَلٰى مَنْ كَانَ رِدْءًا لَهُمْ بِدَلَالَةِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا الخ

**ترجمہ:** - او دې وجه نه حدود او کفاراتو لره دلالت النص سره ثابتول صحیح دي، نه په قیاس سره. چونکه دلالت قطعي او قیاس ظني دے، دې وجه نه حدود او کفاراتو لره د دلالت سره ثابتول درست دي نه قیاس دي. او دا حکم هله درخت کېږي دي چه کله د قیاس ثبوت د علت مستنبطه سره وي او کله چه ئے ثبوت علت منصوصه سره وي نو هغه په قطعي کېدو کښې او ثابتولو کښې د دلالت سره مساوي وے، حدودو د ثابتولو مثال په دلالت النص سره حد د زنا لره په رجم سره د هغه ماعز نه علاوه ثابتول دي په چا باندے چه په عبارت النص سره حد د زنا لره په رجم سره ثابت شوے وو. ځکه ماعز لره صرف په دې وجه باندے رجم کړے شوے وو چه هغه زاني محصن وو دے وجه نه چه هغه صحابي وو. لهٰذا هر هغه سړے چه هغه د غه شان وي هغه به رجم کولے شي. او په دویم نص سره هم په هر زاني محصن باندے رجم ثابت دے او د الګے حد د باري تعالیٰ قول وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا په دلالت سره په هر هغه سړي باندے ثابتول دي کوم چه د ډاکوانو مددګار وي.

**تشریح:** - مصنف اوفرمائیل چه په قطعي الدلالت کېدو کښې چونکه دلالت النص د اشارت النص سره برابر وي او قیاس ظني وي دې وجه نه د حدود او کفاراتو په دلیل سره کفاراتو لره ثابتول درست وي او هر چه قیاس دے نو قیاس یو ظني دلیل دے په کوم کښې چه شبه وي او د شبهاتو په وجه باندے حدود او کفارات نه ثابتیږي بلکه ساقط کیږي او دلالت النص داسے دلیل دے چه د دے کښې څه

شُبه نه دی دے د چه نَه د دی په ذریعه باندے حدود او کفارات ثابتیږی. که تا سو دا اعتراف او کړئ چه خبر واحد هم یو داسے دلیل دے چه شبه په کښ وی حالانکه په دی سره خو حدود او کفارات نه ثابتیږی نو د دے جواب دا دے چه په خبرِ واحد کښ کومه شُبه وی هغه د دے په طریقه د ثبوت کښ وی نه په اصل حدیث کښ ځکه اصل کښ خو بلا شبه حدیث او سنت رسول دے. په خلاف د قیاس باندے چه د دے په اَصل کښ شبه ده. د دے فرق نه پس د اعتراف هیڅ ګنجائش نه پاتے کیږی.

شارحؒ فرمائی چه قیاس په هغے صُورت دلیل ظنی وی کله چه ئے ثبوت د علت مستنبطه نه وی او کله چه د دے ثبوت د علت منصوصه ذی نو هغه په قطعی کیدو کښ د حدود او کفارات تو په ثابتولو کښ د دلالت النص مساوی دی لکه چه د کتاب په شروع کښ تیر شوی دی. د دلالت النص په ذریعه باندے د حدودو ثابتولو مثال د حضرت ماعز اسلمیؓ نه علاوه په نورو خلقو باندے حد د زنا یعنی رجم لره ثابتول دی. په حضرت ماعز اسلمیؓ باندے حد د زنا (رجم) په عبارت النص سره ثابت دے په دے طور باندے چه حضرت ماعز اسلمیؓ یو اجنبیه سره کله زنا او کړه او په دربار رسالتؐ کښ حاضر شو او د خپل جُرم اعتراف ئے او کړلو د څلور ځلو اعتراف نه پس رسول اللهؐ هغه لره څو ځله بوتللو او د رجم کولو حکم ئے ورکړو او د رسول اللهؐ د اَمر مُطابق هغه لره رجم کړے شو.

پس چونکه دا حدیث د ماعز اسلمیؓ په باره کښ منصُوص دے. د دے وجه نه په هغه باندے به د رجم ثبوت د عبارت النص په طریقه وی او چونکه هغه لره د دے وجه نه ور رجم کړے شوے چه هغه ماعز و یا صحابی وو بلکه محصن دی وَجه نه رجم کړے شو چه واده ئے کړے شوے و او باوجود د هغه زنا کړے وه لهذا په طریقه د دلالت النص سره دا ثابته شوه چه څوک هم محصن وی او زنا او کړی رجم کولے به شی.

شارحؒ فرمائی چه په دوئم نص سره هم په هر زانی محصن باندے رجم ثابت دے. او هغه دویم نص دے. الشیخ والشیخة اذا زنینا فارجموهما نکالا من الله، دا آیت اګرچه د تلاوت په اعتبار سره منسوخ دے لیکن حکم ئے باقی پاتے دے بهرحال په زانی محصن باندے رجم هم په دلالت النص سره ثابت دے او هم په عبارت النص سره ثابت دے.

اوپه دې کښې څه باک نشته دے ځکه چه یو حکم په دوو دلیلونو سره ثابتیدے شي دغه شان په دلالت النص سره د حد ثابتیدو لویر مثال دا دے چه قول د باري تعالیٰ انما یحاربون الله ورسوله ویسعون في الارض فسادًا د عبارت النص په طریقه باندے په محاربینو باندے د ډاکې حد واجبوي او د محاربه صورت قتال اولوټ کول او د دے لغوي معنیٰ ده دښمن لره مغلوب کول او په دا سے طریقه باندے یرول چه کوم سره چه د خلقو سفر مشکل شي دا معنیٰ چونکه د ډاکوانو په مدد کوونکو هم موندل کیږي . د دې وجه نه د ډاکوانو په مدد کوونکو باندے به هم په طریقه د دلالت النص سره د ډاکې حد واجبیږي :

دمثال اثبات الکفارات بالدلالة اثبات الکفارة ... علی امرأة وطئت عمدًا في نهار رمضان بدلالة النص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدًا وعلی کل من یفعل الجماع سواه لانه انما وجبت علیه الکفارت لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او رجل د اثبات الکفارة علی من اکل او شرب عمدًا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت علیه الکفارة لاجل انه فساد للصوم لا لانه جماع فقط فکل ما فیه افساد للصوم من الاکل والشرب والوطي تجب فیه الکفارة غیر مختص بالجماع والشافعي انکر هذه الدلالة ویقول لا تجب الکفارة الا بالجماع ، فانه عنده لیس افساد الصوم بل الجماع فقط وهذا قالوا ان عدا امثال هذه الاحکام في الدلالة لا یحسن لان الشافعي لم یعرف هذا مع انه من اهل اللسان فکان ینبغي ان یعد في القیاس ومثل هذا کثیر لنا وله !

ترجمه :- او دلالة النص سره د کفاراتو ثابتول مثال په هغه ښځه باندے کفاره ثابتول دي کوم سره چه حالت د روژے کښې وطي کړے شوے دي د هغه نص په دلالت سره چه دیو اعرابي په باره کښې وارد شوے دو. کله چه هغه قصدًا په رمضان کښې جماع کړے وه او په هر هغه سړي باندے ثابتول دي. کفاره لره چه د هغه اعرابي نه ماسواء

دی او دغه شان جماع کوی ځکه چه هغه باندے کفاره صرف د دے وجه نه واجب شوی وه چه د هغه روژه فاسده شوے وه د دے وجه نه چه هغه یو خاص اعرابی وو. یا سړے وو. او کفاره لره په هغه سړی باندے واجب کول چا چه تعمداً خوراک څښاک کړے وی. د هغے نص د دلالت په ذریعه باندے کوم چه د جماع په باره کښې وارد شوے دے ځکه چه په ده باندے کفاره صرف دی وجه نه واجب ده چه د افضل د روژے د ماتولو باعث دے نه دی وجه نه چه دا فقط جماع ده، لهٰذا هر هغه څیز کوم چه روژے لره مات کړی یعنی خوراک، څښاک، او وطی په دی کښې به کفاره واجب وی. د ا حکم د جماع سره مخصوص نه دے.

امام شافعیؒ د دے دلالت نه انکار کړے دے او هغه فرمائی چه کفاره صرف په جماع سره واجب کیږی. پس د امام شافعیؒ په نیز باندے د کفاره تهلے روژے لره فاسد کونکے نه دے بلکه صرف جماع کول دی د دے وجه نه علماءُ لیکلی دی چه دا یے قسمه احکامو لره په دلالت کښې شمارل نیسُه نه دی ځکه چه امام شافعیؒ باوجود دینه چه اصل لسان وو او دی لره یے او دغه پیژندل. مناسب دا ده چه دا مثال که د قیاس په باب کښې شمار کړے وے. د دغه شان ډیر مثالونه دی کوم چه زمونږه د پاره هُم مُفید دی او د هغوی د پاره هُم مفید دی؛

تشریح :- شارحؒ په دلالت النص سره د کفارات ترتا بتولو مثال بیانولو سره اوفرمائیل چه یو اعرابی چا چه په روژه کښې د خپلے بی بی سره جماع کړے وه. او رسول اللهؐ ته ئے تپوس ارکړلو نو د هغے باره کښې باقاعده نص یعنی حدیث وارد شولو. حدیث دا دے امام بُخاری فرمائی چه حضرت اَبُوهریرهؓ وفرمائیل چه یو ځل مونږه د رسول اللهؐ مجلس کښې حاضر وو. ناساپه یو سړے راغلو او دے دوئیل چه د الله رسولهؐ! زهٔ هلاک شومه. رسول اللهؐ وفرمائیل څه چل شوے دے هغه دوئیل چه د روژے په حالت کښې م د ښځے سره جماع کړے ده. د مدینے اَتا وفرمائیل چه تا سره د آزادولو د پاره غلام شته. هغه اوئیل نه. رسول اللهؐ اوفرمائیل چه مسلسل د دوه میاشتو د روژه نیولو طاقت دِ شته. هغه اوئیل نه. رسول اللهؐ اوفرمائیل چه آیا د شپیتو مسکینانو د خوراک د ورکولو طاقت لرے. هغه دوئیل نه. ورته ئے اوفرمائیل چه کینه. لږ ساعت پس

وَاللّٰهُ وَرَسُولُهٗ په خدمت کښې کجورے راغلے وے فرمائیل. سوال کوونکے الاخشه شو لو هغه او وئیل
والله رسوله حاضرم. حضورﷺ ورته اوفرمائیل چه لاړ شه او دا صدقه کړه. هغه اووئیل
والله رسوله! زما او زما د بچو نه به دې زیات حقدار څوک وی په حرمینو کښې زمونږ
نه څوک زیات محتاجه نشته دے. د هغه دے خبرے اوریدو لو سره د الله محبوبﷺ او خاندل
وے فرمائیل چه بنده دا کجورے خپل کور والو ته ورکړه. د دې حدیث نه دا معلومه شوه چه
تعمداً د روژے فاسد کولو وجه نه کفاره (غلام آزادول، مسلسل دوه میاشتے
روژے نیول او یا شپیته مسکینانو ته خوراک ورکول) واجب کیږی. دا حدیث چونکه
د یوا اعرابی سړی باره کښې وارد شوے دے، دې وجه نه په دغه اعرابی سړی باندې
به دکفاره وجوب په طریقه د عبارت النص سره دی او د هغه په مینځ باندے به د کفاره دجوب
په طریقه د دلالت النص سره دی ځکه چه په اعرابی باندے کفاره د دے وجه نه. نه ده واجب
شوی چه هغه اعرابی سړے دے. بلکه د دے وجه نه واجب کړے شوے ده چه
هغه د روژے د فاسد کولو جنایت ارتکاب کړے دے. لهذا دا جنایت د چا طرفنه چه هم
موجود شی. دکفاره دا حکم به دلالتاً د هغه په حق کښې ثابت وی پس هغه ښځه کومه سره چه اعرابي
جماع کړی ده د هغه د طرف نه هم چونکه د روژے د فاسد کولو جنایت موجود شوے
دے دی وجه نه دلالتاً به په هغه باندے هم کفاره واجبیږی. بهرحال دا خبره
ثابته شوه چه په اعرابی سړی باندے د کفارے وجوب د عبارت النص په طریقه شوے
دے او د هغه په ښځه باندے د دلالت النص په طریقه شوے دے. د دغه شان هر
هغه سړی چه کوم د دغه اعرابی نه علاوه وی او د رمضان په روژو کښې تعمداً د جماع
ارتکاب او کړی په هغه باندے به هم په طریقه د دلالت النص سره کفاره واجب وی ځکه
چه د روژے د فاسد کولو جنایت د هغه په حق کښې هم متحقق دے.

د دغه شان که یو سړے په روژه د رمضان کښې تعمداً خوراک څښاک اوکړلو نو په
هغه باندے به هم کفاره د هغه نص په وجه باندې واجب کیږی کوم
نص چه د اعرابی په سلسله کښې وارد شوے دے ځکه چه په اعرابی باندے د کفارے
وجوب د دے وجه نه نه دے شوے چه هغه جماع کړے ده بلکه د دے وجه نه چه
هغه د روژے فاسد کولو جنایت کامله ارتکاب کړے دے لهذا په کوم صورت

کښې چه هم دروژې فاسدول کولو د جنایت کامله متحقق را غلو په هغه صورت کښې به کفاره واجب کیږی خو اگر خوراک څښاک سره وی او که جماع سره فاسد شوی وی حاصل دا چه کفاره واجب کیدل د جماع سره خاص نه وی.

شارح فرمائی چه امام شافعیؒ د دے دلالت انکار کړے دے لهذا د هغه په صورت کښې صرف په جماع سره کفاره واجب کیږی او د خوراک څښاک په صورت کښې نه. ګویا د امام شافعیؒ په نیز باندے د کفاره نشاد د روژ نه دے بلکه د هغه په نیز د باندے جماع تام د کفاره د وجوب علت دے چرنګه د بنځې د طرف نه جماع تام نه موجود کیږی. د دے وجه نه د هغه په نزد باندے په بنځه باندے کفاره نه واجب کیږی. بهرحال هر کله چه د امام شافعیؒ په نزد باندی د کفاره د وجوب علت صرف جماع تام ده نو د خوراک څښاک په صورت کښې د هغه په نزد باندے کفاره نه واجب کیږی.

شارح فرمائی چه چرنګه امام شافعیؒ په دی ځائے کښې د دلالت النص نه انکار کړے دے.. د دے وجه نه اصولیینو ویلی دی چه دا سے تسمه احکام ولره په دلالت النص کښې شمار بنه دی او وجه د دے دا ده چه امام شافعیؒ د اهل لسان کیدلو نه باوجود په د دے باندے پوهے نه شو. کچرته دلته کښې د دلالة النص وجود وے نو امام شافعیؒ به په هغے باندے ضرور خبریدلو. لهذا مناسب دا ده چه د امثال د قیاس په باب کښې شمار کړے شوے دے.

غرض دا چه دا سے تسمه مثالونه پیر دی کوم چه زمونږ د پاره هم مفید دی او د هغوئ د پاره هم مفید دی؛

> وَالثَّابِتُ بِهٖ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ لِاَنَّهٗ لَاعُمُومَ لَهٗ اِذَا الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَهٰذَا مَعْنٰى لَا الْحَرُمُ لِلْمَوْضُوعِ لَهٗ لَا لَفْظِهٖ وَلِاَنَّ الْعِلَّةَ كَالْاَذٰى مَثَلًا اِذَا اِنْتَهَتْ كَوْنَهٗ عِلَّتْ لِلْحُرْمَةِ لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ بِاَنْ يُوْجَدَ الْاَذٰى لَمْ تُوْجَدِ الْحُرْمَةُ فَاَيْنَمَا وُجِدَتِ الْعِلَّةُ تُوْجَدُ الْحُرْمَةُ وَلَا يُسَمّٰى هٰذَا تَعْمِيْمًا

**ترجمه**:- کوم حُکم چه د دلالت النص نه ثابت وی هغه د تخصیص احتمال نه لری حُکه چه دهغه دپاره عموم نشته دے حُکه چه عموم او خصوص دالفاظو عوارضو څخه دی او دا د معنیٰ موضوع له دپاره لازم دے دلفظ دپاره نه حُکه چه علت مثلاً اذیٰ هر کله چه د حُرمت دپاره دده علت کیدل ثابت شی نو بیا به د غیر علت کیدلو احتمال نه لری په دی طور چه اذیٰ موجوده شی او حُرمت د موجود نه شی. پس که چرته کښ علت موجود وی هلته به حُرمت هم موجود وی. او دے ته تیمم نه شی ویلے کیدے.

**تشریح**:- مصنف اوفرمائیل چه کوم حُکم د دلالت النص نه ثابت وی هغه د تخصیص احتمال نه لری وجه دا ده چه هغه څیز کښی د تخصیص احتمال وی کوم کښی چه عموم وی او کوم څیز چه د دلالت النص نه ثابت وی هغه لره چونکه عموم نه دی وجه په هغه کښی به د تخصیص احتمال هم نه وی دلیل دا دے چه تخصیص او عموم دالفاظو عوارض څخه وی او دا معنیٰ یعنی کوم څیز چه د دلالت النص نه ثابت وی. دا معنیٰ چونکه د معنیٰ موضوع له دپاره لازم ده دلفظ دپاره نه. نو په دے معنیٰ کښی به نه عموم وی او نه به خصوص وی.

دوئم دلیل دا دے چه علت مثلاً د اذیٰ د والدینو دپاره د تأنیف او ضرب وشتم علت والے چه کله ثابت شی نو په دی کښی غیر د علت کیدلو احتمال بیا نه وی یعنی دا به نه وی چه اذیٰ د والدینو د غیر علت کیدلو احتمال نه لری نو په دی کښی به د تخصیص احتمال هم نه وی حُکه چه تخصیص به په هغه صورت کښی وے چه کله د غیر علت کیدلو احتمال لرلے. حاصل دا چه چرته کښی علت (اذیٰ د والدینو) موجود وی نو هلته به حرمت هم موجود وی او دے ته تعمیم نه شی ویلے کیدے. حُکه چه دلته کښی خو دا سے لفظ نشته دے کوم چه په عموم باندے دلالت او کړی؛

وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ فَمَا لَا يَعْمَلُ النَّصُّ اِلَّا بِشَرْطٍ تَقَدُّمِهِ فَاِنَّ ذٰلِكَ اَمْرٌ اِقْتَضَاهُ النَّصُّ بِصِحَّةِ مَاتَنَاوَلَهُ فَصَارَ هٰذَا مُضَافًا اِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضٰى فَكَانَ كَالثَّابِتِ بِالنَّصِّ فِىْ هٰذِهِ الْعِبَارَةِ تَرْجِيْهَاتٌ اَحَدُهُمَا اَنْ يَكُوْنَ الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ هُوَ الْمُقْتَضٰى اِسْمُ الْقَوْلِ وَالْاِقْتِضَاءُ مَصْدَرٌ عَلٰى مَعْنَاهُ وَيَكُوْنَ

المعنى وأما المقتضى فما لم يعمل النص إلا بشرط تقدمه عليه فإن ذلك المقتضى
أمر اقتضاء النص بصحة ما تناوله فصار هذا أي المقتضى مضافا إلى النص
بواسطة الاقتضاء فحينئذ يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة
تقدم بالإضافة أولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم
الثابت به فيخالف قرينه أعني الثابت بدلالة النص وثانيهما أن يكون
الاقتضاء بمعنى المقتضى هو تعريف للحكم الثابت بمقتضى لا للمقتضى وقوله تقدم
صيغة فعل ماض والمعنى وأما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص
فيه إلا بشرط تقدمه فذلك الشرط أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا أي
الحكم الذي نحن في تعريفه مضافا إلى النص المقتضي بواسطة المقتضى فإن النص
المقتضي دال على المقتضى وهو دال على حكمه فح يكون قوله فإن ذلك أمر
دليلا لقوله إلا بشرط تقدم ويكون جملة قوله فما لم يعمل النص علة
قوله وأما الثابت بواسطة قوله فصار هذا أو إلا فلا ارتباط بينهما ٥

**ترجمه:** بهرحال كوم څيز چه اقتضاء النص سره ثابت دے نو هغه دا چه نص عمل نه كوي مگر په دے شرط سره كوم چه په نص باندے مقدم دي ځكه چه مقتضى يو داسے څيز دے كوم چه د نص نه تقاضا كړے شوے وي. د هغه معنى د صحت د پاره كوم لره چه نص شامل وي لهذا دا مقتضى به د مقتضى په واسطه سره مضاف وي په طرف په نص باندې، او هغه حكم كوم چه اقتضاء النص سره ثابت وي په شان د هغه حكم به وي كوم چه نص لره ثابت وي. د دې عبارت د ده توجيه دي. يو توجيه دا چه كوم څيز په اقتضاء د نص سره ثابت وي. هغه مقتضى اسم مفعول وي او اقتضاء مصدر وي او د عبارت معنى دا وي. مقتضى هغه ده چه په نص باندے عمل او نكړے شي مگر په هغه شرط سره كوم چه مقدم وي په نص باندے. ځكه چه مقتضى هغه څيز دے كوم چه د نص تقاضا كړے دي. د هغه څيز د صحت د پاره كوم لره چه نص شامل وي يعني مقتضى د اقتضاء په واسطه سره د نص طرف ته به مضاف وي. پس په دغه وخت كښې به قول د هغه مقتضى د اقتضاء په معنى كښې وي او اضافت سره د تقدم نسخه د ماضي نه اولى ده) او دا به د مقتضى تعريف وي نو د هغه حكم كوم

په مقتضی نه ثابت وی لهٰــذا ... قبل فرین یعنی د هغه حکم مخالف دی. کوم چه ... النص سره ثابت وی ... چه دا ده چه اقتضاء د مقتضی په معنی لیس وی او دا په د هغه حکم تعریف شی کوم چه د مقتضی نه ثابت وی د مقتضی تعریف به نه وی ... د هغه تقدمه به صیغه د ماضی وی او معنی به ... . بهرحال هغه حکم کوم چه نص په مقتضی سره ثابت وی ... کوم کښ چه نص عمل نه کوی. مگر په هغه شرط سره چه هغه شرط مقدم وی په نص باندے او هغه شرط مقتضی ... ځکه چه هغه شرط ... کوم چه نص تقاضا کوی ده. د هغه نص د صحت دپاره کوم ... شامل ... پس دا حکم د کوم چه مونږه تعریف کوو د مقتضی په واسطه سره د هغه نص مقتضی طرف ته مضاف د ... ځکه چه نص مقتضی په مقتضی باندے ... کوی پس په د ... کښ به قول د مصنف ... امر" د مصنف قول ... شرط تقدم دپاره دلیل وی. او د هغه قول فَمَا لم یعمل النص به د هغه قول ... په واسطه سره په قول د هغه ... ثابت باندی محل وی ورنه د دی په مینځ کښ به بیان بطال نه وی.

**تشریح**:- د څلورم تقسیم د څلورم قسم بیانولو سره شارح اوفرمائیل چه کوم څیز په اقتضاء النص سره ثابت وی یعنی مقتضی (اسم مفعول) هغه څیز دے چه نص عمل نه کوی. مگر په دی شرط سره هغه څیز به په نص باندی مقدم وی. ځکه چه مقتضی (اسم مفعول) دا هغه څیز دے د کوم د دغو چه نص د خپل معنی او مفهوم د صحت دپاره تقاضا کوی یعنی ترڅو پورے چه مقتضی (اسم مفعول) موجود نه وی تر هغه وخته پورے به د نص مفهوم درست نه وی.

پس دا مقتضی به د نص طرف ته د اقتضاء په واسطه سره منسوب وی. شارح د نورالانوار فرمائی چه د ... عبارت کولو ته توجیهات کیدے شوی دی. یو توجیه دا ده چه د متن ... الی عبارت الثابت باقتضاء النص کوم څیز چه د نص په تقاضا سره ثابت وی نو مراد مقتضی اسم مفعول دے په اقتضاء النص کښ چه کوم لفظ اقتضاء دے دا مصدر دے ... خپله مصدری معنی باندے محمول دے او په بواسطة المقتضی کښ چه کوم لفظ مقتضی په صیغه د اسم مفعول سره دے هغه په معنی د اقتضاء مصدر دے او په شرط

تقدّمه کښې لفظ د تقدّم اضافت سره دے یعنی لفظ د تقدّم هغه ضمیر طرف ته مضاف دے کوم ضمیر چه کلمه د ما طرف ته راجع دے. بقول شارح تقدم له د اضافت سره ویل زیات بهتر دی. د ماضی صیغے سره دیئلو مقابله کښې اوس به تعریف دا سے وی چه مقتضی (اسم مفعول) هغه خیز دے د کوم وجود چه نص د خپل مفهوم د صحت د پاره تقاضا کوی. نهٔ اقتضیٰ (اسم مفعول) به د اقتضاء په واسطه د نص طرف ته مضاف وی په دی صورت کښې به د مقتضیٰ (اسم مفعول) تعریف وی او د هغه حکم کوم چه د مقتضیٰ (اسم مفعول) نه ثابت دے د هغه تعریف به نه وی. لهذا دا صورت به د خپل قرین یعنی د هغه اَمر مخالف وی کوم چه دلالت النص سره ثابت وی او په دلالت النص کښې د کوم حکم تعریف کړے شوے دے او دلته کښې په اقتضاء النص کښې د نفس مقتضیٰ تعریف کړے شوے دے.

بهرحال په مذکوره صورت کښې به د اقتضاء النص تعریف د دلالت النص د تعریف مخالف وی. دویمه توجیهه دا ده چه اَمّا الثّابت باقتضاء النص کښې اقتضاء د مقتضیٰ (اسم مفعول) معنیٰ کښې وه. اوس به د اَمّا الثّابت باقتضاء النص معنیٰ وی. امّا الثّابت بمقتضیٰ النص یعنی هغه خیز کوم چه په مقتضیٰ د نص سره ثابت دی هغه حکم دی. لهذا په دے صورت کښې به د هغه حُکم تعریف دی کوم چه په مقتضیٰ د نص سره ثابت دے او د نفس مقتضیٰ تعریف به نه وی او الخ نشرط تقدّمه کښې لفظ د تقدّم د ماضی صیغه ده. اوس به د قسم رابع تعریف دا وی.

بهرحال هغه حُکم کوم چه په مقتضیٰ د نص سره ثابت دے. هغه خیز کوم چه نص کښې عمل نه کوی مگر هغه شرط سره کوم چه په نص باندے مقدّم دی او هغه شرط مقتضیٰ دی. ځکه هغه شرط دا سے اَمر دے د کوم چه نص د خپل مفهوم د صحت د پاره تقاضا کوی غرض هغه حُکم د کوم چه مونږ تعریف کړو نص مقتضیٰ طرف ته په واسطه د مقتضیٰ (اسم مفعول) سره منسوب دے ځکه چه نص مقتضیٰ د مقتضیٰ (اسم مفعول) باندی دلالت کوی او مقتضیٰ (اسم مفعول) د هغه په حکم باندے دلالت کوی.

شارح فرمائی چه د ماتن قول "فَاِنَّ ذالِکَ اَمر دِالّا بشرط تقدّم دلیل دے او قول د مصنّف فمالم یعمل النص په قول د هغه امّا الثّابت باندے محمول دے د فصاد

هذا په واسطه سره. ځکه که دا سے نه دی نو د فما لم یعمل والما الثابت په منبح کښ به ...ط را نه شی۔

فائده :- د نور الانوار په موجوده نسخه کښ خکان کالثابت بالنص عبارت نه دے موجود لیکن په متن و منار نسخه کښ چونکه دا عبارت موجود دے. دے وجه نه خادم د بواسطة المقتضی نه پس ملتن کښ دی عبارت لره شامل کړے دے مطلب دا دے دا به چه کوم حکم په اقتضاء النص لره ثابت ری دا د هغه په مثل دے کوم چه په دلالت النص سره ثابت وی. ځکه چه حکم ثابتیږی. مقتضی (اسم مفعول) سره او مقتضی (اسم ...فعول) ثابتیږی نص سره او نص مقتضی دے۔

وَعَلَامَتُهُ أَنْ يَصِحَّ بِهِ الْمَذْكُورُ وَلَا يَلْغُو عِنْدَ ظُهُورِهِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ وَيُنْبِئُ أَنَّ عَلَامَةَ الْمُقْتَضَى أَنْ لَا يَتَغَيَّرَ الْمُقْتَضِي عِنْدَ ظُهُورِهِ كَقَوْلِهِ إِنْ أَكَلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ إِذَا قُدِّرَ الْمُقْتَضَى بِأَنْ يَقُولَ إِنْ أَكَلْتُ طَعَامًا لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ الْكَلَامُ عَنْ سُنَّةٍ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ إِذَا قُدِّرَ انْقَطَعَ الْكَلَامُ عَنْ سُنَّةٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ فَإِذَا قُدِّرَ لَفْظُ الْأَهْلِ وَيُقَالُ وَاسْئَلْ أَهْلَ الْقَرْيَةِ يَتَحَوَّلُ السُّؤَالُ عَنِ الْقَرْيَةِ إِلَى الْأَهْلِ وَيَتَغَيَّرُ إِعْرَابُ الْقَرْيَةِ مِنَ النَّصْبِ إِلَى الْجَرِّ وَلٰكِنْ تَنْتَقِضُ الْقَاعِدَةُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا فَإِنَّهُ إِنْ قُدِّرَ قَوْلُهُ فَضَرَبَ فَانْشَقَّ الْحَجَرُ فَانْفَجَرَتْ لَا يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ الْبَاقِي بِتَقْدِيرِهِ مَعَ أَنَّهُ مَحْذُوفٌ وَبِقَوْلِهِ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ فَإِنَّهُ إِنْ قُدِّرَ الْبَيْعُ وَيُقَالُ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّي وَكُنْ وَكِيْلِي بِالْإِعْتَاقِ فَإِنَّهُ يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ لِأَنَّهُ مَأْمُورٌ بِإِعْتَاقِ عَبْدِ الْآمِرِ وَيَكُونُ قَبْلَ ذٰلِكَ مَأْمُورًا بِإِعْتَاقِ عَبْدِ الْمَأْمُورِ وَلِهٰذَا قِيْلَ إِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمُقْتَضَى شَرْعِيٌّ وَالْمَحْذُوفَ لُغَوِيٌّ وَأَمْثَالُهُ وَقِيْلَ إِنَّ الْمُقْتَضَى وَالْمُقْتَضِي كِلَاهُمَا يُرَادَانِ فِي الْاِقْتِضَاءِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ فَإِنَّ الْمُرَادَ فِيْهِ الْمَحْذُوفُ لَا غَيْرُ بِالْجُمْلَةِ فَالْمَحْذُوفُ فِي حُكْمِ الْمُقَدَّرِ لَا يَخْلُوْ عَنِ الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَالدَّلَالَةِ وَالْاِقْتِضَاءِ وَلَيْسَ قِسْمًا خَارِجًا عَنِ الْأَرْبَعَةِ ۔

**ترجمه:-** او د مقتضیٰ علامه دا ده چه مذکوره کلام د هغې نه د رست ریا او د هغې د ظهور په وخت کښې لغوه نه وی په خلاف د محذوف بانډې، یعنی د مقتضیٰ علامه دا ده چه د دهٔ د ظهور په وخت کښې مقتضی متغیر نه وی لکه قول د هغې ان اکلت فعبدی حر. بیا چه کله مقتضیٰ متغیر کړی او دا سې والیٔ ان اکلت طعاما نو باقی کلام به د خپل سابقه طریقې نه په لفظ او معنیٰ کښې نه بدلیږی. په خلاف د محذوف بانډې چه کله هغه ستید رکولې شی نو کلام د خپل سابقه طریق نه منقطع کیږی لکه په قول د باری تعالیٰ واسئل القریة کښې چه لفظ د اهل مقید رکړلو سره بدلې کیږی. واسئل اهل القریة نو سر ال او قریه اهل رقریه طرف ته اړولې کیږی او د قریه اعراب نصب نه هر طرف ته متغیر کیږی لیکن دا د واړه قاعدې د قول د باری تعالیٰ فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة سره ماتیږی. ځکه کچرته نضرب فانشق الحجر فانفجرت مقید کړې شی نو باقی کلام د هغې د تقدیر سره با وجود د دې نه چه هغه محذوم دے نه متغیر کیږی او د هغه قول اعتق عبدک عنی بالف سره هم ماتیږی ځکه که بیع مقدر شی او دا سې رډیلې شی بع عبدک عنی وکن وکیلی بالاعتاق، نو د غه وخت کښې کلام بدلیږی با وجود د دینه چه دا مقتضیٰ دی ځکه چه په دغه وخت کښې د صد آمر د غلام په آزادولو بانډې مامور رجوع پیږی. حالانکه د دې نه وړاندې دے د مامور د غلام په آزادولو بانډې مامور وی او د وجه نه بدلې شوی دی چه د دے دواړو په مینځ کښې فرق دے چه مقتضیٰ شرعی وی او محذوف لغوی وی او د هغې امثال او رډیلې شوی دی. چه مقتضیٰ او مقتضیٰ دواړه په اقتضاء کښې مراد وی. په خلاف د محذوف بانډې چه په دې کښې فقط محذوف مراد وی. پس محذوف کوم چه د مقدر په حکم کښې دے. هغه د عبارت، اشارت، دلالت او اقتضاء نه خالی نه وی او دا د اسې څه قسم نه دے کوم چه د څلورو نه خارج وی.

---

**تشریح:-** مصنفؒ د مقتضیٰ او محذوف په مابین کښې فرق بیانولو سره او فرمائیل چه د مقتضیٰ علامه دا ده چه کله دا په عبارت کښې ظاهر کړې شی نو د دې سره

مذکوره کلام یعنی مقتضی اسم فاعل، متغیر شوی نه په لفظونو کښې او نه په معانیو
کښې لکه چه چا اُ کلتُ نعبدی حرٌ او ویل. یعنی که ما خوراک او کړ لو نو زما غلام
ازاد دی. پس که چیرته دلته کښې مقتضیٰ (اسم مفعول) یعنی طعاماً لره ظاهر کړے شی.
او داسے ویلے شی اُ کلتُ طعاماً نعبدی حرٌ، نو باقی کلام نه په الفاظو کښې متغیر
کیږی او نه په معنیٰ کښې. د دے په خلاف محذوف چه کله هغه لره په عبارت
کښې ظاهر کړے شی نو مذکوره کلام د خپل سابقه طریقے نه بدلیږی. لکه د برادرانِ
یوسفؑ د واقعے کښې چه واسئل القریة دے چه دلته کښې لفظ د اهل محذوف دے
پس کله چه لفظ د اهل سره په الفاظو کښې ظاهر کړے شی او داسے ویلے شی چه
واسئل اهل القریة نو په دے صورت کښې د الفاظو په اعتبار سره به دا خو تغیر
وی چه قریة لفظ، د اهل لفظ په وجه بانده مخکښې منصوب وو. د مفعولیت په وجه
بانده او د ظهور نه پس د اضافت په وجه بانده مجرور شولو. او د معنیٰ په لحاظ
سره به دا تغیر وی چه د اهل د ظهور نه وړاندے سوال د قریے نه وو. او د ظهور
نه پس د اهل د قریے نه شولو.

شارح د نورالانوار ملا جیونؒ وائی چه د مقتضیٰ او محذوف په باره کښې کومے دوه
قاعدے بیان شوے دی.

١:- د مقتضیٰ د ظهور په وخت کښې تغیر نه واقع کیږی.

٢:- د محذوف په وخت کښې تغیر واقع کیږی.

په دے دواړو بانده نقض واردیږی په قاعده ثانیه بانده په قول د باری
تعالیٰ فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عیناً سره نقض
واردیږی. په دی طور بانده چه دلته کښې فضرب فانشق الحجر عبارت محذوف
دے لیکن چه کله د دے محذوف سره ښکاره کړے شی او داسے ویلے شی فقلنا اضرب
بعصاک الحجر فضرب فانشق الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عیناً نو د دغے
په وجه بانده په کلام کښې هیڅ څه تغیر نه واقع کیږی. بلکه کلام د
لفظ او معنیٰ دواړو په اعتبار سره په خپل سابقه طریقه بانده باقی کیږی.
بهرحال د دے آیت نه دا معلومه شوه چه محذوف لره په الفاظو کښې د ظاهر کولو نه

باوجود په کلام کښې تغير نه واقع کيږي. حالانکه دا قاعده تاسو بيان کړې ده. چه د محذوف د ظهور په وخت کښې تغير نه واقع کيږي په اوله قاعده باندې دا سې طريقې سره نقض وارديږي که چرته يو چا، چا لره د مخاطب کولو سره ويل. اعتق عبدك عني بالالف، خپل غلام زما د طرف نه آزاد کړه- دا کلام د بيع تقاضا کوي. او س که چرته بيع لره په لفظ کښې ظاهر کړې شي او دا سې اوويلې شي. بيع عبدك عني بالالف وکن وکيلي بالاعتاق، خپل غلام لره زما په لاس باندې په زر خرڅ کړه. او زما د طرف نه په آزادولو وکيل جوړ شه. نو دا کلام بدليږي. حالانکه دا مقتضي ده. او کلام دا سې بدليږي چه مخاطب د مقتضي د ظهور نه وړاندې د خپل غلام په آزادولو باندې مامور وو. او د مقتضي د ظهور نه پس د آمر يعني د متکلم د غلام په آزادولو باندې مامور شولو. ملاحظه اوکړې دا مثال د مقتضي دې. مګر د دينه باوجود د ظهور نه پس کلام متغير کيږي. حالانکه تاسو قاعده بيان کړې وه چه د مقتضي د ظهور په وخت کښې کلام نه متغير کيږي.

شارح فرمائي چه د مقتضي او د محذوف په مابين کښې فرق بيانولو په سلسله کښې بيان کړې شوې دا دوه قاعدې وو باندې چونکه نقض وارديږي دې وجه نه بعض حضراتو ويلي دي چه فرق په کښې دا دې چه مقتضي شرعاً ثابتيږي او محذوف لغةً ثابتيږي، بعض حضراتو ويلي دي چه د دې دواړو کښې فرق دا دې چه مقتضي او مقتضي دواړه په اقتضا کښې مقصود وي. او د محذوف په صورت کښې صرف محذوف مقصود وي او کوم چه صراحةً مذکور دي هغه نه وي مقصود. لکه په واسئل القرية کښې صرف اهل مقصود دې او قريه مقصود نه وي. د بالجملة نا المحذوف سره د يو سوال مقدر جواب دې. سوال دا دې چه محذوف کله د مقتضي نه خارج وي او د مقتضي نه علاوه يو څيز وي. نو د مذکوره څلور اقسامو نه علاوه پنځم قسم هم موجود شولو. حالانکه د دې څوک هم نه دې قائل. د دې جواب دا دې چه محذوف په حکم د ملفوظ کښې وي او ملفوظ څلور قسمونه دي.

(۱) عبارت النص (۲) اشارت النص (۳) دلالة النص (۴) اقتضاء النص

پس هر کله چه محذوف په حکم د ملفوظ کښې دې نو محذوف هم په مذکوره څلور قسمونو

کښې به یو قسم کښې داخل وی او هر کله چه بخوندرت په یو قسم کښې دے نو دا به د مذکوره څلور قسمونو نه علاوه خارج څخه بل قسم نه وی؛

وَمِثَالُهُ الْاَمْرُ بِالتَّحْرِيْرِ لِلتَّكْفِيْرِ مُقْتَضٍ لِلْمِلْكِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ وَالظَّاهِرُ اَنَّ الْاَمْرَ بِالتَّحْرِيْرِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَاِنَّهُ مُقْتَضٍ لِلْمِلْكِ الْغَيْرِ الْمَذْكُوْرِ فَكَاَنَّهُ قَالَ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مَمْلُوْكَةٍ لَكُمْ فَاِنَّ اِعْتَاقَ الْحُرِّ وَعَبْدَ الْغَيْرِ لَا يَصِحُّ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُقْتَضٍ وَمَمْلُوْكَةٍ لَكُمْ مُقْتَضٰى وَحُكْمُهُ وَهُوَ الْمِلْكُ ثَابِتٌ بِالْمُقْتَضٰى وَقِيْلَ الْمُرَادُ بِهِ قَوْلُهُ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِاَلْفٍ فَاِنَّهُ يَقْتَضِيْ مَعْنَى الْبَيْعِ فَكَاَنَّهُ قَالَ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّيْ وَكُنْ وَكِيْلِيْ بِالْاِعْتَاقِ فَلَمَّا ثَبَتَ الْبَيْعُ اِقْتِضَاءً فَلَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ شَرَائِطُ نَفْسِهِ فَيَسْتَغْنِيْ عَنِ الْاِيْجَابِ وَالْقَبُوْلِ وَلَا يَجْرِيْ فِيْهِ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ وَالْعَيْبِ وَالشَّرْطِ بَلْ يُشْتَرَطُ فِيْهِ شَرَائِطُ الْاِعْتَاقِ مِنْ كَوْنِ الْاٰمِرِ مُكَلَّفًا اَهْلًا لِلْاِعْتَاقِ فَلَا يَصِحُّ مِنَ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُوْنِ وَعَلٰى هٰذَا يَقُوْلُ اَبُوْ يُوْسُفَ لَوْ قَالَ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِغَيْرِ ذِكْرِ الْاَلْفِ فَاِنَّهُ يَقْتَضِي الْهِبَةَ كَمَا اَنَّ الْاَوَّلَ اِقْتَضَى الْبَيْعَ وَيَسْتَغْنِيْ هٰذِهِ الْهِبَةُ عَنِ الْقَبْضِ كَمَا يَسْتَغْنِي الْبَيْعُ عَنِ الْاِيْجَابِ وَالْقَبُوْلِ بَلْ اَوْلٰى لِاَنَّ الْقَبْضَ شَرْطٌ وَالْاِيْجَابُ وَالْقَبُوْلُ رُكْنٌ فَلَمَّا احْتَمَلَ الرُّكْنُ السُّقُوْطَ فَالشَّرْطُ اَوْلٰى وَلٰكِنْ نَقُوْلُ اِنَّ الْاِيْجَابَ وَالْقَبُوْلَ فِي الْبَيْعِ مِمَّا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ كَمَا فِي التَّعَاطِيْ بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي الْهِبَةِ فَاِنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ بِحَالٍ؛

**ترجمه**:- او د دے مثال دا دے کفارے د پاره د تحریر حکم دے کوم چه د ملک مقتضی دے حالانکه دی لره ئے ذکر کړے نه دے او ظاهره دا ده چه تحریر حکم د باری تعالی قول "فتحریر رقبة" دے ځکه چه دا د غیر د ملک مقتضی دے ګویا الله پاک داسے ارشاد فرمائیلی "فتحریر رقبة مملوکة لکم" ځکه چه د حر او عبد غیر اطلاق صحیح نه دے. پس تحریر رقبة مقتضی دے. او مملوکة لکم مقتضی دے او د هغه حکم یعنی ملک د مقتضی نه ثابت دے کوم مقتضی چه د مقتضی نه

ثابت دے او دیلے شرعی دی چه د دینه مراد د قائل قول "اعتق عبدک عنی بالف دے رجه داده چه امر بالاعتاق د بیع د معنی مقتضی دے. کمیا قائل داسے ویلی دی" بع عنی د کن وکیل بالاعتاق پس چونکه بیع اقتضاء ثابته شوے ده. دے وجه نه په دی کښ به په خپله د دے هغه شرائط نه وی. لهذا به د ایجاب او د قبول نه مستغنی وی او په دے به د خیار او رویت، خیار عیب او خیار شرط احکامات نه جاری کیږی بلکه په دے کښ به د اعتاق شرائط یعنی د امر مکلف کیدل او د اعتاق اهل کیدل ضروری وی. لهذا د مجنون او د صبی نه به صحیح نه وی په دے بنا باندی امام ابو یوسف فرمائی که چرته قائل د الف ذکر کولو نه بغیر اعتق عبدک عنی ویلی نو دا قول به د هبه مقتضی وی. لکه څرنګه چه اول قول د بیع تقاضا کوی. او دا هبه به د قبضه نه مستغنی وی. لکه څرنګه چه بیع د ایجاب او د قبول نه مستغنی ده. بلکه بیع د هبه نه اولی ده. ځکه چه د قبضه شرط دے او ایجاب او قبول ارکان دی لهذا هر کله چه رکن د سقوط احتمال لری نو شرط به په درجه اولی سره د سقوط احتمال لری. لیکن مونږ به جواب ورکو چه په بیع کښ ایجاب او قبول د هغه ځیلی رنی سره وی. کوم چه د سقوط احتمال لری لکه په بیع تعاطی کښ په خلاف د قبضه فی الهبه ځکه چه دا په یو حال کښ هم د سقوط احتمال نه لری.

---

**تشریح** :- مصنفؒ اوفرمائیل چه د مقتضی (اسم فاعل) مثال د کفارے د ادا کولو د پاره د رقبه د آزادولو امر دے او دا امر د ملک تقاضا کوی حالانکه ملک مذکور نه دے شارحؒ وائی چه د مثال په نصوص کښ کیدل څونکه ډیر بهتر دی دے وجه نه به ظاهره باندے دا معلومیږی چه په متن کښ د امر بالتحریر نه مراد د باری تعالی قول. فتحریر رقبة دے. یعنی الله پاک د کفارے د اداکولو د پاره د رقبه د آزادولو حکم کړے دے او د امر بالتحریر د هغه ملک تقاضا کوی کوم ملک چه په عبارت کښ مذکور نه دے ګویا الله پاکؒ داسے اوفرمائیل. فتحریر رقبة مملوکة لکم او امر بالتحریر د ملک تقاضا دے د جه نه کوی چه نه خو اداد سړی لره آزادول درست دی. او نه د بل مملوک لره آزادول درست دی. پس په آیت کښ به فتحریر رقبة مقتضی (بالکسر) او مملوکة لکم

نه ثابت دے او د مقتضی (بالفتح) دلمعنی امر بالتحریر نه ثابت دے؟

بعض حضراتو ویلی دی چه په متن کښ د امر بالتحریر نه مراد د قائل قول اعتق عبدك عنی بالف عن کفارة یمینی دے یعنی زما د کفاره د یمین نه زما د طرفنه د زرو په بدله کښ غلام لره آزاد کړه. پس د قائل قول "اعتق عبدك عنی بالالف" د بیع د معنی تقاضا کوی. دے وجه نه د حضور علیه السلام قول لا عتق فیما لا یملکه د وجه نه د امر بالاعتاق د دے خبرے تقاضا کوی چه مامور د اول نه بیع په ذریعه باندی آمر لره د خپل غلام مالک جوړ کړی. او بیا د هغې د طرف نه په وکیل جوړ ولو سره هغه غلام لره آزاد کړی. نو د اعتاق به د آمر د طرف نه دی او د هغه کفاره به ادا شی؛ او آمر یعنی د امر کوونکی دیاره به د غلام ولاء وی او په امر باندی به زر واجب وی په دے مثال کښ امر بالاعتاق مقتضی (بالکسر) او معنی د بیع مقتضی (بالفتح) ده. غرض دا چه د دے کلام نه د بیع ثبوت اقتضاءً او د عتق تابع کیدو سره شوے دے او کوم څیز چه اقتضاءً او تبعاً ثابتیږی په هغې کښ هغه شرطونه نه وی ملحوظ کوم شرطونه چه په هغه څیز کښ ملحوظ وی. کوم چه اصلاً او قصداً ثابت وی. لهٰذا دی ځائے کښ چه بیع اقتضاءً او تبعاً ثابته ده. په دی کښ به د اصیل بیع شرطونه نه وی ملحوظ او کله چه د اصیل بیع شرطونه نه وی ملحوظ، نو دا بیع به د ایجاب او د قبول هم مستغنی وی. او په دے کښ به خیار رویت او خیار عیب او خیار شرط وغیره شرطونه هم نه وی جاری بلکه د مقتضی (بالکسر) یعنی د اعتاق د شرطونو موجود والے به ضروری وی. مثلاً د آمر کوونکی مکلف کیدل او د اعتاق اهل کیدل. پس نابالغ او مجنون چونکه د واړه د اعتاق نه دی اهل، د دے وجه نه د هغوی د طرف نه به اعتاق نه وی درست. بهرحال د دے ځائے نه بیع د مقتضی یعنی د اعتاق په شرطونو سره ثابتیږی نه چه د خپل شرطونو سره. او د اسے حکه او شول چه د دسته کښ د بیع د اعتاق تابع کیدل ظاهر دی چونکه کوم څیز چه اقتضاءً او تبعاً ثابتیږی په هغې کښ د هغه اصل شرطونه نه وی ملحوظ. د دے وجه نه امام ابو یوسف فرمائیلی دی. که چرته څوک دا مخاطب کولو سره او وائی. اعتق عبدك عنی او د الف ذکر ئے او نه کړلو نو په دے صورت کښ هم که مخاطب غلام لره آزاد کړلو. نو د امر کوونکی د طرف نه به کفاره ادا شی. او د غلام ولاء به د امر دپاره وی حکه چه د

د آمر دا کلام د هغه تقاضا کوی لکه څه رنګه چه اول کلام د بیع تقاضا کوی. ګویا قائل داسې وویل. هب لی عبدك ثم کن وکیلی بالاعتاق. خپل غلام ځما د پاره هبه کړه بیا ځما د طرف نه په آزاد ولو باندې وکیل جوړ شه. پس دلته کښې به هم اقتضاء هبه، د هبه نه مستغنی وی. لکه څرنګه بیع د ایجاب او د قبول نه مستغنی کیږی. بلکه هبه به د بیع نه په درجه اولی سره مستغنی کیږی ځکه چه د هبه د پاره قبضه شرط ده. او د بیع د پاره ایجاب او قبول ارکان دی. پس هرکله چه رکن ساقط کیدی شی نو شرط به په درجه اولی سره ساقط کیږی.

د امام ابو یوسفؒ په نزد باندې آمر اګرچه په موهوب غلام باندې قبضه نه ده کړی. لیکن د دې نه با وجود که مخاطب غلام لره آزاد کړو نو آمر به د دغه غلام مالک وی او د آمر د طرف نه به غلام آزاد یږی.

د امام ابو حنیفهؒ د طرف نه د دغه جواب داد دې چه بیع کښې ایجاب او قبول د سقوط احتمال لری. لکه په بیع تعاطی (بغیر د ایجاب او قبول نه لین دین) کښې چه ایجاب او قبول ساقط کیږی. لیکن په هبه کښې قبضه په یو حال کښې هم د سقوط احتمال نه لری. پس هرکله چه په هبه کښې قبضه د سقوط احتمال نه لری نو د هبه د پاره په هر حال کښې قبضه شرط ده او د دې ځائ کښې څرنګه قبضه نه ده موجود شوی د دې وجه دا هبه به درسته نه وی او هرکله چه هبه درسته نه شوله. نو آمر به د غلام مالک هم نه وی. او هرکله چه آمر د غلام مالک نه شو لو. نو دا غلام به د آمر د طرف نه نه آزادیږی او د آمر کفاره به نه ادا کیږی بلکه د مامور د طرف نه به آزادیږی او د دې ولاء به هم د مامور د پاره وی؛

"والثابت منه كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة اى هما سواء في ايجاب الحكم القطعي الا انه يترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله لما ثبته حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل باقتضاء النص على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات لانه لما اوجب الغسل بالماء فيقتضى صحته ان لا يجوز بغير

الماء ولكنّه بعينه يدلّ بدلالة النّص على انّه يجوز غسله بالمائعات وذالك
لانّ المعنى المأخوذ منه الّذى يعرفه كلّ احد هو التّطهير وذالك يحصل
بهما جميعًا الا ترى انّ من القى الثوب النجس لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه
لانّ المقصود وهو ازالة النجاسة حاصل على كلّ حال فترجّحت الدّلالة على
الاقتضاء وما قيل من انّ مثاله لم يوجد فى المنصوص فانّما هو من قلّة التّتبّع . ا

**ترجمه** :- او اقتضاء النّص نه کوم څيز ثابتيږي هغه د هغې څيز په رنګ دی کوم چه د دلالة النّص نه ثابتيږي . مګر د تعارض په وخت کښې يعنی د حکم قطعي په واجب کولو کښې دواړه ساوي وي مګر د تعارض په وخت کښې به د دلالة النّص لره په اقتضاء النّص باندې ترجيح وي . د تعارض مثال د حضرت عائشة رضی اللہ عنہا نه د حضور عليه السّلام دا قول دے چه نجس کپړے لره اوبه ی بياسئ په ګوتو سره او رژدې ی بيا سئ او بيا ئې په اوبو سره ووينځئ . د احديث د اقتضاء النّص نه په دے خبره باندے دلالت کوی چه هر کله په اوبو سره وينځل واجب قرار شول نو د دے خبرے صحت د دے تقاضا کوی چه د اوبو نه په علاوه باندے وينځل جائز نه دی ليکن بعينه د احديث په د دلالت النّص سره په دے خبره باندے دلالت کوی چه د بهيدونکی څيز و نو سره د دے وينځل واجب وی او دا د دے د جهت نه چه هغه معنی کومه چه د دے نه ماخوذه ده هغه د کوم لره چه هر سړے پيژنی ، يعنی تطهير او تطهير د دواړو نه حاصليږي . آيا ته نه ګورے کوم لو سړے چه ناپاکه کپړه په اوبو کښې واچوله نو هغه نه به د د هغه اوبو په استعمال باندے څه تپوس نه کيږي . ځکه چه مقصد د نجاست لره زائل کول دی او هغه بهر حال د دے لهذا دلالت به په اقتضاء باندے راجح وی او هغه کوم چه وئيلے کيږی چه د دی د دواړو د تعارض مثال په نصوص کښې نه د دے موجود نو دا د تحقيق او د متتبع د کموالی په وجه باندے دے .

---

**تشريح** :- مصنف فرمائيلي چه کوم څيز د اقتضاء النّص نه ثابتيږي . او کوم څيز چه د دلالت النّص نه نه ثابتيږي دا دواړه په قطعيت کښې برابر دی يعنی

دلالة النص او اقتضاء النص دواړه په حکم قطعي ثابتولو کښې برابر دي کچرته په دواړو کښې تعارض واقع شي نو د دلالت النص سره به په اقتضاء النص باندې ترجیح حاصل وي یعني یعنې دلالت النص سره چه کوم څیز ثابت وي په هغې باندې به عمل وي او کوم څیز چه اقتضاء النص سره ثابت وي هغې له به ترک کړے شي په دې دواړو کښې د تعارض مثال د احادیث دے په کوم کښې چه عائشه صدیقه ته خطاب کولو سره فرمائیلے شوي دی حتیه ثم اقرصیه ثم اغسلیه بالماء یعنې عائشه نجس کپړے له رمبزه بیا هغه د کوتر سره اوږوه بیا هغه په اوبو سره اوږینځه. په دې صورت کښې چونکه لفظ د ماء ( اوبو ) ذکر دے. د دے وجه نه د احدیث په طریقه د اقتضاء النص سره په دے خبره باندې دلالت کوي چه د اوبو نه علاوه په بهیدو نکو څیزونو سره نجس کپړے له وینځل د جائز نشي. ځکه چه کله په اوبو سره وینځل واجب کړے شول. نو د دے حکم صحیح کیدل د دے تقاضا کوي چه د اوبو نه علاوه د په نورو سیال یعنې بهیدونکو څیزونو باندې دے وینځل جائز نه شي لیکن بعینه د احدیث په طریقه د دلالت النص سره په دے خبره باندې دلالت کوي چه په هر بهیدونکي څیز سره د نجس کپړے له وینځل جائز شي ځکه چه وینځل کوم له چه هر سړے پیژني د هغې تطهیر (پاک کړل) مقصود وي او دا مقصد یعنې تطهیر چه څرنګه په اوبو سره حاصلیږي د غه شان د اوبو نه علاوه په نورو سیال څیزونو سره هم حاصلیږي او هم د دغه وجه ده کله چه ناپاک کپړے له په اوبو کښې واچوله. نو په دے سره په دے مراخذه نه کیږي ځکه چه مقصود نجاست له زائل کړل دي او هغه بهرحال حاصل دے برابره ده که کپړے له په اوبو سره وینځل شي او که کپړه په اوبو کښې واچولے شي او که په نورو سیال یعنې بهیدونکي څیزونو سره وینځل شي.

بهرحال د دے حدیث مقتضي د دے خبرے سره ثابتیږي چه د نورو سیال څیزونو سره د تطهیر جائز نه وي. او د دې حدیث د دلالت د دے خبرے له ثابته دي چه نورو سیال څیزونو سره هم تطهیر جائز دي او د پاندے تیر شوي دي چه د تعارض په صورت کښې دلالت النص سره ترجیح حاصلیږي. لهذا د دلته کښې به هم دلالت النص له ترجیح حاصل وي او د اوبو او د اربود: ه علاوه د نورو سیال څیزونو سره به د کپړے

ریښتیا جائز دی.

شارح ولې چه دا بعضو حضراتو دلیل دی چه دلالت النص او اقتضاء النص د تعارض مثال په نص کښې نه دے موجود، نو دا د دوئ د کمزورئ د تسلیم په وجه باندے ورنه ره باندے چه نص حدیث سره مثال بیان شو لیکن د دے دا ورکړے شوے دے چه د دے دواړو مقصد دا دے چه د دواړو نصوصو په مابین کښې د تعارف مثال نه دے موجود. او شارح چه کوم مثال بیان کړے دے هغه هم دیو نص د اقتضاء او د دلالت په مینځ کښې د تعارض واقع کیدلو مثال دے.

وَلَا عُمُوْمَ لَهُ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْعُمُوْمَ وَالْخُصُوْصَ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَالْمُقْتَضٰى مَعْنًى .... لَا لَفْظٌ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَجْرِيْ فِيْهِ الْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ لِاَنَّهُ عِنْدَهُ كَالْمَحْذُوْفِ الَّذِيْ يُقَدَّرُ وَهٰذَا اَصْلٌ كَبِيْرٌ مُخْتَلَفٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ كَثِيْرٌ مِنَ الْاَحْكَامِ وَلَا يُقَالُ اِنَّ قَوْلَهُ اَعْتِقْ عَبِيْدَكَ عَنِّيْ يَقْتَضِي الْبَيْعَ وَهُوَ عَامٌّ لِلْعَبِيْدِ كُلِّهِمْ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّهُ فِيْ مَعْنٰى بِعْ عَبِيْدَكَ عَنِّيْ ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِيْ بِاِعْتَاقِهِمْ فَالْعَبِيْدُ مَذْكُوْرٌ صَرِيْحٌ فِي الْعِبَارَةِ وَلِهٰذَا اَنْ يَكُوْنَ عَامًّا.

**ترجمه**:- او زمونږه په نزد باندے د اقتضاء د پاره عموم نشته دے ځکه چه عموم او خصوص دا الفاظو د عوارضو څخه دی او مقتضٰی معنٰی ده نه لفظ او د امام شافعیؒ په نیز باندے په مقتضٰی کښې عموم او خصوص د واړه جاری کیږی ځکه چه د هغه په نیز باندے مقتضٰی د محذوف په شان ده. کوم چه مقدّر دی او دا یو ډیر بنیادی خبره دے کوم چه زمونږ او د هغوی په مینځ کښې مختلف فیه دے په دے باندے ډیر احکام متفرّع کیږی. او دا اعتراض دِ اونه کړے شی چه د قائل قول عبیدك عنی. د بیع تقاضا کوی. او هغه تمام غلامانو لره عام دے ځکه چه مونږه به جواب ورکوو چه دا معنی د " بع عبیدك عنی ثم کن وکیلی بالاعتاقهم معنی ده. پس عَبِیْد

په عبارت کښې صراحتًهٔ ذکر دے. لهٰذا دا به عام وی.

**تشریح:** مصنف اوفرمائیل چه کوم څیز د اقتضاء النص نه ثابت وی؛ یعنی مقتضیٰ نو زمونږ په نیز باندے په دے نه عموم جاری کیږی او نه خصوص، او دلیل دا دے چه عموم او خصوص د الفاظو عوارضو څخه دی، او مقتضیٰ لفظ نه دے او نه حقیقتًا او نه تقدیرًا، پس هرکله چه مقتضیٰ لفظ نه دے او عموم او خصوص چه الفاظو کښې جلدی کیږی نو په مقتضیٰ کښې به نه عموم جاری کیږی او نه به خصوص جاری کیږی.

او د امام شافعیؒ په نیز باندے په مقتضیٰ کښې عموم او خصوص دواړه جاری کیږی ځکه چه د هغه په نیز باندے مقتضیٰ د محذوف په شان ده او محذوف په الفاظو کښې مقدّر دی یعنی محذوف هم ملفوظ وی. او کله چه محذوف ملفوظ وی او مقتضیٰ د محذوف په شان ده نو په دے کښې به عموم او خصوص جاری کیږی.

زمونږ په مذهب باندے اعتراض کولو سره بعض حضراتو ویلی دی چه د قائل قول اعتق عبیدك عنی' د بیع تقاضا کوی. یعنی بیع د کلام مقتضیٰ ده. حالانکه دا مقتضیٰ تمام غلامانو لره شامله ده. دلته دا معلومه شوه چه په مقتضیٰ کښې هم عموم جاری کیږی. د دے جواب دا دے چه مذکوره کلام د بیع عبیدك عنی وکړ وکیلی باعتاقهم په معنیٰ سره دے او عبید په عبارت کښې صراحت سره ذکر دے. پس د لفظ د عبید په صیغه عام دے. د صراحةً مذکور کیدو په وجه باندے په دے کښې عموم پیدا شوے دے ورنه په مقتضیٰ کښې عموم او خصوص نه جاری کیږی.

حَتّٰی اِذَا قَالَ اِنْ اَکَلْتُ فَعَبْدِیْ حُرٌّ وَنَوٰی طَعَامًا دُوْنَ طَعَامٍ لَا یُصَدَّقُ عِنْدَنَا لَا دِیَانَةً وَّلَا قَضَاءً لِاَنَّ طَعَامًا اِنَّمَا یَثْبُتُ مِنْ اِقْتِضَاءِ الْاَکْلِ لِاَنَّهٗ لَا یَکُوْنُ بِدُوْنِ الْمَاْکُوْلِ فَلَا یَکُوْنُ عَامًّا فَلَا یَقْبَلُ التَّخْصِیْصَ وَاَمَّا حِنْثُهٗ بِکُلِّ طَعَامٍ فَاِنَّمَا هُوَ لِوُجُوْدِ مَا هِیَّةِ الْاَکْلِ لَا لِاَنَّ الطَّعَامَ عَامٌّ وَاِنْ قَالَ اِنْ اَکَلْتُ طَعَامًا اَوْ لَا اٰکُلُ اَکْلًا یَحْنَثُ بِکُلِّ طَعَامٍ وَیُصَدَّقُ فِیْ نِیَّتِهِ التَّخْصِیْصَ لِاَنَّهٗ مَلْفُوْظٌ ح وَلٰکِنْ اِیْرَادُ هٰذَا الْمِثَالِ عَلٰی قَوْلِ مَنْ یَّشْتَرِطُ فِی الْمُقْتَضٰی

اَنْ يَكُوْنَ شَرْعِيًّا مُشْكِلٌ لِاَنَّهٗ عَقْلِيٌّ وَالْاَوْلٰى اَنْ يُقَالَ اَنَّ الْمُقْتَضٰى مَا يَكُوْنُ شَرْعِيًّا اَوْ عَقْلِيًّا وَالْمَحْذُوْفُ مَا يَكُوْنُ لُغَوِيًّا ٭

**ترجمه** :- ترد سے که چرته چا ان اکلت فعبدی حرٌّ او وئیل او دیو خاص قسم طعام نیت ئے او کړو نو زمونږ په نیز باندے به دده تعریف نه شی کیدے نه دیانتًا او نه قضاءً ځکه چه طعام د اکل د اقتضاء نه پیدا شوے دے ځکه چه اکل بغیر د ماکول نه نه کیږی. لهذا اطعام به عام شی پس تخصیص لره به نه قبلوی او په هر حال به هر طعام سره دده حانث کیدل نو د اکل د ماهیت د موجودوالی په وجه سره نه دے وجه نه چه طعام عام دے او که چرته چا ان اکلت طعامًا په لا اکل اکلًا وئیل نو هغه به هر طعام سره حانث کیږی. او د تخصیص نیت کولو سره به د هغه تصدیق هم کیدے شی ځکه چه هغه په دغه وخت کښ ملفوظ دے. لیکن مذکوره مثال لره د هغه خلقو قول مطابق او له کوم چه په مقتضی کښ د شرعی کیدو قید لګوی مشکل دے ځکه چه مذکوره مثال عقلی دے او اولی دا ده چه دا سے وئیلے شی چه مقتضی هغه ده کوم چه شرعی یا عقلی وی او محذوف هغه دے کوم چه لغوی وی؟

---

**تشریح** :- په مقتضی کښ د عموم او خصوص جاری کیدل او نه جاری کیدلو په سلسله کښ اختلاف تیر شو لو چه زمونږ په نیز باندے په مقتضی کښ عموم او خصوص نه جاری کیږی.

او د امام شافعیؒ په نیز باندے جاری کیږی. په دغه اختلاف باندے متفرع کولو سره ئے دا مسئله ذکر کړے ده که چرته چا ان اکلت فعبدی حرٌّ او وئیل. یعنی که ما خوراک او کړو نو زما غلام د آزاد دے. او په خاص قسم طعام نیت ئے او کړو. نو زمونږ په نیز باندے به دده تصدیق نه شی کیدے. نه دیانتًا او نه قضاءً او د امام شافعیؒ په نیز باندے به دیانةً تصدیق کولے شی. زمونږ دلیل دا دے چه د اکلت نه پس لفظ د طعامًا د اکل د اقتضاء نه پیدا شوے دے په دے طرز باندے چه اکل بغیر د ماکول نه ممکن نه دے پس د طعام لفظ د دے کلام مقتضی شو له. او زمونږ په نیز باندے

په مقتضیٰ کښې عموم نه جاری کیږی. لهٰذا طعام به عام نه وی او کله چه طعام عام نه وی نو قابل د تخصیص هم نه وی او کله چه طعام د تخصیص قابل نه دے نو د تخصیص نیت به نه دیانةً معتبر وی او نه به قضاءً معتبر وی لیکن په دے سوال وارد یږی چه هر کله طعام عام نه دے نو قسم خوړلو کښې د هر طعام خوراک کولو سره ولے حانث کیږی؟ دد جواب دا دے چه چونکه ماهیت اکل د هر طعام په صورت کښې موجود دے د دے وجه هغه به د هر طعام په خوراک کولو سره حانث کیږی او دهغه غلام به آزادیږی. د هر طعام سره حانث کیدل د دے وجه نه. نه دے. چه طعام عام دے.

د حضرت امام شافعیؒ دلیل دا دے چه طعام کوم چه د ان اکلت مقتضیٰ دے هغه د هغوئ په نیز باندے عام دے ځکه چه طعام د ان اکلت (شرط) په سیاق کښې نکره ده. او هغه د هغې په اعتبار سره د نفی په سیاق کښې ری ځکه د ان اکلت معنیٰ ده لا اکل طعاما. بهرحال څرنګه چه نکره د نفی په سیاق کښې عامه ده دغه رنګے د شرط په سیاق کښې هم عامه ده. پس هر کله چه د لته کښې نکره یعنی طعام عام دے نو په دے کښې به د تخصیص نیت کول هم درست وی. مګر چونکه د تخصیص نیت د ظاهر د خلاف نیت دے او د خلاف ظاهر نیت صرف دیانةً معتبر وی قضاءً نه وی معتبر د دے وجه نه دده دا نیت به هم دیانةً معتبر وی او قضاءً به د دی تصدیق نه شی کیدے.

شارحؒ افرمائیلی که چرته چا ان اکلت طعاما یا لا اکل اکلةً ویلی نو هغه به بالاتفاق د هر طعام په خوراک سره حانث کیږی او که چرته په خاص طعام ئے نیت او کړلو نو د ده تصدیق به او کړے شی ځکه چه طعام په دغه رخت کښې په الفاظو کښې مذکور دے او په ملفوظ کښې عموم او خصوص دواړه جاری کیږی. لهٰذا لفظ د طعام به عام وی او هر کله چه لفظ د طعام عام وی نو د تخصیص قابل به هم وی.

شارحؒ وائی چه کوم ملتق په مقتضیٰ کښې د شرعی کیدلو قید لګوی د هغوی په نیز باندے دے کلام لره په مثال کښې ذکر کول مشکل دی ځکه چه دا کلام محتمل دے ځکه چه د طعام طرف ته د اکل محتاج کیدل هغه سړے هم پیژنی کوم چه د شریعت نه ناواقف وی. دیر مناسب داو. چه دا سے ئے ویلی وے. چه مقتضیٰ هغه دے چه کوم شرعی وی یا عقلی. او محذوف هغه دے کوم چه لغوی وی په دغه رخت کښې به بیا دے

کلام لره د مقتضی په مثال کښې ذکر کول صحیح شی. لیکن د دے جواب دا ورکړے شی چه د دے چه عقلی هم د شرعی دلیلونو نه یو دلیل دے.

لهذا اکرم خیر چه د عقل سره ثابتیږی هغه به هم شرعی وی او چه کله داسے دے نو د دے کلام لره به د مقتضی په مثال کښې ذکر کول صحیح وی؟

وَكَذَا إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتُكِ وَنَوَى ثَلٰثًا لَا يَصِحُّ تَفْرِيعٌ آخَرُ عَلٰى عَدَمِ كَوْنِ الْمُقْتَضٰى عَامًّا وَذٰلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتُكِ خَبَرٌ وَهُوَ لَا يَصِحُّ إِلَّا أَنْ يَثْبُتَ عَلَيْهِ طَلَاقٌ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ لِيَكُوْنَ هٰذَا خَبَرًا عَنْهُ وَلَمْ يَثْبُتِ الطَّلَاقُ مِنْهُ فِي الْوَاقِعِ فَلِضَرُوْرَةِ تَصْحِيْحِ الْكَلَامِ وَصِدْقِهِ قَدَّرْنَا أَنَّ الزَّوْجَ قَدْ طَلَّقَهَا قَبْلَ ذٰلِكَ فَهٰذَا إِخْبَارٌ مِنْهُ فَكَأَنَّهُ قَالَ فِي الْأَوَّلِ أَنْتِ طَالِقٌ لِأَنِّي طَلَّقْتُكِ قَبْلَ هٰذَا الطَّلَاقُ الْمَفْهُوْمُ بِحَسَبِ اللُّغَةِ فِي ضِمْنِ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ هُوَ الطَّلَاقُ الَّذِي هُوَ وَصْفُ الْمَرْأَةِ لَا التَّطْلِيْقُ الَّذِي هُوَ فِعْلُ الزَّوْجِ فَلَا يَكُوْنُ هٰذَا إِلَّا اقْتِضَاءً فَلَا تَصِحُّ فِيْهِ نِيَّةُ الثَّلٰثِ وَالْاِثْنَيْنِ وَأَمَّا قَوْلُهُ طَلَّقْتُكِ فَهُوَ وَإِنْ كَانَ دَالًّا عَلَى التَّطْلِيْقِ الَّذِي هُوَ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ لٰكِنَّهُ دَالٌّ عَلٰى مَصْدَرٍ مَاضٍ لَا عَلٰى مَصْدَرٍ حَادِثٍ فِي الْحَالِ فَالْمَصْدَرُ الْحَادِثُ لَا يَثْبُتُ إِلَّا اقْتِضَاءً مِنَ الشَّرْعِ فَلَمْ تَصِحَّ فِيْهِ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ وَالثَّلٰثِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَقَعُ مَا نَوٰى مِنَ الثَّلٰثِ أَوِ الْاِثْنَيْنِ لِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الطَّلَاقِ فَتَعْمَلُ نِيَّتُهُ فِيْهِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ وَأَنْتِ بَائِنٌ عَلَى اخْتِلَافِ التَّخْرِيْجِ يَعْنِي تَخْرِيْجُ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فِي صِحَّةِ الثَّلٰثِ عَلٰى حِدَةٍ وَتَخْرِيْجُ أَنْتِ بَائِنٌ فِيْهَا عَلٰى حِدَةٍ أَمَّا تَخْرِيْجُ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَهُوَ أَنَّهُ أَمْرٌ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً وَهُوَ لَفْظٌ فَرْدٌ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وَيَحْتَمِلُ الثَّلٰثَ عِنْدَ النِّيَّةِ وَهُوَ لَيْسَ بِمُقْتَضًى حَتّٰى لَمْ يَكُنْ فِيْهِ الْعُمُوْمُ وَأَمَّا تَخْرِيْجُ أَنْتِ بَائِنٌ فَهُوَ أَنَّ الْبَيْنُوْنَةَ نَوْعَانِ غَلِيْظَةٌ وَخَفِيْفَةٌ فَإِذَا نَوَى الْغَلِيْظَةَ وَهُوَ الثَّلٰثُ فَقَدْ نَوٰى أَحَدَ مُحْتَمَلَيْهِ فَتَصِحُّ وَلَا يَكُوْنُ هٰذَا مِنَ الْعُمُوْمِ فِي شَيْءٍ وَلَا يُتَصَوَّرُ مِثْلُ هٰذَا فِي طَلِّقِيْ نَفْسَكِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ إِنَّمَا يَشْتَمِلُ عَلَى الْأَفْرَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ وَالثَّلٰثَةِ لَا عَلٰى نَوْعَيِ الْغَلِيْظَةِ وَالْخَفِيْفَةِ عُرْفًا وَقِيْلَ مَعْنٰى قَوْلِهِ عَلَى اخْتِلَافِ التَّخْرِيْجِ أَنَّ تَخْرِيْجَنَا عَلٰى حِدَةٍ وَتَخْرِيْجَ الشَّافِعِيِّ

عَلٰی حِدَةٍ نَتَخْرِيْجُنَا هُوَ مَا بَيَّنَّا وَتَخْرِيْجُ الشَّافِعِيِّ هُوَ اَنَّ كُلَّ ذَالِكَ مُقْتَضٰی يَجْرِيْ فِيْهِ الْعُمُوْمُ فَيَصِحُّ فِيْهِ نِيَّةُ الثَّلٰثِ ط

**ترجمه** :- د دغه شان که چا انت طالق یا طلقتك اوویل او د درېو طلاقو نیت ئې وکړلو نو دا نیت به صحیح نه وی دا د مقتضی په عام کیدلو باندې د دریمه تفریع ده. ځکه چه د دغه قول انت طالق او طلقتك خبر دے او دا به صحیح نه وی مګر دا چه د خاوند د طرفه په دغه باندې طلاق سابق واقع شی. دیاره د دې چه دا کلام د هغه طلاق خبر شی حالانکه د خاوند د طرف نه په واقع کښې اولنے طلاق نه دے تېر شوے پس کلام له صحیح او صادق قرار کولو د پاره چه نه مرتبه دا خبره مقدر کړله چه خاوند ته دېنه وړاندې هم طلاق ورکړے دے او دا کلام د هغې د طرف نه د خبله ورکولو د پاره دے ګویا هغه په اول صورت کښې داسې دیل، چه په تا باندې د طلاق واقع وی ځکه چه ما تا له دېنه وړاندې طلاق ورکړے دے او د انت طالق په رخت کښې چه د لغت په لحاظ سره کوم طلاق مفهوم دے دا هغه طلاق دے کوم چه د ښځې وصف دے. هغه تطلیق نه دے. مفهوم کوم چه د خاوند فعل دے پس د خاوند د طرفه به د تطلیق ثبوت نه وی مګر اقتضاءً لهذا دے به قول کښې به د درېو یا د دوه نیت صحیح نه وی او د هغه قول طلقتك اګرچه هغه تطلیق باندې دلالت کوی کوم چه فعل د متکلم دے لیکن دا دلالت کوی په مصدر ماضیه باندې نه په هغه مصدر باندې چه کوم حادث دے فی الحال پس مصدر حادثه نه ثابتیږی مګر په اقتضاء د شرع سره. لهذا په دے کښې به د دوه او درېو نیت صحیح نه وی.

او امام شافعیؒ فرمائی چه د دوه یا درېو چه د کوم نیت اوکړی هغه به واقع کیږی ځکه چه دا کلام په طلاق باندې دلالت کوی. لهذا په دے کښې به د دوه نیت عامل وی. په مختلف د هغه د قول د طلقی نفسك او انت بائن د تخریج د اختلاف سره یعنی د درېو طلاقو په حجت کښې طلقی نفسك تخریج ئې بیل دے او د انت بائن تخریج ئې بیل دے. بهرحال د طلقی نفسك تخریج نو هغه دا دے امام دے کوم چه لغة

په مصدر باندے دلالت کوی او مصدر لفظ فرد دے کوم چه په واحد باندے واقع کیږی او د نیت په وخت کښې دوه رسے احتمال لری. لهذا دا مقتضیٰ نه دے چه په دے کښې د عموم جاری کښې. او د انت بائن تخریج دا دے چه د بینونت دوه قسمونه دی.

(۱) غلیظه (۲) خفیفه

پس هر کله چه هغه د غلیظ یعنی د دریے نیت او کړی نو هغه په دغه کلام کښې په دوه احتمالونو کښې د یو نیت او کړی نو لهذا د هغه نیت به صحیح وی او دا د عموم د قبیل نه .نه دے او د دے مثل په طلقی نفسك کښې نه دے مشهور ځکه چه لفظ د طلاق په یو ، دوه . او دریو افرادو باندے مشتمل دی. په غلیظه او خفیفه په دواړو اقسامو باندے عرفاً نه دی مشتمل او دیے شری دی چه د هغه د قول علی اختلاف التخریج معنیٰ داده. چه زمونږ تخریج بیل دے او د امام شافعیؒ تخریج بیل دے. پس زمونږ تخریج هغه دے. کوم چه مونږ بیان کړلو. او د امام شافعیؒ تخریج دا دے چه مذکوره تمام اقوال مقتضیٰ دی او په دے کښې عموم جاری کیږی. لهذا په دی کښې به د دریے نیت صحیح وی؟

---

**تشریح**:- مصنفؒ د مقتضیٰ په عام نه کیدو باندے یوه بله تفریع بیان کړے ده. دے رحمه الله فرمائی که چرته یا چا چیلے ښځے ته انت طالق یا طلقتك وئیل او د دریے طلاقونو نیت ئے او کړلو نو د دهٔ دا نیت به صحیح نه وی او په ښځه باندے به دریے طلاقونه واقع کیږی.

دلیل د دے دا دے چه د خاوند قول انت طالق او طلقتك خبر دے یعنی په انت طالق کښې د دے خبر ورکړے شوے چه ښځه د طلاق په وصف باندے متصفه ده او په طلقتك کښې په ښځه باندے د طلاق د ورکولو خبر ورکړے شوے دے او خبر تقاضا کوی په سبقت د مخبر عنه باندے. یعنی خبر د دے تقاضا کوی چه مخبر عنه (یعنی چا ته چه خبر ورکړے شوے دے) دِ دے باندے موجود وی. پس انت طالق او طلقتك کوم چه خبر دے د هغه دپاره دا ضروری ده چه د خاوند د طرف نه دِ دے باندے طلاق وی. دپاره د دے چه دا طلاق د ما قبل طلاق نه خبر واقع شی حالانکه د دے نه

دپاندے پہ نفس الامر کښې دخاوند دطرف نه څه طلاق نه دے واقع شوے. پس د ویر عاقل بالغ دکلام صحیح او درست کولو دپاره دا فرض کړلے شی چه خاوند د دے نه وړاندے منځ ته طلاق ورکړے دے او دا کلام دخاوند دطرف نه صرف دخبر ورکولو دپاره دے گویا دا په اول صورت کښې دا دشیلی دی. انت طالق لانی طلقتك قبل هذا اسے طلاق ده ځکه چه د دے نه وړاندے ما تاته طلاق درکړے دے او د انت طالق په ضمن کښې چه کوم طلاق مفهوم دے دا هغه طلاق دے کوم چه د منځ وصف دے. یعنی مطلقه کیدل او دا انت طالق په ضمن کښې هغه تطلیق نه دے مفهوم کوم چه دخاوند فعل دے بلکه هغه تطلیق کوم چه دخاوند فعل دے هغه اقتضاءً ثابت دے.

بهرحال د انت طالق ویلو په صورت کښې تطلیق کوم چه دخاوند فعل دے. هغه مقتضیٰ بشوه او په مقتضیٰ کښې عموم او خصوص نه جاری کیږی لهذا د دوه یا درے طلاقو نیت به درست نه وی.

شارح رالی چه دویم کلام یعنی طلقتك اگر چه هغه تطلیق باندے دلالت کوی کوم چه فعل دمتکلم دے لیکن دا دلالت کوی په مصدر د ماضی باندے په زمانه حال کښې په مصدر حادث باندے دلالت نه کوی. او طلاق په زمانه حال کښې د مصدر حادث نه واقع شوے دے نه د مصدر ماضی نه. پس د متکلم کلام لره صحیح کولو دپاره ئیلے شول چه مصدر حادث د مقتضاء شرعًا ثابت دے نه لغةً. بهرحال په دی کلام کښې هم مصدر حادث تطلیق مقتضیٰ شول او ذومونږ په نیز باندے چونکه په مقتضیٰ کښې عموم او خصوص نه جاری کیږی. د دے وجه نه په دی طلاق کښې هم د دوه یا درے نیت کول صحیح نه دی.

حضرت امام شافعیؒ فرمائی چه په دے دواړو صورتونو کښې که د دوه نیت کوی او که د دریو نو دا به واقع کیږی. ځکه چه دا دواړه کلامه په طلاق باندے دلالت کوی او د تطلیق ثبوت اقتضاء دی او د امام شافعیؒ په نیز باندے په مقتضیٰ کښې عموم او خصوص دواړه جاری کیږی. لهذا په دے دواړو کلامونو کښې به د هغه نیت عامل وی. یعنی دکوم نیت چه کوی هغه لره به اعتبار وی او د هغے مطابق به طلاق

واقع کیږی.

شارحؒ فرمائی چه په انت طالق او طلقتک کښې اګرچه د درې نیت صحیح نه دے لیکن که خاوند ښځې ته طلقی نفسک یا انت بائن او وئیل نو د درې نیت کول به صحیح وی. اګرچه د دواړو تخریج جدا جدا دے. یعنی د درې په صحیح کیدلو کښې د طلقی نفسک تخریج جدا دے او د انت بائن جدا دے. د طلقی نفسک تخریج دا دے چه دا کلام خبر نه دے بلکه تفویض دے. یعنی د دے کلام په ذریعه باندے د طلاق معامله ښځې ته سپارلے شوے ده او دا کلام لغةً په مصدر باندے دلالت کوی نه اقتضاءً او کله چه دا دے نو طلاق به مصدر مقتضیٰ نه وی او کله چه مقتضیٰ نه ده نو د دے باره کښې دا وئیل هم صحیح نه دی چه په دے کښې به عموم نه جاری کیږی او په لغة ثابت شده مصدر باره کښې بحث اهرکښې تیر شوے دے چه د دی نه فرد حقیقی مراد دی. لیکن فرد حکمی په نیت سره مراد کیدے شی. پس په طلقی نفسک سره د درې طلاقو نو واقع کیدل دے وجه نه دی چه د درې طلاقو نو مجموعه د مصدر یعنی د طلاق فرد حکمی دے. او د مصدر نه د فرد حکمی نیت کول د ا درست دی. لهٰذا د دے کلام سره به هم د درې طلاقو نو نیت کول درست وی. او د انت بائن تخریج دا دے چه د بینونت دوه اقسام دی

(۱) بینونت غلیظه (۲) بینونت خفیفه ؛

پس هر کله چه د دے د بینونت غلیظه یعنی د درې طلاقو نو نیت اوکړلو نو د دوه کلام په دوه احتمالونو کښې د یو احتمال نیت اوکړلو او د کلام د محتمل نیت کول درست دی. لهٰذا د دے کلام سره به د بینونت غلیظه یعنی د درې نیت کول هم درست وی او دا د درې طلاقو نو نیت کول د عموم د قبیل نه نه دی.

شارحؒ فرمائی چه د انت بائن دا تخریج په طلقی نفسک کښې نه دے مشهور ځکه چه لفظ د طلاق په خپل افرادو یو او دوه او درې باندے مشتمل دی. غلیظه او خفیفه دواړو تصورونه عرفاً نه شاملیږی. او انت بائن په دے دواړو باندے مشتمل دے او د طلاق په افرادو یو او دوه او درې باندے نه وی مشتمل.

بعض حضرات تر دیلے دی چه د مصنفؒ د قول علی اختلاف التخریج مطلب دا دے چه ز موږ احنافو او شوافعو تخریج جدا جدا دے. زموږ تخریج هغه دے کوم چه موږ

بیان کړے دے. یعنی د طلقی نفسك لفظ په مصدر باندے دلالت کول او د مصدر فرد حکمی یعنی د درے طلاقو نو احتمال لری او د انت بائن په غلیظه او خفیفه باندے مشتمل کیدل او د امام شافعیؒ تخریج داوے چه جمله تمام اقوال د انت طالق، طلقتك، طلقی نفسك انت بائن، کوم چه بره ذکر شول مقتضی دی او د هغوی په نیز هاندے په مقتضی کښی عموم جاری کیږی.

لهذا په دے ټولو صورتونو کښی به د درے نیت کول دُرست دی؛

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ تَمَسُّكَاتُ أَبِي حَنِيفَةَ مُنْحَصِرَةً فِي الْأَرْبَعِ أَعْنِي الْعِبَارَةَ وَالْإِشَارَةَ وَالدَّلَالَةَ وَالْاقْتِضَاءَ وَكَانَ مَنْ سِوَاهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ يَتَمَسَّكُونَ بِوُجُوهٍ أُخَرَ أَيْضًا سِوَى هٰذِهِ أَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ فَصْلًا بَعْدَ ذٰلِكَ لِتَحْقِيقِهَا وَبَيَانِ فَسَادِهَا فَقَالَ فَصْلٌ التَّنْصِيصُ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى الْخُصُوصِ عِنْدَ الْبَعْضِ هٰذَا أَوَّلٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ أَيِ الْحُكْمُ عَلَى الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِهِ عَنْ غَيْرِهِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَالْمُرَادُ بِالْعَلَمِ هٰهُنَا هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى الذَّاتِ دُونَ الصِّفَةِ سَوَاءٌ كَانَ عَلَمًا أَوِ اسْمَ جِنْسٍ وَبِالْبَعْضِ هُوَ بَعْضُ الْأَشْعَرِيَّةِ وَالْحَنَابِلَةِ وَيُسَمَّى هٰذَا مَفْهُومَ اللَّقَبِ عِنْدَهُمْ وَالْأَصْلُ فِيهِ أَنَّ مَا يُفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ إِمَّا أَنْ يُفْهَمَ مِنْ صَرِيحِ اللَّفْظِ وَهُوَ الْمَنْطُوقُ أَوْ لَا وَهُوَ الْمَفْهُومُ وَالْمَفْهُومُ نَوْعَانِ مَفْهُومُ مُوَافَقَةٍ وَهُوَ أَنْ يُفْهَمَ مِنَ اللَّفْظِ حَالُ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ عَلَى وَفْقِ الْمَنْطُوقِ وَمَفْهُومُ مُخَالَفَةٍ وَهُوَ أَنْ يُفْهَمَ مِنْهُ حَالُهُ خِلَافَ مَا فُهِمَ مِنَ الْمَنْطُوقِ وَهُوَ إِنْ فُهِمَ مِنِ اسْمِ الْعَلَمِ سُمِّيَ مَفْهُومَ اللَّقَبِ وَإِنْ فُهِمَ مِنَ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ سُمِّيَ الْمَفْهُومَ الشَّرْطَ وَالْوَصْفَ عَلَى مَا سَيَأْتِي وَلٰكِنَّهُمُ اشْتَرَطُوا أَنْ لَا تَظْهَرَ أَوْلَوِيَّةُ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ أَوْ مُسَاوَاتُهُ لِلْمَنْطُوقِ وَلَا يَخْرُجَ مَخْرَجَ الْعَادَةِ وَلَا يَكُونَ لِسُؤَالٍ أَوْ حَادِثَةٍ وَلَا لِلْكَشْفِ أَوْ مَدْحٍ أَوْ ذَمٍّ وَلَا يُفِيدَ فَائِدَةً أُخْرَى فَحِينَئِذٍ يَتَعَيَّنُ النَّفْيُ عَمَّا عَدَاهُ ط

**ترجمه :** بیا هر کله چه د امام ابو حنیفهؒ استدلالات په څلورو کښی منحصر

دی یعنی په عبارت او اشارت او دلالت او اقتضاء کښې، حالانکه د امام صاحبؒ نه علاوه نورو
علماؤ د دغې وجوهو نه علاوه نورو وجوهو سره هم استدلال نیولی دی. نو مصنفؒ د دغې
استدلالاتو نه پس د دغې دلائلو د تحقیق او خرابۍ بیانولو د پاره یو مستقل فصل راوړې
دے رجلو فرمائي چه فصل یو شی لره په اسم علم سره صراحت کول د هغه په خصوصیت
باندې دلالت کوی په دلائلو فاسده کښې دا اول دلیل دے. بعضو د بعضو علماؤ په نیز
باندې په علم باندې حکم کول په دې خبره باندې دلالت کوی چه د غه حکم د
غیر نه منفی دے. دلته کښې د علم نه مراد هغه لفظ دے. کوم چه په ذات باندې
دلالت کوی نه په صفت باندے. خواه که علم وی او که اسم جنس وی او د بعضو نه مراد
بعض اشاعره او حنابله دی د هغوی په نیز باندې دا موسوم دے په مفهوم لقب سره
او په دے سلسله کښې ضابطه دا ده چه کوم ځیز د لفظ نه مفهوم کیږی. یا خو
هغه د صریح لفظ نه مفهوم کیږی دا منطوق دے او یا نه دا مفهوم دے او د مفهوم
دوه قسمه دی. مفهوم موافقت، او دا هغه دے چه د لفظ نه د منطوق موافق د مسکوت
عنه حال مفهوم وی. او مفهوم مخالفت او دا هغه دے چه د منطوق د مفهوم نه خلاف
د مسکوت عنه حال مفهوم دی او که چرته دا د اسم علم نه مفهوم وی نو دې ته نوم
مفهوم لقب دے او که د شرط یا وصف نه مفهوم دی. نو دے لره د مفهوم شرط او
لکرلے دے چه د مسکوت عنه او الحاق کیدل یا د منطوق مساوی کیدل ظاهر نه وی
او کلام د عادت په مرتج باندے استعمال نه وی او د سوال یا حادثه د پاره نه
وی او د کشف یا مدح یا ذم د پاره نه وی او د بله یو فائدے د پاره مفید نه وی.
پس دغه وخت کښې به د هغه د مساعد انه نفی متعینه وی.

---

**تشریح** :- شارحؒ اوفرمائیل چه امام ابوحنیفهؒ استدلال لره په عبارت النص
اشارت النص، دلالت النص او اقتضاء النص کښې منحصر کړے دے. یعنی د امام
صاحبؒ په نیز باندے استدلالات صرف څلور دی. او د امام صاحبؒ نه علاوه نورو
علماء دینه ماسوا طریقو سره هم استدلال کړی. د هغه نورو دلائلو نوم وجوه فاسده
دے. فاضل مصنفؒ د دغې دلائلو د تحقیق او د نفسا د بیانولو د پاره یو مستقل فصل راوړے

دے. دې وجه نه فرمائي چه په وجه فاسده کښې اوله فاسده وجه داده که چرته يو څيز لره د هغه د علمي نوم سره ذکر کړے شي نو د بعض علماء په نيز باندے دا په خصوصيت باندے دلالت کوي يعني که په علم باندے يو حکم اولګيدلو نو دا به د هغه د علاوه نه نفي وي.

شارح وائي چه په متن کښې د علم نه مراد هغه لفظ دے کوم چه په ذات باندې دلالت کوي برابره ده که علم وي او که جنس وي او په متن کښې د بعض نه مراد بعض اشعريه او حنابله دي او د دے حضراتو په نيز باندے په علم باندے د حکم لګولو نوم مفهوم لقب دے.

شارح فرمائي چه په دے سلسله کښې ضابطه داده چه کوم څيز د لفظ نه مفهوم کيږي د هغې دوه قسمه دي. ځکه چه يا خو به دغه څيز د صريح لفظ نه مفهوم وي يعني لفظ به په محل منطوق کښې په هغې دلالت کوي او يا به هغه څيز د صريح لفظ نه نه وي مفهوم بلکه لفظ به په بغير د محل د منطوق نه دلالت کوي اول ته منطوق او ثاني ته مفهوم وائي. بيا د منطوق دوه قسمه دي.

(۱) صريح (۲) غير صريح

د لفظ مدلول مطابقي او مدلول تضمني ته منطوق صريح او مدلول التزامي ته منطوق غير صريح وائي. دغه شان د مفهوم هم دوه قسمه دي.

(۱) مفهوم مخالف (۲) مفهوم موافق

مفهوم موافق هغه دے چه د لفظ نه اثبات او نفي کښې د منطوق موافق د مسکوت عنه حال مفهوم وي يعني منطوق که چرته مثبت وي نو مسکوت عنه به هم مثبت وي. او که منطوق منفي وي نو مسکوت عنه به هم منفي وي. او مفهوم مخالف هغه دے چه د لفظ منطوق د مفهوم مخالف د مسکوت عنه حال مفهوم وي. يعني که منطوق مثبت وي نو مسکوت عنه به منفي وي. او که منطوق منفي وي نو مسکوت عنه به مثبت وي. بيا که دا مفهوم د اسم علم نه محکم شوے وي نو هغه لره د مفهوم لقب په نوم سره موسوم کړے شي او که چرته د شرط يا وصف نه مفهوم وي نو هغې لره د مفهوم شرط يا مفهوم د صفت سره موسوم کړے شي. دغه شان که چرته مذکوره مفهوم

د اسم عدد نه مفهوم وتا نور هغه لوم به منفي وو عدد دوتا يعني تر کوم حکم چه عدد مذکور د پاره ثابت وی هغه به د هغې د زائد عدد نه منفي وی او کوم چرته دا مفهوم د غايت نه مفهوم شوے وی نور هغه نوم مفهوم غايت دے يعنی کوم حکم چه د غايت د پاره ثابت شوے وی هغه به د ما و راء نه منفي وتا او که چرته دا مفهوم د تشديد يم ماحقه المتاخيرين نه ثابت وی نور هغه نوم مفهوم حصر دے۔

شارح فرمائی چه د اشعريه په نيز باندے د مفهوم مخالف د پاره شرط دا دے چه مسکوت عنه نه خو د منطوق نه اولیٰ وی او نه د منطوق برابر وی ځکه که مسکوت عنه د منطوق نه اولیٰ يا د منطوق برابر وی نو د دلالة النص يا قياس په ذريعه باندے به د مسکوت عنه حال يا د منطوق موافق وی نه دا چه مخالف به وتا۔

د غه شان د مفهوم مخالف د پاره شرط دا دے چه کلام د عادت په موقع باندی نه وی لوستل شوی ځکه که کلام د عادت په طور باندی کړے شوے وی لکه په قول د باری تعالیٰ "وربائبکم الاتی فی حجورکم" کښی د فی حجورکم قيد د عادت په طور باندے ذکر شوے دے يعنی ربائب عادةً د مور د خاوند په تربيت کښی وی لهٰذا دا قيد به وی نه علاوه د منطوق د حکم نه د خارج کولو د پاره نه وی يعنی که ربائب ستا سو په تربيت کښی وی او که نه وی په دواړو صورتونو کښی د ورسره نکاح کول حرام دی. په دے شرط که په مور سره ئے د لره جماع کړی وی. د غه شان د مفهوم مخالف د پاره دا شرط دے چه د غه کلام به د سوال په جواب کښی نه وی يا د يو حادثه په واقع کيدلو به نه وی ځکه که چرته په جواب د سوال کښی وی يا د يو حادثه د بيان د پاره وی نو د دغے مفهوم مخالف اعتبار به نه وی۔

مثلاً چا سوال او کړو چه په کالی کښی زکوٰة شته۔ مفتی صاحب ورته وئيل چه هاں په کالی کښی زکوٰة شته. د مفهوم مخالف اعتبار کول او دا مطلب اخستل چه د کالی نه علاوه په سرو او سپينو کښی به زکوٰة نه واجبيږی دا صحيح نه دے. يا مثلاً د کالی په سلسله کښی د يو حادثه په واقع کيدلو باندے دا ويلی شی چه په کالی کښی زکوٰة واجب دے. نو د دے مطلب دا بالکل نه دے چه دينه

علاوه په دې سرېره دا سې نکته به ذکر نه وي راجب، دغه شان دا مفهوم مخالف دپاره شرط دادې چه کوم علم صراحةً ذکر شوې وي هغه د کشف او ایضاح دپاره نه وي.
مدح او ذم دپاره نه وي. او د لذت او خرمله نه ئې دپاره هم منسي نه وي. بهرحال
هرکله چه مذکوره تمام شرطونه متحقق شي نو د غه وخت کښې به د مفهوم مخالف اعتبار وي.
او د مذکور د ماعدا نفي به متعين وي؛

---

كَقَوْلِهٖ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ فَالْمَاءُ الْاَوَّلُ الْغُسْلُ وَالْمَاءُ الثَّانِي الْمَنِيُّ وَلَمَّا كَانَ مَعْنَاهُ الْغُسْلُ مِنَ الْمَنِيِّ فَهِمَ الْاَنْصَارُ عَدَمَ وُجُوْبِ الْاِغْتِسَالِ بِالْاِكْسَالِ لِعَدَمِ الْمَاءِ وَهُوَ اِخْرَاجُ الذَّكَرِ بَعْدَ الْاِنْزَالِ وَهُمْ كَانُوْا اَهْلَ اللِّسَانِ فَلَوْلَمْ يَدُلَّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ لَمَا فَهِمُوْا ذٰلِكَ وَعِنْدَنَا لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ اَيْ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ وَاِلَّا يَلْزَمُ الْكُفْرُ وَالْكِذْبُ فِيْ قَوْلِهٖ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللهِ لِاَنَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ لَّا يَكُوْنَ غَيْرُ مُحَمَّدٍ رَسُوْلًا وَذٰلِكَ كُفْرٌ وَكِذْبٌ سَوَاءٌ كَانَ مَقْرُوْنًا بِالْعَدَدِ اَوْ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ رَدٌّ عَلَى مَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَقَالَ اِنْ كَانَ مَقْرُوْنًا بِالْعَدَدِ نَحْوُ قَوْلِهٖ خَمْسٌ مِّنَ الْفَوَاسِقِ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ الْحِدَاءَةُ وَالْفَارَةُ وَالْكَلْبُ الْعَقُوْرُ وَالْحَيَّةُ وَالْعَقْرَبُ فَيَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ وَالْبَتَّةَ وَاِلَّا لَبَطَلَ فَائِدَةُ الْعَدَدِ وَعِنْدَنَا وَجْهُ التَّخْصِيْصِ بِهٖ زِيَادَةُ اهْتِمَامِهٖ وَالْاِعْتِنَاءُ بِشَانِهٖ وَنَحْوُ ذٰلِكَ وَلٰكِنْ فَتَى الْمُتَاَخِّرُوْنَ بِاَنَّهٗ فِي الرِّوَايَاتِ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ دُوْنَ الْمُخَاطِبَاتِ كَمَا قَالَ صَاحِبُ الْهِدَايَةِ اَنَّ قَوْلَهٗ فِي الْكِتَابِ جَازَ الْوُضُوْءُ مِنَ الْجَانِبِ الْاٰخَرِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّهٗ يَتَنَجَّسُ مَوْضِعُ الْوُقُوْعِ وَمِثْلُ هٰذَا فِيْ كِتَابِهٖ كَثِيْرٌ وَمَا يُوْهِمُهٗ كَلَامُهُمْ مِنَ النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ فِيْ بَعْضِ الْمُسْتَدِلَّاتِ فَكُلُّ ذٰلِكَ مِنْ كُلِّ مُبَادِيٍ لَّاتٍ فَتَنَبَّهْ لَهٗ لِاَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوْجِبُ نَفْيًا اَوْ اِثْبَاتًا اَيْ لَا يَدُلُّ عَلَى الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ اَصْلًا فَكَيْفَ يُوْجِبُ الْحُكْمَ مِنْ حَيْثُ النَّفْيِ وَالْاِثْبَاتِ فَاِذَا قُلْتَ جَاءَنِيْ زَيْدٌ فَقَدْ سَكَتَّ عَنْ عَمْرٍو لَا تَدُلُّ عَلٰى نَفْيِهٖ وَاِثْبَاتِهٖ وَفَائِدَةُ التَّخْصِيْصِ اَنْ يَّتَاَمَّلَ الْمُسْتَنْبِطُوْنَ فِيْهِ وَيُثْبِتُوْنَ الْحُكْمَ فِيْ غَيْرِهٖ بِالْقِيَاسِ وَيَنَالُوْنَ دَرَجَةَ الْاِجْتِهَادِ

ترجمہ:- لکہ قول دَحضور صلی اللہ علیہ وسلم الماء من الماء دے، پس دماء اوّل نه غسل مُراد دے او دَماء ثانی نه منی مراد ده، چونکه ددی حدیث معنی داده چه د منی وتلو سره غسل واجب کیږی، دی وجه نه انصارو داوګنړل چه دَ جماع بدون الانزال په صورت کښی غسل کول واجب نه دی، ځکه چه منی نه ده خارج شوی، داګسال معنی ده دَ انزال نه وړاندی ذکر لره بهر کول، داحضرات اهل لسان وو، پس که چرته تنقیص علی الشئ په نفی دما عدا باندی دلالت نه کولے نو دی حضراتو به دَ حدیث د غه منځ کوره مطلب نه فهم کولو، او زمونږه په نزد باندی دا ددی دما عدا په نفی دلالت نه کوی، دوی نه په قول د قائل محمّد رسول اللهؐ کښی به کفر او کذب لازم شی، ځکه دی قول نه په دالازم میږی چه دَ محمّد رسول اللهؐ نه علاوه بل څوک رسول نشته دے او دا کفر او کذب دے، دا د اسم علم صراحت خواه که د عدو سره مقرون وی او که د عدد سره مقرون نه وی، په دی کښی په هغه خلقو باندی ردّ دے چا چه دی دوا ړو کښی فرق کړے دے او وائی ویلی دی که چرته دا اسم علم صراحت دَ عدد سره مقرون وی لکه چه دَحضور علیه السلام دا قول دے، په فواسقو کښی پنځه خاورداسی دی کوم لره چه په حل او حرم هر ځائے کښی قتل کولے شی، تپُس، مږه، چک لګو نکے سپی، مار او لړم، پس د غه وخت کښی دا یقینًا د ما عدا په نفی باندی دلالت کوی، وی نه د عدد فائده به باطله شی، او زمونږ په نزد باندی د عدد سره دَ خصوصیت داده چه د عدد اهمیّت زیاتول او د هغه شان طرف ته توجه ورکول دی، لیکن متاخرینو فتویٰ داورکړی ده چه تنصیص علی الشئ په فقهی روایاتو کښی د ما عدا په نفی باندی دلالت کوی، لیکن په مخاطباتو کښی نه، لکه چه صاحب هدایه ویلی دی، چه د هغه قول په کتاب کښی یعنی جاز للوضوء من جانب الاخر دی خبری ته اشاره ده چه موضوع د وقوع به جنس دَکرځی، دامثالونه د هغه په کتاب کښی ډیر دی او هغه کوم چه په بعض استدلالاتو کښی د هغوی کلام د ما عدانه د نفی وهم پیدا کوی، پس د تاویلاتو سره موّال دی، په دی باندی خبردارشه، ځکه چه نص غیر منصوص لره نه شاملیږی، لهٰذا د نفی یعنی دَ اثبات حکم به څنګه واجب کوی، یعنی تنصیص علی الشئ په مسکوت عنه باندی بالکل دلالت نه کوی، لهٰذا دا نفی او اثبات په اعتبار سره به څرنګه حکم واجب کړی، پس هرکله چه تا جاءنی زید ویل، نو تا د عمرو په باره کښی سکوت

وکړلو، لهٰذا دا دهغه په نفي او اثبات باندې دلالت نه کوي . او د تخصیص فائده دا ده چه مجتهدین په دې کښې غور او فکر وکړي ، بیا ددې په علاوه کښې چه ذریعه د قیاس سره حکم ثابت کړي او د اجتهاد درجه لره حاصل کړي ،

**تشریح :-** په وجوه فاسده کښې اوله وجه دا ده که په اسم علم او یا په اسم جنس باندې کوم حکم صراحةً لګولے شوے وی نو د مفهوم مخالف یعنی د هغه د ماعدا نه په د حکم نفي وکړے شي ، ددې مثال د رسول اللهﷺ دا حدیث دے ، الماء من الماء په دې حدیث کښې د اول ماء نه مراد غسل او د دوم ماء نه مراد خروج د مني مراد دے ، او مطلب دا دے چه په خروج د مني سره غسل واجب کیږي په دې حدیث کښې په ماء ثاني یعنی خروج د مني باندې د غسل حکم لګولے شوے دے او د انصار مدینه د دینه دا خبره فهم کړې ده ، چه د اکسال یعنی ادخال بدون الانزال په صورت کښې به غسل نه واجب کیږي ، ملاحظه وکړي چه انصارِ مدینه اهلِ لسان دي ، په عربي ژبه بنه پوهیږي ، د دینه باوجود هغوی د مفهوم مخالف اعتبار وکړلو ، او دا خبره ئے فهم کړه چه منطوف یعنی په خروج د مني باندې چه کوم غسل د وجوب حکم لګولے شوے دے ، مفهوم مخالف یعنی عدم خروج مني باندې به د غسل د وجوب حکم نه لګی ، که چرته په اسم علم یا اسم جنس باندې د حکم لګولو د دې په ماعدا د نفي دلالت نه کولے ، نو د مدینے انصارو به د دې حدیث د غه مطلب هرګز نه اغستلو ، لیکن زمونږ په نزد باندې په اسم علم یا اسم جنس باندې د حکم لګول ددې په ماعدا کښې په نفي د حکم باندې دلالت نه کوي ، خو ځکه چه اشعریه او حنابله وائي ، ورنه په قول د قائل محمد رسول اللهﷺ کښې به کفر او کذب لازمیږي ځکه چه په محمد اسم علم باندې په صراحت سره حکم د رسول الله لګولے شوے دے پس د مفهوم مخالف د اعتبار کولو په صورت کښې او د محمدﷺ نه ماسوی کښې د رسول الله د نفي معتبر کولو په صورت کښې به مطلب دا وي چه د محمدﷺ نه علاوه د الله څوک رسول نشته دے ، حالانکه دا خبره دروغ ده ځکه خلاف د واقع ده ، او د قرآن وحدیث په روسره دا سې عقیده لرل کفر دے ،

مصنفؒ وفرمائیل چه په اسم علم یا اسم جنس باندې حکم لګول زمونږ په نزد

باندی په ماعدا باندی د نفی دلالت نه کوی خو اکه دا د عدد سره مقرون وی او که عدد سره مقرون نه وی په دی عبارت کښی په هغه خلقو باندی ردّ کول دی چا چه ددی دواړو په مابین کښی فرق کړے دے، او دا ئے وئیلی دی چه کله چرته دَ عدد سره مقرون وی نو په نفی د ماعدا باندی به بالیقین دلالت کوی، لکه چه په دی حدیث کښی دی خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم الحداۃ والفارۃ والکلب العقور والحیّۃ والعقرب په فواسق کښی پنځه څناور داسی دی کوم لره چه په حل او په حرم هر ځائے کښی قتل کولے شی، (۱) تپس (۲) مږه (۳) چک لګونکے سپی (۴) مار (۵) لړم، په دی صورت کښی به په نفی د ماعدا باندی دی وجه نه دلالت کوی، که دا دلالت ونه کړی نو ذکر د عدد به بے فائدے شی، لیکن زمونږه طرف نه به جواب دا وی چه د عدد ذکر د ماعدا په نفی باندی دلالت کولو د پاره نه وی، بلکه عدد لره خاص طور باندی ذکر کولو وجه دا ده چه د عدد اهمیّت زیات شی او د هغه شان طرف ته توجه ور کول دی،

ولکن افتی المتاخرین سره دیو وهم ازاله مقصود ده، او هغه دا چه ورانډی وئیلے شوی دی، چه زمونږه په نزد باندی په اسم علم یا اسم جنس باندی صراحت د ماعدا په نفی دلالت کوی، د دینه دا وهم پیدا کیږی، چه دا قاعده روایات فقهیه او نصوص شرعیه کښی عام ده، ددی وهم ازاله کولو سره شارحؒ وفرمایل چه دَ متاخرینو نوی دا ده چه دَ اسم علم یا اسم جنس صراحت په روایات فقهیه کښی خو په نفی دَ ماعدا باندی دلالت کوی لیکن په نصوص شرعیّه کښی دلالت نه کوی، مثلاً صاحب هدایه وئیلی دی، چه غدیر عظیم هغه تالاب دے دکوم په دوه طرفونو کښی یو طرف تحرک کولو سره بل طرف ته حرکت نه کوی، لهٰذا که دداسی تالاب په یو طرف کښی نجاست پریوزی نو د بل طرف په او به سره اودس کول جائز دی، جاز الوضوء من جانب الآخر صراحت په دی خبره باندی دلالت کوی چه په کوم جانب کښی نجاست پریوتے دے هغه جانب ناپاک دے، د هغے نه وضوء کول جائز نه دی، د دینه دا معلومه شوه چه په روایات فقهیه کښی په اسم علم یا اسم جنس باندی صراحت د ماعدا په نفی باندی دلالت کوی، ورنه صاحب هدایه به دی طرف ته اشاره ولے کوله، د هغه شان مثالونه

دهغه په کتاب کښې ذکر دي،

شارح رحمه الله تعالیٰ وائي چه بعض استدلالونه کښې زمونږ د علماؤ عبارتونو نه دا وهم پیدا کیږي، چه اسم علم یا اسم جنس باندې صراحت دما عدا په نفي باندې دلالت کوي لیکن دا سې قسمه قول عبارتونه موږ ال دي مصنف په خپل مذهب باندې دلیل بیانولو سره وفرمائیل چه نص غیر منصوص لره نه شاملیږي او کله چه په غیر منصوص باندې شامل نه وي، نو په غیر منصوص باندې د نفي یا اثبات حکم څرګند ولګوي، یعني د اسم علم یا اسم جنس صراحت کول حکم چه د سره نه مسکوت عنه یعني غیر منصوص باندې دلالت نه کوي، نو دي مسکوت عنه باندې په د نفي یا اثبات حکم څرګند ولګولے شي، لهٰذا کله چه تاویل ما ته زید راغلے دو، نو ددې مطلب داشو، چه ته د عمرو په باره کښې خاموش یې پس ستا دا خاموشي د عمرو په راتلو یا نه راتلو باندې دلالت نه کوي، لیکن په دې باندې دا سوال وارديږي چه کله په اسم علم یا اسم جنس باندې صراحت دما عدا په نفي باندې دلالت نه کوي، نو بیا د تخصیص یعني اسم علم یا اسم جنس لره په خصوصیت سره ذکر کولو څه فائده ده، ددې جواب دا دے چه دا سې قسمه تخصیص سره فائده دا ده چه مجتهدین حضرات په دې مقام کښې غور او فکر وکړي او بیا په نورو مواقع کښې په دې مقام باندې قیاس کولو سره حکم ولګوي او د اجتهاد لره مرتبه حاصله کړي،

ثُمَّ اَجَابَ عَنْ اِسْتِدْلَالِهِمْ بِفَهْمِ الْاَنْصَارِ فَقَالَ وَالْاِسْتِدْلَالُ مِنْهُمْ بِحَرْفِ الْاِسْتِغْرَاقِ اَيْ اَلْاِسْتِدْلَالُ مِنَ الْاَنْصَارِ عَلٰى عَدَمِ وُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْاِكْسَالِ اِنَّمَا كَانَ بِحَرْفِ اللَّامِ الَّذِيْ هُوَ لِلْاِسْتِغْرَاقِ عِنْدَ عَدَمِ دَلَالَةِ الْعَهْدِ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اَنَّ جَمِيْعَ اَفْرَادِ الْغُسْلِ مِنَ الْمَنِيِّ لَا بِوَاسِطَةِ اَنَّ التَّنْصِيْصَ بِالشَّيْءِ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ وَيَرِدُ عَلَيْنَا اَنَّ الْحَدِيْثَ قَدْ دَلَّ عَلٰى عَدَمِ وُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْاِكْسَالِ سَوَاءٌ كَانَ بِاللَّامِ اَوْ بِالتَّنْصِيْصِ فَمِنْ اَيْنَ قُلْتُمْ بِوُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْاِكْسَالِ فَاَجَابَ وَقَالَ وَعِنْدَنَا هُوَ كَذٰلِكَ فِيْمَا يَتَعَلَّقُ بِعَيْنِ الْمَاءِ غَيْرَ اَنَّ الْمَاءَ يَثْبُتُ مَرَّةً عِيَانًا وَطَوْرًا دَلَالَةً يَعْنِيْ اَنَّ عِنْدَنَا الْحَصْرُ اَيْضًا ثَابِتٌ فِي الْغُسْلِ الَّذِيْ يَتَعَلَّقُ بِالْمَنِيِّ اَيْ جَمِيْعَ الْغُسْلِ الَّذِيْ يَتَعَلَّقُ الشَّهْوَةِ وَلٰكِنْ

الْمَاءَ عَلٰى نَوْعَيْنِ مَرَّةً يَكُوْنُ عِيَانًا بِاَنْ يَّنْزِلَ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ فِي النَّوْمِ اَوِ الْيَقْظَةِ بِالْوَطْيِ اَوْ بِغَيْرِهٖ وَمَرَّةً يَكُوْنُ دَلَالَةً بِاَنْ يُّقَامَ دَلِيْلُهٗ وَهُوَ الْتِقَاءُ الْخِتَانَيْنِ مَقَامَهٗ لِاَنَّهٗ سَبَبُ نُزُوْلِ الْمَاءِ وَنَفْسُهٗ تَغِيْبُ عَنْ بَصَرِهٖ وَلَعَلَّهٗ لَمْ يَشْعُرْ بِهٖ لِقِلَّتِهٖ فَاَقَمْنَا السَّبَبَ وَاَوْجَبْنَا الْغُسْلَ عَلَيْهِ بِمُجَرَّدِ الْاِلْتِقَاءِ اِحْتِيَاطًا ۔

**ترجمہ :۔** بیا مُصنّف رحمه الله تعالیٰ د مفهوم لقب د قائلینو هغه دلیل جواب ورکړے دے، په کوم کښې چه دَ فهم الضار ده استدلال کړے شوے دے، دی وجه نه فرمائی چه د انصارو فهم دَ حرفِ استغراق نه دے، یعنی د انصارو دَ طرف نه د اکسال په صورت کښې په عدم وجوب د غسل باندې استدلال د صرف د استغراق دَ وجه نه دے، کوم چه دَ عدم نه موجود والی په صورت کښې د پاره دے، پس معنی به دا وی چه دَ غسل تمام افراد د منی نه دی، نه تنصیص بالشیٔ یدل علی نفی ما عداه په واسطه سره، په دغه وخت کښې په مونږه احنافو باندې دا اعتراض واردیږی چه حدیث خو دَ اکسال په صورت کښې په عدم وجوب د غسل باندې دلالت کوی، خو اه که دَ لام د وجهې نه وی او که دَ تنصیص د وجهې نه، بیا تاسو د اکسال په صورت کښې د غسل د وجوب قائل د کوم ځایه شوے، پس مُصنّف دی جواب ورکړے دے، چه زمونږه په نزد باندې د غه حکم په هغه ځیز کښې دے، دَ کوم تعلق چه د عینِ ماء څخه وی، مګر دا چه ماء کله عیاناً ثابتیږی او کله دلالةً یعنی زمونږه په نزد باندې هم په هغه غسل کښې حصر ثابت دے، د کوم تعلق چه د منی سره دے یعنی تمام افراد د غسل د کوم تعلق چه دَ شهوت سره دے، هغه په ماء کښې منحصر دی، لهٰذا د غسل د دی افراد و نه د حیض او د نفاس د غسل و تل مضر نه دی، لیکن دَ منی دوه قسمه دی، کله عیاناً وی په دی طور باندې چه په خوب یا بیداری کښې د وطی یا غیر وطی په وجه په نفس الامر کښې را توی شی، او کله دلالةً وی په دی طور چه دَ منی دلیل یعنی د ختانینو ملاقات د هغې مقام کړے شی، ځکه چه هغه د انزال سبب دے، پس مونږه سبب لره د مُسبب قائم مقام کړځولے دے، او په دا سی سړی باندې مو محض د احتیاط په وجه باندې غسل لره واجب کړے دے۔

**تشریح :۔** کوم حضرات چه دَ مفهوم مخالف د یو قسم یعنی مفهوم لقب قائل دی دَ هغوی

دَ طرف دَ پیش کړے شوی دلیل (یعنی الماء من الماء نه دَ انصارو دانهم کول چه داکسال په صورت کښی غسل نه واجب کیږی) جواب ورکولو سره مصنفؒ دفرمائیل چه دَ مدینے انصارو داکسال په صورت کښی په عدم وجوب دغسل باندی ددی نه استدلال نه دے کړے ، چه دَ اسم علم یا اسم جنس صراحت ددی دماعدا په نفی باندی دلالت نه کوی ، بلکه هغوی دالماء دلام استغراق نه استدلال کړے دے ، په دی طور باندی چه دالماء دلام استغراق نه استدلال کړے دے ، په دی طور باندی چه دَالماء لام دَ استغراق دپاره دے او مطلب دا دے چه دغسل تمام افراد دمنی دَخروج سره واجب کیږی ، یعنی کله چه دَ منی خروج وشی نوغسل به واجب کیږی ، او کله چه دَ منی خروج نه وی ، نوغسل به هم نه واجب کیږی ، لهذا ثابته شوه چه اکسال یعنی ادخال بدون الانزال په صورت کښی به غسل نه واجب کیږی ، البته په احنافؒ باندی دااعتراض وارد یږی چه دَ مذکوره حدیث الماء من الماء ، نه ددی خبری وضاحت کیږی ، چه داکسال په صورت کښی غسل واجب نه دے برابره خبره ده که دا عدم وجوب دغسل دلام استغراق ددجه نه وی ، یا په اسم جنس باندی په صراحت سره دحکم دلګولو په وجه باندی ، او کله چه داسی ده ، نو بیا احنافؒ داکسال په صورت کښی دَغسل دَ وجوب دکوم ځاپه نه قائل شول ، ددی اعتراض جواب دادے چه مذکوره الماء من الماء منسوخ دے ، یعنی دَ اسلام په ابتدا کښی دَغسل دَ وجوب دپاره دمنی وتل ضروری وو ، داکسال په صورت کښی غسل نه واجب کیږی ، لیکن روستو داحکم بیا منسوخ شولو ، او دادخال نه پس غسل واجب شولو ، خواه منی وځی یا نه ، لیکن که ددی حدیث لره منسوخ قرار نه کړے شی بلکه په خپل حال باندی مانی وساتل شی ، نو ددی جواب به دا وی چه زمونږ ، داحنافؒ په نزد باندی هم غسل دوجوب دمنی سره تعلق لری ، یعنی زمونږ په نزد باندی هم دغسل هغه تمام افراد دکوم تعلق چه دَ شهوت سره دے ، په منی کښی منحصر دی ، یعنی زمونږ په نزد باندی هم دغسل وجوب دمنی دوجهی نه دے ، دلته کښی دا اعتراض کیدے شی ، چه دحیض او دنفاس ددجه نه کوم غسل واجب کیږی ، هغه خو ددینه خارج دی ، حکه هغه دمنی دَ وجه نه ، واجب نه وی ، پس د غسل تمام افرادو لره په منی کښی منحصر منل څرنګه درست دی ، ددی جواب دادے چه دحیض او دنفاس ددجه نه د غسل د وجوب تعلق د شهوت سره نه دے ، لهذا دحیض

او لفاس خارج کیدل مضر نه دی ، ځکه منی کښې هغه افراد و د غسل لره منحصر کړے شوی دی دکوم تعلق چه د شهوت سره دے ، بهرحال د غسل هغه تمام افراد کوم تعلق چه دَ شهوت سره دے ، هغه په منی کښې منحصر دی ، او د منی د وه قسمه دی یو هغه چه بالکل ښکاره وی ، یعنی دَ خوب یا د لیدنه په حالت کښې د وطی یا غیر وطی په وجه باندې دَ انسان انزال وشی ، او منی خارجه شی ، بل دا چه د منی خروج بهرځونه وی لیکن دلالةً وی ، په دی طور چه د منی خروج ځونه وی مګر د دې دلیل یعنی د ختانینو ملاقات وی ، پس دی ملاقات د ختانینو لره د خروج دَ منی قائمقام قرار کولو سره په ملاقات دَ ختانینو باندې هغه حکم ولګولے شی کوم چه په خروج د منی باندې لګی ، یعنی غسل واجب کیدل ، او وجه د دې دا ده ، چه ملاقات د ختانینو د منی دَ خروج سبب دے ، او دَ ملاقات دَ ختانینو په وخت کښې چونکه ذکر د ستر ګو نه پناه وی ، د دې وجه نه ممکنه ده چه د منی د کم والی په وجه باندې انسان ته د انزال احساس نه وی ،

بهرحال دلته کښې مونږ ه دَ منی دَ خروج سبب یعنی ملاقات دَ ختانینو د منی دخروج قائمقام کړځولے دے ، او په دا سې سرې باندې مونږ محض د احتیاط په بناء باندې غسل واجب کړے دے ، حاصل دا چه دَ انسان په صورت کښې هم غسل دَ خروج د منی د وجې نه وجوب د غسل راځی ، لیکن په دی صورت کښې د منی خروج دلالةً وی نه عیاناً ۔

وَالْحُكْمُ إِذَا أُضِيفَ إِلَى مُسَمًّى هٰذَا اِبْتِدَاءُ وَجْهٍ ثَانٍ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ وَهُوَ يَتَضَمَّنُ مَفْهُوْمَ الْوَصْفِ وَالشَّرْطِ يَعْنِيْ اَنَّ الْحُكْمَ اِذَا اُسْنِدَ اِلٰى شَيْئٍ مَوْصُوْفٍ بِوَصْفٍ خَاصٍّ اَوْ عُلِّقَ بِشَرْطٍ كَانَ دَلِيْلاً عَلٰى نَفْيِهٖ اَيْ كَانَ كُلٌّ مِّنَ الْوَصْفِ وَالتَّعْلِيْقِ دَالاًّ عَلٰى نَفْيِ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ اَوِ الشَّرْطِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ حَتّٰى لَمْ يَجُوْزِ نِكَاحَ الْاَمَةِ عِنْدَ طَوْلِ الْحُرَّةِ وَالنِّكَاحَ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِفَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ الْمَذْكُوْرَيْنِ فِي النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ اَيْ مَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ زِيَادَةً وَقُدْرَةً

اَنْ يَنْكِحَ الْحَرَائِرَ الْمُؤْمِنَاتِ لِاَجْلِ زِيَادَةِ مَهْرِهِنَّ وَنَفَقَتِهِنَّ فِيْ مَعَاشِهِنَّ
فَلْيَنْكِحْ مَمْلُوْكَةً مِنْ مَمْلُوْكَاتِ اَيْمَانِكُمْ اَىْ اَيْمَانَ اِخْوَانِكُمْ اِذْ لَا يَجُوْزُ
نِكَاحُ اَمَةِ نَفْسِهٖ اَصْلًا مِنْ اِمَائِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ فَاللّٰهُ تَعَالٰى قَدْ نَصَّ عَلٰى اَنَّهٗ
اِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ الْحُرَّةَ فَلْيَنْكِحْ اَمَةً ثُمَّ قَيَّدَ الْاِمَاءَ بِالْمُؤْمِنَةِ فَلَوْ
عَمِلْنَا بِالْوَصْفِ وَالشَّرْطِ جَمِيْعًا حَكَمْنَا اَنَّ طَوْلَ الْحُرَّةِ مَانِعٌ بِلَا مَرَّةٍ وَاَنَّ
الْاَمَةَ الْكِتَابِيَّةَ اَيْضًا لَا يَجُوْزُ نِكَاحُهَا لِلْمُؤْمِنِ مَالَمْ تَصِرْ مُؤْمِنَةً وَعِنْدَنَا
جَازَ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ وَالْمُؤْمِنَةِ عَلٰى طَوْلِ الْحُرَّةِ وَعَدَمِهٖ جَمِيْعًا
وَحَاصِلُهٗ اَىْ حَاصِلُ مَاقَالَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ شَيْئَانِ الْاَوَّلُ اَنَّهٗ اَلْحَقَ
الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ فِيْ كَوْنِهٖ مُوْجِبًا لِلْحُكْمِ عِنْدَ وُجُوْدِهٖ غَيْرَ مُوْجِبٍ عِنْدَ
عَدَمِهٖ اَلَاتَرٰى اَنَّ مَنْ قَالَ لِامْرَاَتِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ رَاكِبَةً فَكَاَنَّهٗ قَالَ
اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ كُنْتِ رَاكِبَةً فَكَمَا اَنَّ الطَّلَاقَ يَتَوَقَّفُ عَلَى الرُّكُوْبِ فِيْ
صُوْرَةِ الشَّرْطِ فَكَذَا فِيْ صُوْرَةِ الْوَصْفِ وَالثَّانِىْ اَنَّهٗ اِعْتَبَرَ التَّعْلِيْقَ
بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ فَفِيْ قَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ
فَاَنْتِ طَالِقٌ اَلسَّبَبُ هُوَ اَنْتِ طَالِقٌ وَالْحُكْمُ هُوَ وُقُوْعُ الطَّلَاقِ وَالتَّعْلِيْقُ
بِالشَّرْطِ اَعْنِىْ دُخُوْلَ الدَّارِ اِنَّمَا عَمِلَ فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ ......
فَاِنَّهٗ قَدْ وُجِدَ حِسًّا وَلَا مَرَدَّ لَهٗ فَلَا يُعَلَّقُ عَلَيْهِ اِلَّا وُقُوْعُ الطَّلَاقِ
فَيَكُوْنُ عَدَمُ الْحُكْمِ لِاَجْلِ عَدَمِ الشَّرْطِ عَدَمًا شَرْعِيًّا لَا عَدَمًا اَصْلِيًّا
عَلٰى مَاقُلْنَا فَيَنْتَفِى الْحُكْمُ بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ ضَرُوْرَةً وَيَكُوْنُ هٰذَا
التَّعْلِيْقُ نَظِيْرَ التَّعْلِيْقِ الْحِسِّيِّ كَتَعْلِيْقِ الْقِنْدِيْلِ بِالْحَبْلِ فَاِنَّهٗ لَا يُؤَثِّرُ
فِيْ اِزَالَةِ ثِقْلِهٖ وَاِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِيْ اِزَالَةِ سُقُوْطِهٖ وَتَصِحُّ تَعْدِيَتُهٗ
هٰذَا الْحُكْمِ الْعَدَمِ اِلٰى غَيْرِهٖ وَنَحْنُ نُخَالِفُهٗ فِيْ جَمِيْعِ هٰذَا-

**ترجمہ:-** اوحکم چہ کلہ مسمّی طرف تہ مضاف وی دا پہ وجوہ فاسدہ کے
د دوے وجہ ابتداءً دہ او دا مفہوم وصف او مفہوم شرط لرہ متضمن دہ ، یعنی کلہ چہ
یو داسی څیز طرف تہ منسوب وی ، کوم چہ یو خاص وصف سرہ موصوف وی ، یا یو شرط

باندی معلق وی نو دا به د هغې په نفی باندی دال وی، یعنی هر ېرد وصف او تعلیق نه هغه وخت کښې چه کله د وصف او شرط معدوم وی، نو د امام شافعیؒ په نزد باندی به دَ حکم په نفی باندی دلالت کوی، تردی چه هغه دَ حرّه سره د نکاح کولو قدرت په وخت کښې د و ینځې سره نکاح نه ده جائز قرار کړی، او د کتابیه د ینځې سره هم نکاح جائز نه ده ځکه چه شرط او وصف کوم چه په نصّ کښې مذکور دی هغه فوت کړی دی او هغه نصّ د باری تعالیٰ قول: ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات دے، یعنی په تاسو کښې چه څوک دَ زائد مال یا د ازادی ښځې سره د نکاح طاقت و نه لري، دی وجه نه د هغوی د مهر او د هغوی دَ گذران اخراجات زیات وی، نو هغه لره د خپل مسلمان رونړو په و ینځو کښې د یو سره نکاح کول بکار دی، دا ایمانکم نه مراد ایمان اخوانکم ده، د وجه دا ده چه ستاسو د خپلو مومنو و ینځو سره د یو سره هم نکاح کول د استانه دی، پس الله پاک ددی تصریح فرمائیلی ده، که چرته د حرّه د نکاح کولو قدرت نه لري نو دَ و ینځې سره نکاح وکړی، بیا د ینځې لره ئے د مومنه دَ قید سره مقید کړی ده، لهٰذا که مونږ په وصف او شرط باندی عمل کولو، نو دا حکم به نکړو چه دَ حرّه دَ نکاح قدرت لرل د و ینځې سره د نکاح د پاره مانع گرځی، او د یو مومن د پاره هم د کتابیه و ینځې سره نکاح کول تر هغه وخت پورې جائز نه دی ترڅو چه هغه مومنه نه وی او زمونږ په نزد باندی کتابیه و ینځې او مومنه و ینځې د دا ډو سره نکاح کول جائز دی، خواکه د حرّه سره د نکاح کولو قدرت وی او که نه وی، د حضرت امام شافعیؒ د قول خلاصه دوه خیز و نه دی، یو خو دا چه هغوی وصف لره د شرط سره ملحق کړے دے، په دی خبره کښې چه هغه په خپله موجودگی کښې د حکم موجب دے، او د عدم موجودگی په وخت کښې د حکم موجب نه دے ایا تاسو دا نه گوری چه کوم سړے خپله ښځې ته انت طالق راکبة ویل، نو دا انت طالق ان کنت راکبة ویل پس څرنګه چه طلاق د شرط په صورت کښې په رکوب باندی موقوف دے، د غه شان د وصف په صورت کښې هم په رکوب باندی موقوف دے دویم دا چه هغوی تعلیق بالشرط لره په منع د حکم کښې عامل مقید کړے دے نه په سبب کښې، لیس ان دخلت الدار فانت طالق کښې سبب انت طالق دے، او حکم وقوع د طلاق دے، او تعلیق بالشرط یعنی دخول دار په هغه د حکم کښې عامل دے نه په سبب کښې، ځکه چه سبب حسّاً موندل

شوی دے کوم لره چه لښتی رد کولے، لهٰذا هم وقوع د طلاق به په شرط باندی معلق وی، پس د عدم شرط د وجهی نه به عدم حکم عدم شرعی وی نه عدم اصلی، لکه چه مونږ د راندی دلیل پس د شرط په منتفی کیدلو سره به حکم بداهةً منتفی کیږی، او دا تعلیق به د حسی تعلیق نظیر وی، لکه قندیل لره د رسی سره معلق کول، ځکه چه دا قندیل فعل لره په زائل کولو موثر نه دے، بلکه د دی د سقوط په ازاله کښی موثر دے او دی حکم عدم لره د غیر طرف ته متعدی کول صحیح دی، او مونږ په دی تولو خبرو کښی د امام شافعیؒ خلاف یو۔

**تشریح:** په دی عبارت کښی په وجوه فاسده کښی دویمه وجه بیان دے، او دویمه وجه فاسده مفهوم وصف او مفهوم شرط لره متضمن دے، حاصل د دی دا دے چه کله حکم یو داسی څیز طرف ته منسوب وی کوم چه یو خاص وصف سره موصوف وی او یا په شرط باندی معلق وی، نو د امام شافعی رحمة الله تعالیٰ په نزد باندی دا وصف او تعلیق به په دی باندی دلالت کوی، چه وصف یا شرط موجود وی نو حکم به موجود وی او که منتفی وی نو حکم منتفی وی، مثلاً د باری تعالیٰ قول ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات کښی نکاح د آزادی ښځی سره د نکاح نه کولو په قدرت سره مشروط کړے شوے ده، یعنی که د آزادی ښځی سره د نکاح قدرت نه وی نو وینځی سره نکاح وکړه، بیا وینځی لره ئے د مومنه په قید سره مقید کړی ده، دا د هم خیال وی چه ایت کښی ایمانکم نه مراد ایمان اخوانکم مراد دے یعنی د خپل مسلمان رونړو د وینځو سره نکاح وکړی، ځکه چه د خپله د وینځی سره نکاح کول جائز نه دی، او وجه د دی دا ده چه خپله مملوکه وینځه بغیر د نکاح نه جائز ده، لهٰذا دی سره د نکاح کولو هیڅ ضرورت نشته دے بهر حال په دی ایت کښی مفهوم د صفت هم شته دے او مفهوم شرط هم شته، لیکن که چرته مونږ په مفهوم وصف او مفهوم شرط باندی عمل وکړو، لکه څرنګه چه دا امام شافعیؒ مسلک دے، نو دا حکم به لګی چه د آزادی ښځی د نکاح د قدرت لرلو په صورت کښی د وینځی سره نکاح کول درست نه دی، او مومن د پاره د کتابیه وینځی سره ترهغه وخته پوری نکاح ممنوع ده ترڅو چه مومنه ستوی نه وی، حاصل دا چه دا امام شافعیؒ په نزد باندی د وینځی سره د نکاح کولو د پاره عدم قدرت د آزادی ښځی سره د نکاح کولو ضروری دے، او د غه شان د وینځی

ایماندار کیدل هم ضروری دی زمونږه په نزد باندی د کتابیه او مومنه دواړو سره نکاح کول جائز دی، دَ حرّه سره د قدرت د نکاح کولو په صورت کښې هم او نه قدرت لرلو په صورت کښې هم، مصنّفؒ دفرمایل چه د امام شافعی رحمة الله علیه د قول خلاصه دوه[2] خبرونه دی، یو دا چه امام شافعیؒ وصف لره د شرط سره لاحق کړے دے، یعنی څرنګه چه د شرط په موجود والی کښې حکم واجب کیږی او د هغه په عدم کښې حکم معدوم کیږی د غه شان د وصف په موجود والی سره به حکم موجود یږی، او دَ معدوم والی په صورت کښې به حکم منتفی کیږی، مثلاً که چا خپله ښځه ته ویل، انت طالق راکبة نو ګویا هغه انت طالق ان کنت راکبة ویل، یعنی څرنګه چه د شرط په صورت کښې طلاق معلق کیږی په رکوب باندی هغه شان دَ وصف په صورت کښې به هم طلاق معلق کیږی په رکوب باندی لیکن که څوک دا اعتراض وکړی چه راکبةً صفت نه دے بلکه د طالق د ضمیر نه حال واقع دے، لهٰذا دی لره وصف په مثال کښې پیش کول څرنګه درست دی، نو ددی جواب دا دے چه حال د معنیٰ په اعتبار سره هم وصف وی او دلته کښې دَ وصف نه نحوی وصف مراد نه دے، بلکه دَ قائم بالغیر معنی مراد ده خواکه وصف نحوی وی او که وصف نحوی نه وی، دویم خبر دا دے چه امام شافعیؒ تعلیق بالشرط لره په منع د حکم کښې عامل شمار کړے دے، په منع د سبب کښې عامل نه دے قرار کړے، یعنی د تعلیق بالشرط د وجه نه حکم د ثابت کیدلو نه هغه وخته پوری منع کیږی، ترڅو چه شرط نه وی متحقق شوے، لیکن سبب موجود وی، مثلاً که چا ان دخلت الدار فانت طالق ویل نو په دی کلام کښې انت طالق سبب دے، او وقوع د طلاق حکم دے، او تعلیق بالشرط یعنی دخول عامل دے، په منع د کلام کښې یعنی که دا تعلیق نه وے، نو حکم د وقوع طلاق به فی الحال ثابتیدلے، لیکن تعلیق بالشرط حکم د وقوع د طلاق لره تر هغه وخته پوری منع کړلو ترڅو چه شرط نه وی متحقق شوے، او دا تعلیق بالشرط په منع د سبب کښې عامل نه دے، ځکه چه سبب یعنی انت طالق حسّاً موجود دے، کوم لره چه په هیڅ صورت کښې هم لشی ردّ کولے، لهٰذا په شرط باندی به هم دوقوع د طلاق معلق وی او د شرط نه موجود یدلو سره به حکم یعنی وقوع د طلاق نه کیدل عدم شرعی وی، کوم چه په طریقه دَ مفهوم مخالف به ثابتیږی، او عدم اصلی به نه وی، ځکه چه عدم اصلی د سبب نه کیدلو د وجه نه وی، حالانکه دلته کښې سبب موجود دے، پس دَ شرط منتفی کیدلو سره به

حکم بداهةً منتفي شي او دا تعليق به د تعليق حسي نظير وي، مثلاً قنديل لره د رسۍ زوړند کول، چه د دې رسۍ په وجه باندې د قنديل دروند والے کوم چه د پريوتلو سبب دے هغه نه زائل کيږي بلکه په يوتل زائل کيږي کوم چه حکم دے، د درونډ والي،

ملاحظه وکړي چه دا تعليق حسي په منع د حکم کښي موثر دے ليکن په منع د سبب کښي موثر نه دے، دغه شان مذکوره تعليق به هم په منع د حکم کښي عامل وي، او په منع د سبب کښي به عامل نه وي، شارح نور الانوار فرمائي چه دې حکم يعني عدم حکم بعدم الشرط د غير طرف ته متعدي کول درست دي، د دې تفصيل به آئنده راشي فانتظروا الى معكم من المنتظرين. شارح فرمائي چه په مذکوره تمامو خبرو کښي احنافؒ د امام شافعيؒ مخالفت کوي، د احنافو د مذهب بيان به آئنده کښي راشي،

حَتّٰى اَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ تَفْرِيْعٌ لِمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ اَيْ اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ اِنْ نَكَحْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَاِنْ مَلَكْتُكِ فَاَنْتِ حُرَّةٌ يَبْطُلُ هٰذَا الْكَلَامُ عِنْدَهٗ لِاَنَّهٗ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ وَهُوَ قَوْلُهٗ اَنْتِ طَالِقٌ اَنْتِ حُرَّةٌ وَلَمْ يَتَّصِلْ وَلَمْ يُصَادِفِ الْمَحَلَّ فَيَلْغُوْا فَصَارَ كَمَا اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْاِتِّفَاقِ.

**ترجمه:-** تر دې چه امام شافعيؒ طلاق او عتاق لره په ملک باندې معلق کول باطل کړي دي، دا د امام شافعيؒ په مسلک باندې يوه تفريعي مسئله ده، يعني کله چه چا يوې اجنبيه ته وئيل، ان نكحتك فانت طالق يا ان ملكتك فانت حرة نو دغه وي په نزد باندې دا کلام باطل شي دې وجه نه چه سبب يعني انت طالق او انت حرة هم موندل شو ليکن هغه د محل سره متصل او ملاقي نه دے، لهذا دا کلام به لغوه شي، او دا کلام به داسې وګرځي لکه چا اجنبيه ته وئيل ان دخلت الدار فانت طالق نو دا په اتفاق سره باطل دے

**تشريح:-** په دې عبارت کښي د امام شافعيؒ په مسلک باندې يوه تفريعي مسئله بيان کړے شوې ده، د کوم حاصل چه دا دے چه که طلاق لره په ملک نکاح باندې معلق کړے شو او داسې و وئيلے شو، ان نكحتك فانت طالق يعني که ما تا سره نکاح وکړه نو په تا باندې به طلاق واقع وي، يا عتاق لره په ملک يمين باندې معلق کړے شو او داسې د وئيلے شو ان

ملکتک فانت حرة که چرته زه ستا مالک شومه، نو ته آزاده ئې، د امام شافعیؒ په نزد د بانډۍ په دواړو صورتونو کښې کلام باطل کيږي، ځکه چه امام شافعیؒ په نزد بانډي تعليق بالشرط د ثبوت د حکم د پاره مانع دے، د وجود د سبب د پاره مانع نه دے، پس دلته کښې دا سبب يعنی انت طالق او انت حرة د موندل شو، ليکن دا د لو محل سره ملاقی او متصل نه دے، ځکه چه د فانت طالق د تکلم په وخت ښځه منکوحه نه ده، او د فانت حرة د تکلم په وخت کښې د قائل مملوکه نه ده، بهرحال هرکله چه سبب موجود شو لو، نو دا سبب يعنی انت طالق او انت حرة به لغوه شي، لهذا که قائل د غه اجنبيه سره نکاح وکړي نو په دې بانډۍ به طلاق نه واقع کيږي، د غه شان که قائل د غه ښځې لره وا غستله نو نه به آزاديږي او دا بالکل داسې ده لکه چه څوک اجنبيه ته ان دخلت الدار فانت طالق وائي، نو دا کلام به بالاتفاق باطل وي لهذا که دی قائل دی اجنبيه سره نکاح وکړله او د دخول دار شرط موجود شو لو نو په دې بانډۍ به طلاق نه واقع کيږي:

---

وَجَوَّزَ التَّكْفِيْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ تَفْرِيْعٌ اٰخَرُ لَهٗ اَیْ اِذَا حَلَفَ وَاللّٰهِ لَا اَفْعَلُ كَذَا وَلَمْ يَحْنَثْ بَعْدُ وَكَفَّرَ بِالْمَالِ يَصِحُّ عِنْدَهٗ وَيُعْتَبَرُ بِهَا بَعْدَ الْحِنْثِ لِاَنَّهٗ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ وَهُوَ الْيَمِيْنُ اِذْ عِنْدَهُ الْيَمِيْنُ سَبَبٌ لِلْكَفَّارَةِ وَالْحِنْثُ شَرْطٌ لَهَا وَالتَّعْلِيْقُ بِالشَّرْطِ مُقَدَّرٌ فَكَاَنَّهٗ قَالَ الْحَالِفُ اِنْ حَنِثْتُ فَعَلَیَّ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ فَاِذَا وُجِدَ السَّبَبُ يَصِحُّ الْحُكْمُ مُرَتَّبًا عَلَيْهِ وَعِنْدَنَا الْيَمِيْنُ سَبَبٌ لِلْبِرِّ فَلَا اِنَّمَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ بَعْدَ الْحِنْثِ فَكَانَ الْحِنْثُ سَبَبًا لَهَا وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِالْمَالِ لِاَنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ يَنْفَكُّ عَنْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِيْهِ بَلْ زَعْمِهٖ كَالثَّمَنِ الْمُؤَجَّلِ يَثْبُتُ نَفْسُ وُجُوْبِهٖ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ وَلَا يَثْبُتُ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ اِلَّا عِنْدَ حُلُوْلِ الْاَجَلِ فَفِي الْكَفَّارَةِ الْمَالِيَّةِ اَيْضًا يُمْكِنُ اَنْ يَثْبُتَ نَفْسُ الْوُجُوْبِ بِالْحَلْفِ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ يَكُوْنُ بَعْدَ حِنْثِهٖ بِخِلَافِ الْبَدَنِيِّ فَاِنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ لَا يَنْفَكُّ عَنْهُ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ فَيَكُوْنَانِ مَعًا بَعْدَ الْحِنْثِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ هٰذَا الْفَرْقُ سَاقِطٌ لِاَنَّ ذَاتَ الْمَالِ اِنَّمَا تُقْصَدُ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ وَاَمَّا فِيْ حُقُوْقِ اللّٰهِ فَالْمَقْصُوْدُ هُوَ الْاَدَاءُ فَيَكُوْنُ كَالْبَدَنِيِّ

لَا يَنْفَكُّ فِيْهِ نَفْسُ الْوُجُوْبِ عَنْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ -

**ترجمہ:-** او د حانث کیدلو نه وړاندې کفاره بالمال جائز قرار کړے شوی ده، یعنی کله چه چا قسم وخوړلو والله لا افعل کذا به الله قسم چه زهٔ به داسې نه کوم او بیا او سه پورې نه دے حانث شوے او کفاره ئے په مال سره ادا کړله نو د امام شافعیؒ په نزد باندې به دا صحیح وی او د حانث کیدلو نه پس به د کفارہ اعتبار وکړے شي وجه دا ده چه سبب یعنی یمین موجود دے ځکه چه د هغه په نزد باندې هم دغه د کفاره سبب دے، او حانث کیدل د کفاره شرط دے او تعلیق بالشرط مقدر دے گویا قسم کونکی داسې وئیلي دی که زهٔ حانث شومه نو په ما باندې به کفاره د یمین وی، پس سبب به موجود شي نو په دې باندې ترتّب د حکم هم صحیح شي، او زمونږ په نزد باندې یمین د قسم پوره کیدلو سبب دے او د کفاره سبب د حانث کیدلو نه پس وی، لهٰذا حانث کیدل د کفاره سبب وګرځیدلو، مصنفؒ کفاره لره د مال سره مقیّد کړې ده، ځکه چه د امام شافعیؒ په نزد باندې مال کښې نفس وجوب د وجوب اداء نه وړاندې وی، لکه ثمن موجل چه د دې نفس وجوب محض ذمه دار کیدلو سره ثابتیږی او وجوب اداء نه ثابتیږی، مګر د معیّن مدّت راتلو نه پس، پس په کفاره مالیه کښې دا هم ممکنه ده چه نفس وجوب د حلف سره ثابت وی، او وجوب ادا د حانث کیدلو نه پس وی، بخلاف د بدنی کفاره باندې، ځکه چه په دې کښې نفس وجوب د وجوب ادا نه، نه جُدا کیږی، لهٰذا حنث نه پس به د دواړو ظهور یو ځائے وی، مونږ وایو چه دا فرق ساقط الاعتبار دے، ځکه چه په حقوق العباد وکښې هم نفس مال مقصود وی، او په حقوق الله کښې ادا و مقصود وی، لهٰذا کفاره مالیه به د کفاره بدنیه په شان وی، په دې کښې به هم نفس وجوب د وجوب ادا نه، نه جدا کیږی،

**تشریح:-** د حضرت امام شافعیؒ په مذهب باندې دویمه تفریع بیانولو سره ئې وفرمائیل که چرته یو سړی قسم وخوړلو، والله لا افعل کذا قسم په الله چه زهٔ به داسې نه کوم او د حانث کیدلو نه ئې وړاندې په مال سره کفاره ادا کړله یا ئې لس[10] مسکینانو ته خوراک ورکولو، یا ئې لس[10] مسکینانو ته کپړې ورکړلے، نو د حضرت امام شافعیؒ

په نزد باندې به دا کفاره معتبر وي، او دَ حانث کیدلو نه پس به دا کفاره واجب الاعاده
نه وي، دلیل دا دے چه دَ امام شافعیؒ په نزد باندې دکفارة سبب یمین دے، یعني دَ
یمین دانعقاد سره نفس وجوب دَ کفاره ثابتیږي او دَ کفاره دپاره حانث کیدل شرط
دی، او تعلیق بالشرط مقدر دے کو یلحلف کو نکې داوایي ان حنثت فعلّ کفارة یمین، که
چرته نه حانث شو مه نو په ما باندې دِ کفاره د یمین وي، لیس هرکله چه دَ کفاره دنفس
وجوب سبب یعني یمین موجود دے، اګرچه دَ وجوب اداء سبب یعني حنثت موجود نه
دے، نو په دې باندې د حکم مرتب کیدل یعني دکفاره اداء کول به هم درست وي که څرنګه
چه دَ نصاب مالک کیدل دَ زکوٰة دَ وجوب سبب دے، او حولان حول د دې دپاره شرط
دے، پس که چا دَ حولان حول نه وړاندې زکوٰة لره ادا ء کړلو نو دده دا زکوٰة به اداء شي او دَ
حولان حول نه پس به د دې اعاده واجب نه وي،

شارح رحمة الله علیه فرمائي چه دَ احنافؒ په نزد باندې یمین دَ کفاره سبب نه
دے، بلکه دقسم دَ پوره کیدلو سبب دے، او دکفاره سبب د حنث نه لیس وي، لهـٰذا
دکفاره سبب به حانث کیدل وي، او دا خبره مسلّمه ده چه د سبب نه وړاندې مسبب نه محقق
کیږي، نو څه موږ په وخت باندې نشي مقدم کیدلے، لهـٰذا (سبب یعني دَ حنث نه وړاندې
به دَ کفاره اداء کول څرنګه درست وي، شارحؒ وائي چه مصنفؒ کفاره لره دمال سره
مقید کړې ده، یعني کفاره بالمال لره په حنث باندې مقدم کول جائز دي، لیکن بدنی کفاره
(روژې) په حنث باندې مقدم کول جائز نه وي، د دې فرق وجه دا ده چه دَ امام شافعیؒ په
نزد باندې په مال کښې نفس وجوب دَ وجوب اداء نه جُدا وي، مثلاً که یو سړي خپل
غلام لره دیو میاشت په قرض باندې خرڅ کړلو، نو دَ ثمن مؤجّل نفس وجوب خو دَ عقد
بیع په وخت کښې دَ مشتري په ذمه باندې ثابتیږي لیکن وجوب اداء به دیو میاشت پوره
کیدلو نه پس ثابتیږي، ملاحظه وکړئ چه دلته کښې دنفس وجوب او وجوب اداء نه
جدائي راغله، دغه شان په مالي کفاره کښې هم نفس وجوب خو به په قسم سره ثابت شي
لیکن وجوب اداء به د حانث کیدلو نه پس ثابتیږي، د دې په خلاف بدني کفاره ده چه
په دې کښې نفس وجوب د وجوب اداء نه جدا کیږي نه، لهـٰذا د بدني کفاره نفس وجوب
او وجوب اداء به دواړه د حانث کیدلو نه پس یو ځائے ثابتیږي الغرض دا چه هرکله

په بدنی کفاره کښې نفس وجوب ذوجوب اداء نه، جدا کیږی نه، بلکه دواړه ثبوت به د حنث نه پس وی، نو بدنی کفاره لره به په حنث باندې مقدم کول هم جائز نه وی او په مالی کفاره کښې چونکه نفس وجوب ذ وجوب اداء نه جدا کیږی دی وجه نه مالی کفاره لره په حنث باندې مقدم کول جائز دی، زمونږ ه د طرف نه جواب داد ے چه په مالی کفاره کښې او بدنی کفاره کښې د کوم فرق اعتبار کړے شوے دے، هغه فرق معتبر نه دے ځکه چه حقوق العباد کښې خو عین مال مقصود وی، لیکن په حقوق الله کښې اداء مقصود وی، ځکه چه مال فی نفسه عبادت نه دے بلکه عبادت هغه فعل وی کوم چه بنده د الله پاک د رضا په خاطر د خپل نفس خلاف کوی، پس هر کله چه په حقوق الله کښې اداء کول مقصود دی، نو مال به هم د بدنی عبادت په شان وی یعنی نفس وجوب به ذ وجوب اداء نه جدا کیږی نه، او وجوب اداء د کفاره په حنث سره ثابتیږی لهٰذا د حانث کیدلو نه وړاندې کفاره بالمال اداء کول هم درست نه وی،

وَعِنْدَنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا حَقِيْقَةً وَإِنِ انْعَقَدَ صُوْرَةً فَإِذَا قَالَ
إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَكَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ
قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ وَحِيْنَ يُوْجَدُ دُخُوْلُ الدَّارِ يُوْجَدُ التَّكَلُّمُ بِقَوْلِهِ أَنْتِ
طَالِقٌ لِأَنَّ الْإِيْجَابَ لَا يُوْجَدُ بِرُكْنِهِ وَلَا يَثْبُتُ إِلَّا فِيْ مَحَلِّهِ وَهٰهُنَا وَإِنْ
وُجِدَ الرُّكْنُ وَهُوَ أَنْتِ طَالِقٌ لٰكِنْ لَمْ يُوْجَدِ الْمَحَلُّ لِأَنَّ الشَّرْطَ
حَائِلٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَحَلِّ فَيَبْقَى غَيْرَ مُضَافٍ إِلَيْهِ أَيْ غَيْرَ مُتَّصِلٍ بِالْمَحَلِّ
وَبِدُوْنِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا فَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ انْعَكَسَ حَالُ
التَّفْرِيْعَاتِ فَيَصِحُّ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ فِيْمَا إِذَا قَالَ إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ
طَالِقٌ أَوْ إِنْ مَلَكْتُكَ فَأَنْتَ حُرٌّ لِأَنَّهُ لَمْ يُوْجَدْ قَوْلُهُ أَنْتِ طَالِقٌ وَأَنْتَ
حُرٌّ حَتّٰى يَحْتَاجَ إِلَى الْمَحَلِّ فَإِذَا وُجِدَ النِّكَاحُ وَالْمِلْكُ يَكُوْنُ مَحَلًّا لِوُرُوْدِ
قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ وَأَنْتَ حُرٌّ فَلَا بَأْسَ بِهِ لِوُقُوْعِهِ فِيْ مَحَلِّهِ وَبَطَلَ التَّكْفِيْرُ
بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِأَنَّ الْيَمِيْنَ لَا يَنْعَقِدُ إِلَّا لِلْبِرِّ فَكَيْفَ يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْحِنْثِ فَلَا يَصِحُّ
التَّقْدِيْمُ عَلَى السَّبَبِ وَصَحَّ أَنَّ عَدَمَ الْحُكْمِ عِنْدَنَا لَيْسَ لِعَدَمِ السَّبَبِ فَلَا

يَكُونُ عَدَمًا شَرْعِيًّا بَلْ عَدَمًا اَصْلِيًّا لَا يُعَدّٰى اِلٰى غَيْرِهٖ وَهٰذَا
هُوَ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ وَاِلَّا فَلَا يَخْفٰى اَنَّ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ
فِيْ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ لَوْ طَلَّقَ بِطَلَاقٍ اٰخَرَ يَقَعُ بِالْاِتِّفَاقِ
بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ فَتَقَرَّرَ اَنَّ الشَّرْطَ فِي التَّعْلِيْقَاتِ يَدْخُلُ فِي السَّبَبِ وَالْحُكْمِ
جَمِيْعًا لِاَنَّهُمَا مِنْ قَبِيْلِ الْاِسْقَاطَاتِ فَتَقْبَلُ التَّعْلِيْقَ بِكَمَالِهٖ بِخِلَافِ الْبَيْعِ فَاِنَّهٗ
مِنْ قَبِيْلِ الْاِثْبَاتَاتِ وَلَا يَقْبَلُ التَّعْلِيْقَ اِذْ بِهٖ يَصِيْرُ قِمَارًا فَاِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ
خِيَارُ الشَّرْطِ يَكُوْنُ مَانِعًا لِلْحُكْمِ فَقَطْ دُوْنَ السَّبَبِ لِيَقِلَّ اَثَرُ الشَّرْطِ حَتَّى الْاِمْكَانِ۔

ترجمه :- او زمونږ په نزد باندی به معلّق بالشرط سبب نه وی یعنی حقیقةً به سبب نه وی، اګرچه صورةً به وی، لهٰذا کله چه ان دخلت الدار فانت طالق ویل، نو ګویا دهٔ دَ دخول دار نه وړاندی په انت طالق باندی د سره نه تکلّم نه دے کړے، پس کله چه دخول دار موجود شی نو انت طالق به هم موجود شی، ځکه چه ایجاب نه موجود یږی مګر د خپل رکن سره او ایجاب نه ثابتیږی مګر په خپل محل کښی او دلته کښی اګرچه رکن یعنی انت طالق موجود شولو، لیکن محل موجود نه شولو، ځکه چه دَ ایجاب او دَ محل په مینځ کښی شرط حائل شوے دے، لیکن دَ هغه طرف ته به مضاف نه وی، یعنی ایجاب به دَ محل سره متصل نه وی، او دَ محل سره دَ متصل کیدلو نه بغیر به ایجاب سبب نه وی، پس هر کله چه داسی ده نو د تمامو فروعی مسائلو حال به برعکس شی، لهٰذا په هغه صورت چه کله فانت طالق یا ان ملکتك فانت حرّ وائی نو طلاق او عتاق لره به معلّق کول درست وی، ځکه چه دَ تعلیق په وخت کښی انت طالق او انت حرّ نه دے موجود شوے، تر دی چه محل ته محتاج شی، پس هر کله چه د نکاح او ملك وجود راشی نو هغه وخت به دا انت طالق او انت حرّ وارد یدلو محل وی، لهٰذا د هغه په محل کښی په واقع کیدلو کښی څه باك نشته دے، او دَ حانث کیدلو نه وړاندی به تکفیر بالمال هم باطل وی، ځکه د قسم انعقاد نه کیږی، مګر د قسم پرېښه کیدلو د پاره، لهٰذا قسم حنث د پاره سبب څنګه جوړیدے شی، لهٰذا کفاره بالمال لره په سبب باندی مقدم کول به درست نه وی، او دا خبره صحیح ده، چه زمونږ په نزد باندی حکم د عدم شرط

دَ وجهی نه ، نه دے ، بلکه دَ عدم سبب دَ وجه نه دے ، لهٰذا دا عدم به عدم شرعی نه دی ، بلکه عدم اصلی به وی ، کوم چه دَ غیر طرف ته به نه متعدی کیږی زمونږه او دَ امام شافعی رحمه الله تعالیٰ په مابین کښی هم د غه د اختلاف ثمره ده ، وی نه دا خبره خوځه مخفی نه ده ، چه قول دَ هغه انت طالق ان دخلت الدّار کښی که چرته هغه د دار دَ دخول نه وړاندی بل طلاق ورکړی نو زمونږه او د هغه په نزد باندی به بالاتفاق واقع شی ، پس دا خبره ثابته شوه چه په تعلیقاتو کښی شرط په سبب او حکم دواړو کښی داخلیږی ، ځکه چه تعلیقات دا سقاطاتو د قبیل نه وی ، دی وجه نه هغه تعلیق لره پوره طور باندی قبلوی ، په خلاف د بیع باندی ځکه چه دا اثباتاتو د قبیل نه دی او هغه تعلیق لره نه قبلوی ، ځکه چه بیع د تعلیق دا وجه نه جواری جوړیږی ، پس کله چه په وی باندی خیار شرط داشی ، نو هغه د حکم د پاره مانع ګرځی ، نه د سبب د پاره ، د پاره د دی چه حتی الامکان د شرط اثر کم باقی وی ،

**تشریح** :- کوم خیز چه په شرط باندی معلق وی هغه د تعلیق په وخت کښی دَ امام شافعیؒ په نزد باندی سبب وی لکه چوتر او سه بیان کړے شوے دے ، لیکن حقیقةً دا سبب نه وی اګر چه صورةً دا سبب وی ، مثلاً که چا خپله ښځی ته ان دخلت الدّار فانت طالق ویل نو دَ احنافوؒ په نزد باندی دهٔ ګویا د دخول دار نه وړاندی په انت طالق باندی د سره نه تکلّم نه دے کړے ، پس کله چه دخول دار موجود شی نو دَ انت طالق ویل به هم موجود شی ، ځکه چه ایجاب د پاره دوه خیزونه ضروری وی یو رکن یعنی د کلام دَ خپل اهل نه صادر یدل ، دوېم محل لهٰذا که چرته یو نابالغ د بیع ایجاب وکړلو ، نو د رکن دَ نه موجود والی په صورت کښی به ایجاب درست نه وی ، او دا فراد بیع به د محل د بیع دَ نه موجودوالی په وجه باندی باطل وی ، ځکه چه محل د بیع مال متقوم وی ، او ازاد مال نه وی ، بهرحال دا ایجاب د درست کیدلو د پاره خیزونه ضروری دی ، یو دَ رکن موجود یدل او بل د محل موجود کیدل ، او کله چه دا سی ده نو نه به ایجاب دَ خپل رکن نه بغیر موجود یږی او نه به د خپل محل نه بغیر ثابتیږی او د لته کښی دَ تعلیق وخت کښی دَ ایجاب رکن یعنی انت طالق د خپل اهل نه صادر یدل اګر چه موجود دی ، لیکن محل د طلاق موجود نه دے ، او محل د طلاق دی وجه نه موجود نه دے

چه د ایجاب او د محل په مابین کښې شرط د خول دار حائل شوے دے او کله چه شرط حائل شولو، نو دا ایجاب (د انت طالق تلفظ) محل سره متصل نه شولو، او د محل سره د متصل کیدلو نه بغیر ایجاب سبب نه جوړیږی، پس ثابته شوه چه کوم خیز معلق بالشرط وی، هغه په حقیقة سبب نه وی او کله چه داسی ده یعنی معلق لشرط سبب نه وی، نو تمام فروعی مسائل کوم چه د امام شافعیؒ د طرف نه ذکر شوی دی، هغه حکم په برعکس شی، دی وجه نه د طلاق او عتاق په صورت کښې به په ملک باندی معلق کول دا درست وی، کله چه یو سړے یوی اجنبیه ښځی ته ان نکحتک فانت طالق وائی او یا غلام ته ان ملکتک فانت حر وائی، حکه چه د تعلیق په وخت کښې انت طالق او انت حر نه دے موندل شوے، او کله چه د انت طالق او انت حر وجود د تعلیق په وخت کښې نشته دے، نو د تعلیق په وخت کښې به د دیته د محل ضرورت هم نه وی، لیکن کله چه نکاح او ملک کوم چه شرطونه دی موجود شول، نو په دغه وخت کښې به منکوحه ښځه او مملوک د انت طالق او د انت حر د وارد یدلو محل شی، او کله چه دا محل شی نو په دغه وخت کښې انت طالق او انت حر په خپل محل کښې واقع کیدے شی، په دی کښې څه باک نشته دے، یعنی دی اجنبیه ته کو یا د نکاح نه پس انت طالق ویل او د غلام د مالک کیدلو نه پس کو یا هغه انت حر ویل، او په دی صورت کښې طلاق او عتاق واقع کیږی، د دویم تفریع ذکر کولو سره شارحؒ وفرمائیل که د حانث کیدلو نه ئے وړاندی کفاره بالمال ادا کړله، نو هغه به باطلیږی، او کله چه یمین صرف د پوره کیدلو د پاره منعقد کیږی، او کله چه یمین د حانث کیدلو د پاره نه منعقد کیږی، نو یمین به د حانث کیدلو سبب څنګه جوړیږی او کله چه یمین د حنث سبب نه دے، نو یمین به د کفاره هم سبب نه وی، او کله چه یمین د کفاره سبب نه دے نو حانث کیدل به د کفاره سبب وی، او دا خبره مسلمه ده، چه مسبب لره په سبب باندی مقدم کول جائز نه دی، لهذا که مال کفاره وی او که بدنی کفاره وی، لو لره هم په حنث باندی مقدم کول جائز نه دی، که چرته کفاره لره په حنث باندی مقدم کړے شوه، نو شرعی طور به د دی اعتبار نه وی،

شارحؒ فرمائی چه دا خبره صحیح ده، چه زمونږ په نزد باندی عدم حکم

د عدم شرط دَ وجه نه، نه دے بلکه د عدم سبب دَ وجه نه دے، لهٰذا اعدم به عدم شرعي نه وي بلکه عدم اصلي به وي، کوم چه د قیاس په ذریعه به غیر طرف ته متعدي نه وي، شارح فرمائي چه زمونږه او دَ امام شافعيؒ په مابین کښې هم دغه د اختلاف ثمره ده، چه دَ امام شافعيؒ په نزد باندې عدم حکم د عدم شرط په وجه باندې عدم شرعي دے، او زمونږه په نزد باندې عدم حکم د عدم سبب په وجه باندې عدم اصلي دے، ورنه زمونږه او دَ هغوی په منځ کښې خوځه اختلاف نشته دے ځکه چه مونږه او هغوی په دې خبره باندې اتفاق لرو، چه دَ شرط په وجود سره به مشروط موجود یږي، او دَ شرط دَ وجود نه به وړاندې معلّق بالشرط معدوم وي، لهٰذا که چا انت طالق ان دخلت الدّار ویل، نو د دخول دار نه پس بالاتفاق طلاق واقع کیږي او دَ دخول دار نه به وړاندې نه واقع کیږي، او که دَ دخول دار نه مخکښې وړاندې یو بل طلاق ورکړو نو د محل د موجود والي په وجه به بالاتفاق دویم طلاق واقع کیږي دینه دا خبره ثابته شوه چه شرط د تعلیقاتو د نه یعنې هغه څیزونو کښې کوم چه تعلیق بالشرط لره قبلوي مګر طلاق او عتاق په سبب او حکم دواړو باندې داخلیږي یعنې شرط د سبب او حکم دواړو د پاره مانع ګرځي، او وجه دا ده، چه تعلیقات یعنې طلاق او عتاق وغیره د اسقاطاتو د قبیل څخه دي، لهٰذا تعلیق لره به پوره طور سره قبلوي، او پوره طور باندې تعلیق دا دے، چه سبب او حکم دواړه په شرط باندې معلق وي، پس ثابته شوه چه تعلیقات یعنې طلاق وغیره کښې به شرط په سبب او حکم دواړو باندې داخل وي، ددې په خلاف باندې بیع ده، چه بیع د اثباتاتو د قبیل څخه ده، دې وجه نه د بیع په ذریعه باندې د مشتري د پاره ملک ثابتیږي او بیع تعلیق لره نه قبلوي (دې وجه نه په بیع کښې شرط خیار صرف په حکم یعنې ملک باندې داخلیږي او په سبب باندې نه داخلیږي) وجه دا ده چه د تعلیق په وجه باندې بیع نه جواري جوړیږي، او جواري حرامه ده، پس چه کله بیع باندې شرط خیار داخل شي نو دا به صرف د حکم د پاره مانع وي، او د سبب د پاره به مانع نه وي تردې چه امکاني حد پوره د شرط اثر د کم نه کم پاتې شي، ځکه چه دَ قیاس تقاضا خو دا ده چه د خیار د شرط د سره دِ بیع جائز نه شي لکه چه د نورو شرطونو سره بیع جائز نه ده، مګر اسلامي شریعت د ضرورت په وجه باندې

خیار شرط لره جائز کړی شوی دے، لهذا دی اعتبار به هم د ضرورت په اندازه وی، او ضرورت دی سره پوره کیږی، چه خیار شرط صرف حکم بیع یعنی ملک د پاره مانع وی، او سبب یعنی عقد بیع د پاره مانع نه وی، لهذا خیار شرط به صرف د حکم د بیع د پاره مانع وی، او سبب یعنی عقدِ بیع د پاره به مانع نه وی،

وَقَدْ يُقَرَّرُ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ بِعُنْوَانٍ اٰخَرَ وَهُوَ اَنَّ الشَّافِعِيَّ اِنَّ الْكَلَامَ هُوَ الْجَزَاءُ وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لَهُ فَكَاَنَّهُ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ وَقْتِ دُخُوْلِكِ الدَّارَ فَهُوَ الْقَيْدُ يُفِيْدُ حَصْرَ الطَّلَاقِ فِيْهِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ وَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ يَقُوْلُ اِنَّ الشَّرْطَ وَالْجَزَاءَ كِلَاهُمَا بِمَنْزِلَةِ كَلَامٍ وَاحِدٍ يَدُلُّ عَلٰى وُقُوْعِ الطَّلَاقِ حِيْنَ الشَّرْطِ وَسَاكِتٌ عَنْ سَائِرِ التَّقَادِيْرِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْحَصْرِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْمَعْقُوْلِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمُصَ جَوَابًا عَنِ الْوَصْفِ اِمَّا لِاَنَّ الْجَوَابَ عَنِ الشَّرْطِ جَوَابٌ عَنْهُ وَاِمَّا لِوُضُوْحِهِ وَشُهْرَتِهِ فَهُوَ اَنَّ لِلْوَصْفِ دَرَجَاتٍ ثَلٰثًا اَدْنَاهَا اَنْ تَكُوْنَ اِتِّفَاقِيًّا كَقَوْلِهِ تَعَالٰى رَبَائِبُكُمُ اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ وَاَوْسَطُهَا اَنْ يَكُوْنَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاَعْلَاهَا اَنْ تَكُوْنَ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ كَقَوْلِهِ السَّارِقُ وَالزَّانِيْ وَلَا اَثَرَ لِاِنْتِفَاءِ الْعِلَّةِ فِيْ اِنْتِفَاءِ الْحُكْمِ فَمَا دُوْنَهُ اَوْلٰى

ترجمه :- زمونږ او د هغوی په مینځ کښې په نورو عنوانانو سره هم اختلاف بیانولے شی، او هغه دا چه امام شافعیؒ فرمائی، چه کلام په حقیقت کښې جزاء ده، او شرط د دی د پاره یو قید دے، گویا هغه داسې وئیل انت طالق فی وقت دخولك الدار برداً قید د خول دار کښې طلاق لره د منحصر کیدو فائده ورکوی، او دا د اهل عربیت مذهب دے، او امام ابو حنیفهؒ فرمائی چه شرط او جزاء دواړه دداسې کلام په مرتبه کښې دی، کوم چه د شرط په وخت کښې د طلاق په وقوع باندې دلالت کوی او هغه د تمام تقادیرو نه ساکت وی، لهذا هغه به په حصر باندې دلالت نه کوی، هم دا اهل معقول مسلک دے، او مصنفؒ د وصف متعلق جواب نه دے ورکړے، وجه

دادہ چه د شرط بارہ کښې کوم جواب دے هغه د وصف په بارہ کښې هم دے، او دی وجه نه چه دَ وصف بارہ کښې جواب واضح او مشهور دے، او هغه دا چه د وصف دلک درجې دی، په دې کښې اولی درجه دادہ چه وصف اتفاقی وی، لکه قول د باری تعالیٰ و ربائبکم اللاتی فی حجورکم او اوسط درجه دا دہ چه وصف د شرط په معنیٰ کښې وی، لکه قول د باری تعالیٰ من فتیاتکم المومنات او اعلیٰ درجه دادہ چه د علت په معنیٰ کښې وی، لکه السارق او الزانی او د حکم په منتفی کیدلو کښې د علت د منتفی کیدلو هیڅ اثر نه وی، لهذا کوم چه دَ ادنیٰ درجه وصف دے، هغه به د حکم په منتفی کیدلو کښې په درجه اولی سره نه وی موثر

تشریح:- شارح فرمائی چه د احنافو او دَ شوافعو په مابین کښې مذکورہ بالا اختلاف لرہ په نورو عنوانو سره هم بیانولے شی او هغه دا چه دَ امام شافعی په نزد بانډی په جمله شرطیه کښې کلام صرف جزاء دہ، یعنی حکم د جزاء په منځ کښې وی، او باقی شونه نو دا د هغه دپارہ د ظرف یا د حال په مرتبه قید وی، لهذا ان دخلت الدار فانت طالق معنیٰ به وی، انت طالق فی وقت د خول الدار یعنی ستا کور ته داخلیدو په وخت کښې دِ تا ته طلاق وی، او د دی قید یعنی دَ شرط په منتفی کیدلو سره دِ حکم منتفی شی، هم دا مذهب دا هل عربو دے،

محشی وائی چه دی قول لرہ اهل عربیت طرف منسوب کول په هغوی بانډی افتراء دہ، لکه دَ اهل عربیت په نزد حکم په شرط او جزاء دواړو کښې وی، او د دواړو مجموعه کلام جوړیږی، په کښې صرف یو کلام نه وی، هغوی د دی خبری بالکل نه دی قائل چه کلام صرف په جزاء کښې وی، او شرط ورله صرف یو قید دے، دا په حقیقت کښې د صاحب مفتاح مسلک دے، چه کلام صرف جزاء دہ او شرط ورله قید دے امام ابوحنیفہ فرمائی چه د شرط او جزاء دواړو مجموعه یو کلام دے، کوم چه د شرط په وخت کښې په وقوع دَ طلاق بانډی دلالت کوی، او د تمامو تقادیرو نه خاموش باقی وی، پس د کلام طلاق لره په یو وخت کښې په منحصر کیدو باندی دلالت نه کوی، هم دا مسلک دے دا اهل معقول یعنی مناطقه دے،

شارح وائی چه دَ احنافو او شوافعو په مابین کښې په وصف او شرط دواړو خبرو

کښې اختلاف وو، لیکن مصنّف دَ شرط متعلق جواب ورکړے دے، مګر دَ وصف متعلق ئے جواب نه دے ورکړے، آخر داسې ولې دی، د دې وجه دوه دی یو خو دا چه امام شافعیؒ وصف لره د شرط سره لاحق کړے دے، لهٰذا کوم جواب د شرط سره متعلّق وی، هغه به د وصف سره هم وی، دوېمه وجه دا ده چه دَ وصف متعلق جواب واضح او مشهور دے، لهٰذا د شهرت په بناء باندې دې لره ترک کړے شوے دے، او د دې جواب حاصل دا دے چه د امام شافعیؒ وصف لره د شرط سره پیوست کول مونږ ته نه دی منظور ځکه چه دَ وصف درې درجې دی، (۱) ادنیٰ درجه خو دا ده، چه وصف اتفاقی وی احترازی نه وی بلکه صرف د عادت په طور باندې دې لره ذکر شوے وی، لکه په ربائبکم اللاتی فی حجورکم کښې قید د حجور صرف اتفاقاً ذکر شوے دے لهٰذا ربیبه په خاوند باندې حرامه ده، خو په شرط د دې که خاوند د خپلې ښځې سره دخول کړے وی یعنې د ربیبه د مور سره بیا برابره ده که ربیبه د خاوند په پرورش کښې وی او که نه وی، پس دلته کښې د حجر زوج قید د عادت په طور باندې دے، یعنې د خلقو عادت دا دے چه ربائبکم لره دَ خپله میانه سره ساتی، د چا خارج کولو پاره دا قید نه دے ذکر شوے،

(۲) د وصف اوسط درجه دا ده چه دَ وصف د شرط په معنی سره وی، لکه من فتیاتکم المومنات یعنی من فتیاتکم ان کانت مومنةً -

(۳) د وصف اعلیٰ درجه دا ده چه دَ علت په معنی سره وی یعنی موثر وی په حکم کښې لکه السارق او الزانی کښې وصف د سرقه په وجوب د قطع د ید کښې او وصف د زنا په وجوب د جلد کښې مؤثر دے، او اصل کښې قاعده دا ده که چرته یو حکم په یو مشتق باندې مرتّب وی، نو د دغه مشتق ماخذ د دغه حکم علّت وی، پس دَ قطع دَ ید حکم چونکه په سارق باندې مرتّب دے، د دې وجه د دې ماخذ اشتقاق یعنې وصف د سرقه به د دې حکم علّت وی، د دغه شان د جلد یعنې دَ کوړو حکم په زانی مشتق باندې مرتب دے، د دې وجه نه د دې ماخذ اشتقاق یعنې وصف د زنا به د دې حکم علّت دی،

شارحؒ وائی چه د وصف کومه اعلیٰ درجه ده، یعنې علّت د دهٔ د انتفاء د حکم په انتفاء کښې هٔه دخل نشته دے یعنې انتفاء د علّت انتفاء د حکم لره مستلزم نه دے ځکه کیدے شی، چه د دې حکم د پاره د دې علّت نه علاوه بل علت وی، پس هر کله چه د اعلیٰ درجه وصف

انتفاء په انتفاء دحکم کښې موثر نه دے، نو دا دوئي درجه دَ وصف او دا وسط درجه دوصف انتفاء خو به په درجه اولیٰ سره په انتفاء دحکم کښې موثر نه وي، بهرحال دا خبره ثابته شوه چه وصف د خپل ماعدا نه دحکم منتفي نه کوي۔

وَالْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ هٰذَا وَجْهٌ ثَالِثٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ وَالْمُطْلَقُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ دُوْنَ الصِّفَاتِ لَا بِالنَّفْيِ وَلَا بِالْإِثْبَاتِ وَالْمُقَيَّدُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ مَعَ صِفَةٍ مِنْهَا فَإِذَا وَرَدَا فِيْ مَسْئَلَةٍ شَرْعِيَّةٍ فَالْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ أَيْ يُرَادُ بِهِ الْمُقَيَّدُ وَإِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَتَيْنِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَيُعْلَمُ مِنْهُ أَنَّهُمَا إِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَهُوَ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ عِنْدَهٗ بِالطَّرِيْقِ الْأَوْلٰى وَنَظِيْرُهٗ لَمْ يُذْكَرْ فِي الْمَتْنِ وَهُوَ اٰيَةُ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ فَإِنَّهَا حَادِثَةٌ وَاحِدَةٌ ذُكِرَ فِيْهَا ثَلٰثَةُ أَحْكَامٍ مِنَ التَّحْرِيْرِ وَالصِّيَامِ وَالْإِطْعَامِ وَقُيِّدَ الْأَوَّلُ وَالثَّانِيْ بِقَوْلِهٖ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا وَلَمْ يُقَيَّدِ الْإِطْعَامُ بِهٖ فَالشَّافِعِيُّ يَحْمِلُ الْإِطْعَامَ عَلَى التَّحْرِيْرِ وَالصِّيَامِ وَيُقَيِّدُهٗ بِقَوْلِهٖ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا أَيْضًا۔

ترجمه :- دامام شافعيؒ په نزد باندې مطلق په مقيّد باندې محمل دې دا په وجوه فاسده کښې دريمه وجه فاسده ، مطلق هغه دې کوم چه صرف په ذات باندې دلالت کوي په ذات باندې سره دخپل نفي سره او نه په اثبات سره، او مقيّد هغه دے کوم چه دلالت کوي په ذات باندې سره خپل صفت نه، پس کله چه دوا په کله په يو شرعي مسئله کښې وارديږي نو مطلق به محمول وي په مقيّد باندې ، يعنې دَ مطلق نه به هم مقيّد مراد وي، اګرکه دوا په په دوه حادثو کښې وي، د دينه دا خبره معلومه شوه کله دا دوا په په يو حادثه کښې وي نو د امام شافعيؒ په نزد باندې په درجه اولیٰ سره مطلق محمول وي په مقيّد باندې، او ددې نظير په متن کښې مذکور نه دے، او هغه دکفارې دظهار آيت دے، ځکه چه دا يو حادثه ده ، په دې کښې درې احکامات ذکر دي تحرير روژه ، خوراک دماکول، اوّل او دويم لره و من قبل ان يتماسّا دقيد سره مقيّد کړے شوي دي، او اطعام لره دې قيد سره نه دے مقيّد کړے شوے، امام شافعيؒ طعام لره

په تحریر او صیام باندی محمل کوی او دی لره هم ومن قبل ان یتماسا دقید سره مقید کوی،

تشریح :- دریمه وجه فاسده داده چه دحضرت امام شافعیؒ په نزد باندی مطلق محمول وی، په مقید باندی، مطلق هغه دے کوم چه دلالت کوی صرف په ذات باندی په صفاتو باندی نه، لکه رقبه شوه او مقید هغه دے کوم چه دلالت کوی په ذات مع الصفات باندی لکه رقبه مومنه، پس که چرته مطلق او مقید دواړه په یوه شرعی مسئله کښې وارد وی، نو مطلق به محمول وی په مقید باندی او دمطلق نه به هم مقید مراد وی اگرکه دواړه په دوه حادثو کښې ذکر وی، شارحؒ وائی چه دمصنفؒ دخبرې نه دا معلومه شوه که چرته مطلق او مقید دواړه په یوه حادثه کښې وی نو مطلق به په طریقه اولیٰ سره په مقید باندی محمول وی، دمطلق او مقید دواړه په یوه حادثه کښې وارد یدلو ذکر ماتنؒ نه دے کړے، لیکن شارحؒ دهغې ذکر کړے دے، او دهغې مثال آیت دکفارهٔ ظهار دے الله پاک فرمایلی دی، وَالَّذِیْنَ یُظَاهِرُوْنَ مِنْکُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ اَنْ یَتَمَاسَّا ذٰلِکُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْرٌ فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ یَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّیْنَ مِسْکِیْنًا ذٰلِکَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتِلْکَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَلِلْکٰفِرِیْنَ عَذَابٌ اَلِیْمٌ۔

ملاحظه وکړی دلته کښې کفارهٔ ظهار یوه حادثه ده، په دې کښې درې احکام ذکر دی، (۱) رقبه ازادول، (۲) دوه میاشتې مسلسل روژې نیول، (۳) شپیته مسکینانو ته خوراک ورکول، په دې درې واړو احکامو کښې اوّل او دویم د من قبل ان یتماسا دقید سره مقید کړے شوی دی، لیکن دریم حکم یعنی اطعام دې قید سره نه دے مقید کړے شوے بلکه دې لره مطلق پریخودل شوے دے پس امام شافعیؒ دې مطلق لره هم په اوّل دوه حکمونو باندی محمول کوی، او تحریر د رقبه او صیام په شان اطعام لره هم قید د من قبل ان یتماسا سره مقید کوی، لهٰذا د امام شافعیؒ په نزد باندی که چا داطعام په مینځ کښې د ښځې سره وطی وکړه نو داطعام اعاده به واجب وی،

وَنَظِیْرُ مَا وَرَدَا فِیْ حَادِثَتَیْنِ هُوَ قَوْلُهٗ مِثْلُ کَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرُ الْکَفَّارَاتِ فَاِنَّ کَفَّارَةَ الْقَتْلِ حَادِثَةٌ وَرَدَ فِیْهَا الْمُقَیَّدُ وَهُوَ قَوْلُهٗ فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ

مُؤْمِنَةٍ وَكَفَّارَةَ الظِّهَارِ وَالْيَمِيْنِ حَادِثَةً اُخْرٰى وَرَدَ فِيْهَا الْمُطْلَقُ وَهُوَ قَوْلُهُ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى يَقُوْلُ اِنَّ قَيْدَ الْاِيْمَانِ مُرَادُهٗ هٰهُنَا اَيْضًا لِاَنَّ قَيْدَ الْاِيْمَانِ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِيْ مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهٖ فِي الْمَنْصُوْصِ فَكَاَنَّهٗ قَالَ فِيْ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ اِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً وَيُفْهَمُ مِنْهُ اَنَّهَا اِنْ لَمْ تَكُنْ مُؤْمِنَةً لَا يَجُوْزُ فِيْ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ بِنَاءً عَلٰى مَا مَضٰى مِنْ اَصْلِهٖ اَنَّ الشَّرْطَ وَالْوَصْفَ كِلَاهُمَا يُوْجِبُ وَنَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِمَا وَاِذَا ثَبَتَ هٰذَا فِي الْمَنْصُوْصِ وَهُوَ عَدَمٌ شَرْعِيٌّ يُحْمَلُ عَلَيْهِ سَائِرُ الْكَفَّارَاتِ بِطَرِيْقِ الْقِيَاسِ لِاِشْتِرَاكِهَا فِيْ كَوْنِهَا كَفَّارَةً وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهٖ وَفِيْ نَظِيْرِهَا مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِاَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ وَعِنْدَ بَعْضِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رح يُحْمَلُ عَلَيْهِ لَا بِطَرِيْقِ الْقِيَاسِ وَهُوَ مَعْرُوْفٌ -

ترجمہ:- او دَ هغې نظیر چه په دوه حادثو کښې دوارو وارد دی، دَ مصنف دا قول دے لکه کفاره دَ قتل او نورې تمام کفارات، حکم چه کفاره دقتل یوه حادثه ده، په دې کښې مقید یعنی قول د باری تعالیٰ فتحریر رقبه مومنة وارد شوے دے، او کفاره د ظهار او یمین دویمه حادثه ده، په کوم چه مطلق یعنی قول د باری تعالیٰ تحریر رقبة وارد شوے دے، امام شافعی رحمه الله علیه چه دَ ایمان قید دلته کښې هم مراد دے ځکه چه قید د ایمان یو زائد وصف دے کوم چه قائمقام د شرط دے، لهٰذا دا زائد وصف به په خپل عدم موجود کې کښې د منصوص د نه د حکم نفی له ثابتوی، ګویا الله پاک په کفاره د قتل کښې تحریر رقبة ان کانت مومنةً فرمایلے دے، او د دینه دا مفهوم شوله که چرته رقبه مومنه نه وی نو هغه به په کفاره د قتل کښې جائز نه وی، د هغې قاعدې په بنا باندې کوم چه تیره شوی ده، چه شرط او وصف دواړه د خپل عدم وجود په وجه باندې د حکم نفی له ثابتوی او کله چه دا په منصوص کښې ثابته شوه حال دا چه هغه عدم شرعی دے، نو په طریقه دَ قیاس باندې به په دې باندې تمام کفارات محمول کړے شی، ځکه په کفاره کښې تول شریک دی، او د مصنف د قول هم د غه معنی ده، او دی په نظیر کښې کفارات د ځکه دا ټول د یو جنس څخه دی او د بعض اصحاب شافعی رح په نزد باندې مطلق خو محمولیږی په مقید

باندی لیکن د قیاس په طریقی سره نه حالانکه دا مشهور ده،

**تشریح :-** شارح رح فرمائی که مطلق او مقید دواړه په دوو حادثو کښی وارد وی ودهغی مثال کفاره د قتل او نور کفارات دی، ځکه چه کفاره د قتل یوه حادثه او واقعه ده او په دی کښی مقید حکم مذکور دے، لکه الله فرمایلی دی، ومن قتل مومنا خطاءً فتحریر رقبة مومنة کوری په دی ایت کښی رقبه د مؤمنه د قید سره مقید ده او کفاره د ظهار او کفاره دَ یمین دوېمه حادثه ده، په دی کښی لفظ د رقبه مطلق مذکور دے، دی وجه نه الله پاک فرمایلی دی په باره دَ کفاره ظهار کښی فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا او په کفاره د یمین کښی ئے فرمایلی دی او تحریر رقبة امام شافعی رح فرمائی چه دا ایمان کوم قید په کفاره د قتل کښی ذکر دے، هغه به په کفاره د یمین او ظهار کښی هم مراد وی، یعنی په کفاره د یمین کښی او ظهار کښی به هم مومنه رقبه آزادول ضروری وی، ځکه چه په کفاره دَ قتل کښی وصف دَ ایمان یو زائد قید دے، کوم چه دَ شرط قائم مقام دے، پس څرنګه چه دَ شرط په منتفی کیدلو سره به هم حکم منتفی کیږی، پس دلته کښی منصوص یعنی دَ کفاره قتل کښی په ایت کښی به هم د وصف ایمان په منتفی کیدلو سره حکم د کفاره منتفی کیږی، ګویا الله پاک داسی وفرمایل فتحریر رقبة مومنة نه وی نو په کفاره کښی د دی ازادول جائز نه وی، او د دی بنیاد د امام شافعی رح په هغه ذکر شوی قاعده باندے دے چه هر کله د حکم منتفی کیدل په منصوص یعنی کفاره د قتل کښی ثابت شول حالانکه دا عدم عدم شرعی دے لکه چه وړاندی تیر شوی دی، نو په طریقه دَ قیاس به په دی باندی تمام کفارات لره محمول کړے شی، یعنی مطلق به په مقید باندی محمول کړے شی، او دَ قیاس علت دا دے چه تمام کفارات په کفاره کیدلو کښی شریک دی، د مصنف رح د قول ومن نظیرها من الکفارات وانها من جنس واحد هم دغه معنی ده، د امام شافعی رح دَ بعض اصحابو په نزد باندی مطلق خو په مقید محمول کیږی نو دَ قیاس په طور باندی نه حالانکه مشهور هم دا دے۔

| |
|---|
| ثُمَّ اُعْتُرِضَ عَلَى الشَّافِعِيِّ رح اِنَّكُمْ كَمَا حَمَلْتُمُ الْيَمِيْنَ عَلَى الْقَتْلِ فِيْ حَقِّ قَيْدِ الْاِيْمَانِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تَحْمِلُوا الْقَتْلَ عَلَى الْيَمِيْنِ فِيْ حَقِّ اِطْعَامِ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ وَتُثْبِتُوْا فِيْهِ الطَّعَامَ اَيْضًا فَاَجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَالطَّعَامُ فِي الْيَمِيْنِ لَمْ يَثْبُتْ |

فِي الْقَتْلِ لِأَنَّ التَّفَاوُتَ ثَابِتٌ بِاسْمِ الْعَلَمِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ إِلَّا الْوُجُوْدَ إِذْ لَفْظُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ إِسْمُ عَلَمٍ مِنْ أَسْمَاءِ الْعَدَدِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ إِلَّا وُجُوْدَ الْحُكْمِ عِنْدَ وُجُوْدِهِ وَلَا يَنْفِيْ عِنْدَ نَفْيِهِ فَإِذَا لَمْ يُوْجِبِ النَّفْيَ الْأَصْلُ وَهُوَ كَفَّارَةُ الْيَمِيْنِ فَكَيْفَ يَتَعَدَّى إِلَى الْفَرْعِ وَهُوَ كَفَّارَةُ الْقَتْلِ بِخِلَافِ الْوَصْفِ فَإِنَّهُ يُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ نَفْيِهِ عَلَى أَصْلِهِ عَلَى مَا مَهَّدْنَا وَإِنَّمَا قَيَّدَ الطَّعَامَ بِالْيَمِيْنِ لِأَنَّ طَعَامَ الظِّهَارِ وَهُوَ إِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ثَابِتٌ فِي الْقَتْلِ فِيْ رِوَايَةٍ عَنِ الشَّافِعِيِّ عَلَى مَا قِيْلَ

**ترجمہ:** امام شافعیؒ باندی دا اعتراض کړے شوے دے چه تا دَ قید دایمان په سلسله کښې ځکه یمین لره په قتل باندې محمول کړے دے دغه شان مناسب ده چه تا لسو مسکینانو ته دَ خوراک ورکولو په حق کښې قتل لره په یمین باندې محمول کړې او په قتل کښې هم اطعام لره ثابت کړې، پس مصنفؒ دامام شافعیؒ دطرفه په خپل دې قول سره جواب ورکړے دے چه طعام کوم چه په یمین کښې دے هغه په قتل کښې نه دے ثابت، ځکه چه په اسم سره تفاوت ثابت دے، او دا نه ثابتوی، مګر وجود لره، ځکه چه لفظ دعشرة مساکین داسماء عدد دیو اسم دے، او دا دخپل وجود په وخت کښې صرف وجود دَ حکم لره ثابتوی او دخپل عدم په وخت کښې حکم لره نه، نفی کوی، پس کله چه په اصل کښې یعنی کفاره د یمین کښې نفی لره نه واجب کوی، لو فرع یعنی کفاره د قتل طرف ته به دې لره څرنګه متعدی کړے شی، په خلاف دَ وصف باندې ځکه چه دا دخپل عدم وجود په وخت کښې د اصل مطابق نفی لره ثابتوی لکه چه مونږه وړاندې بیان کړے دے، مصنفؒ طعام لره دیمین سره دې وجه نه مقید کړے دے، چه طعام ظهار یعنی شپیته مسکینانو ته خوراک ورکول دامام شافعیؒ دیو روایت مطابق په قتل کښې ثابت دی، چنانچه دَ بعضوهم دغه قول دے۔

**تشریح:** دلته نه په امام شافعیؒ باندې یو اعتراض او جواب ذکر کړے شوے دے اعتراض دا دے چه قید دَ ایمان په حق کښې څرنګه تا سو شوافعوؒ کفاره دیمین لره په کفاره د قتل باندې محمول کړے دے، او د کفاره د قتل په شان په کفاره د یمین کښې هم دَ رقبه د پاره مومنه کیدل ضروری مو قرار کړې دی، دغه شان لسو مسکینانو ته دَ خوراک ورکول کافی دی، د غه شان په کفاره د قتل کښې هم لس مسکینانو ته خوراک

دی کول کافی دی، حالانکه په کفاره د قتل کښی لس مسکینانو ته خوراک ورکول ستاسو په نزد
باندی کافی نه دی، ددی جواب دی کولو سره مصنفؒ و فرمائیل چه په یمین کښی کوم طعام د ے
هغه په قتل کښی نه د ے ثابت، حکم چه د کفاره قتل او کفاره یمین په مابین کښی په اسم علم
سره تفاوت ثابت د ے، او د اسم علم صرف د حکم وجود لره ثابتوی،

حاصل دا چه د عشرة مساکین لفظ په اسم عدد کښی یو اسم علم د ے، او دا اسم علم د خپل
وجود په وخت کښی کفاره د یمین لره خو ثابتوی، لیکن د خپل عدم وجود په وخت کښی کفاره
د یمین لره نه، نفی کوی، یعنی د لسو مسکینانو ته خوراک ور کولو سره کفاره د یمین خو ادا کیږی
لیکن نه خوراک سره کفاره د یمین منتفی کیږی نه، بلکه دا سی کید ے شی، چه قسم خوړونکی
لسو مسکینانو ته کپړه ورکړی، یا یو غلام آزاد کړی، په دی دواړو صورتونو کښی د اطعام
عشرة مساکین د منتفی کیدلو نه با وجود هم کفاره د یمین منتفی کیږی نه، لس کله چه اصل
یعنی په کفاره د یمین کښی د اطعام عشرة مساکین منتفی کیدلو سره حکم یعنی کفاره د یمین نه
منتفی کیږی، نو د هغه په فرع یعنی کفاره د قتل کښی دا څرنګه کید ے شی، چه د طعام عشرة
مساکین منتفی کیدلو سره کفاره د قتل منتفی شی، ددی په خلاف باندی وصف د مومنه چه هغه
د خپل اصل مطابق د خپل وجود په وخت کښی حکم لره ثابتوی او د خپل عدم وجود په وخت
کښی نفی د حکم لره واجب کوی، لکه چه تفصیل ئی د پاندی تیر شو ے د ے،

شارحؒ فرمائی چه مصنفؒ طعام لره د یمین سره حکه مقید کړ ے د ے چه طعام
ظهار یعنی شپیته مسکینانو ته خوراک ور کول د امام شافعیؒ دیو روایت مطابق په قتل کښی
هم ثابت دی، لکه چه د بعضو هم دا قول د ے، او کله چه دا سی ده نو طعام ظهار سره به په
امام شافعی رحمة الله علیه باندی اعتراض کول څرنګه درست شی،

وَعِنْدَنَا لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَاِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ لِاِمْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا اِذْ لَا تَضَادَّ لَا تَنَافِيَ بَيْنَهُمَا فَيَكُوْنُ فِي الظِّهَارِ الصِّيَامُ وَالتَّحْرِيْرُ قَبْلَ التَّمَاسِّ وَالطَّعَامُ اَعَمَّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ قَبْلَ التَّمَاسِّ اَوْ بَعْدَهٗ وَاِذَا كَانَ ذٰلِكَ فِيْ حَادِثَتَيْنِ وَّاحِدَةٍ فَفِي الْحَادِثَتَيْنِ بِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰى فَنَحْكُمُ فِي الْقَتْلِ بِاِعْتَاقِ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَفِيْ غَيْرِهٖ بِاِعْتَاقِ رَقَبَةٍ اَعَمَّ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَا فِيْ حُكْمٍ وَاحِدٍ

مِثْلُ صَوْمِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فَاِنَّ قِرَاءَةَ الْعَامَّةِ مُطْلَقَةٌ وَقِرَاءَةَ ابْنِ مَسْعُوْدٍ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ مُقَيَّدَةٌ بِالتَّتَابُعِ وَالْقِرَاءَتَانِ بِمَنْزِلَةِ الْاٰيَتَيْنِ فِيْ حَقِّ الْمُعَامَلَةِ فَيَجِبُ هٰهُنَا اَنْ تُقَيَّدَ قِرَاءَةُ الْعَامَّةِ اَيْضًا بِالتَّتَابُعِ لِاَنَّ الْحُكْمَ وَهُوَ الصَّوْمُ لَا يَقْبَلُ وَصْفَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ فَاِذَا ثَبَتَ تَقَيُّدُهٗ بَطَلَ اِطْلَاقُهٗ وَالشَّافِعِيُّ اِنَّمَا لَا يَحْمِلُ هٰذَا الْمُطْلَقَ عَلَى الْمُقَيَّدِ مَعَ اَنَّهٗ قَاعِدَةٌ مُسْتَمِرَّةٌ لَهٗ ..... لِاَنَّهٗ لَا يَعْمَلُ بِالْقِرَاءَةِ الْغَيْرِ الْمُتَوَاتِرَةِ مَشْهُوْرَةً اَوْ اٰحَادًا فَالْمِثَالُ الْمُتَّفَقُ عَلٰى قَبُوْلِهٖ هُوَ قَوْلُهٗ لِاَعْرَابِيٍّ جَامَعَ امْرَاَتَهٗ فِيْ نَهَارِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا صُمْ شَهْرَيْنِ وَفِيْ رِوَايَةٍ صُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ.

**ترجمه:-** زمونږ په نزد باندې مطلق په مقيد باندې نه محمولیږي، اګر که دا دواړه په يوه حادثه کښې وي، ځکه چه په دواړو باندې عمل کول ممکن نه دي، ځکه د دواړو په مابين کښې څه منافات او تضاد نشته دے، پس په ظهار کښې به تماس نه صوم او تحرير دواړه وړاندې وي او طعام عام دے، خواه که د تماس نه وړاندې وي او که روستو، او کله چه دا يوه حادثه کښې داسې ده نو په دواړو کښې به په طريقه اولىٰ سره داسې وي، پس په قتل کښې به د رقبه مومنه د ازادولو حکم ورکولے شي او په غير کښې د قتل کښې به د عام رقبه د ازادولو حکم ورکولے شي، مګر دا که دواړه په يو حکم کښې وي لکه قول د باري تعالىٰ فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام کښې د کفاره د يمين صوم ځکه چه قراءت عام مطلق دے، او عبدالله بن مسعودؓ قراءت فصيام ثلثة ايام متتابعات د تتابع د قيد سره مقيد دے، او د معامله په باب کښې دوه قراءتونه د دوه ايا تونو په مرتبه کښې وي، پس دلته کښې واجبه ده چه قراءت عام لره د تتابع د قيد سره مقيد کړے شي ځکه چه حکم يعني صوم د دوه متضاد وصفونو لره نه قبلوي، پس هر کله چه د دې تقييد ثابت شولو، نو د دې اطلاق باطل شولو او امام شافعيؒ دې مطلق سره په مقيد باندې نه دے محمول کړے، حالانکه دا د هغه دائمي قاعده ده، ځکه چه په قراءت غير متواتره مشهوره يا احادو باندې عمل نه کوي، پس هغه مثال د کوم په مقبول کيدلو چه اتفاق دے،

د حضور علیه السلام هغه قول دے کوم چه د یو اعرابی سره متعلق دے، چا چه د رمضان په روژه کښې قصدًا د خپلې ښځې سره جماع کړې ده فرمایلی ئے دو چه دوه میاشتی روژې ونیسه او یو روایت کښې دی چه دوه میاشتې مسلسل روژې ونیسه۔

**تشریح:۔** فاضل مصنفؒ د احنافوؒ مسلك لره بیا تو لو سره وفرمائیل چه زمونږ د احنافوؒ په نزد باندې مطلق لره په مقید باندې لښتی محمول کولے، اګر چه مطلق او مقید دواړه په یوه حادثه کښې موجود وے نه وی، او وجه د دې داده چه د مطلق او مقید په منځ کښې چونکه څه تضاد او منافات نشته دے، دې وجه نه په دواړو باندې عمل کول ممکن دی، او کله چه په مطلق او مقید دواړو باندې عمل کول ممکن دی نو د مطلق په مقید باندې د محمول کولو څه ضرورت دے، او کله چه مطلق په مقید باندې لښتی محمول کیدلے، نو په کفاره د ظهار کښې به روژه او غلام ازادول د تماس (جماع) نه وړاندې وی، ځکه چه دا دواړه د من قبل ان یتماسا د قید سره مقید دی، او اطعام یعنې شپږ مسکینانو ته خوراك ورکول عام دی، خواکه د تماس نه وړاندې وی او که روستو وی، ځکه چه طعام د من قبل ان یتماسا د قید سره نه دے مقید بلکه مطلق دے، لهذا دې لره به په خپل اطلاق باندې جاری پریخودل شی شارحؒ فرمائی چه کله په یوه حادثه کښې مطلق په مقید باندې نشی محمول کیدلے د احنافوؒ په نزد باندې نو په دوه حادثو کښې به خو په طریقه اولی سره نشی محمول کیدلے، پس په کفاره د قتل کښې به د رقبه مومنه د ازادولو حکم ورکولے شی او د کفاره د قتل نه علاوه په کفاره د ظهار او د یمین کښې به مطلق رقبه د ازادولو حکم ورکولے شی، برابره خبره ده که مومنه وی او غیر مومنه وی، که چرته مطلق او مقید دواړه په یوه حادثه او په یو حکم کښې مذکور وی، نو په دې صورت کښې به مطلق محمول کولے شی په مقید باندې عند الاحنافؒ لکه د باری تعالی په قول فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام کښې د کفاره د یمین روژې، ځکه چه قراءت عام متواتره سره د تتابع د قید سره مقید نه دے، او قراءت د عبدالله بن مسعودؓ فصیام ثلثة ایام متتابعت د تتابع د قید سره مقید دے، او دوه قراءتونو د یو ی معامله په حق کښې قید د تتابع ذکر دے او بل ایت کښې قید د تتابع ذکر نه دے، لهذا دواړو د تطبیق

پیدا اکولو صورت داد ے چه مطلق محمول کړے شي په مقیّد باندې او دا به و یلے شي چه قرأت عام هم د تسامع و تقید سره مقیّد دے، او وجه دا ده چه د روږې حکم دوه متضاد و صفونو لره نه قبلوي، لهٰذا هر کله چه ددې د تسامع د تقید سره تقید ثابت شي، نو ددې اطلاق به باطل شي ورنه بیا به اجماع د متضادینو لازم شي، ځکه چه مقیّد به ددې خبرې تقاضا کوي چه مطلق حکم شرعي نه دے او مطلق به ددې تقاضا کوي چه هغه حکم شرعي دے، پس که چرته مطلق لره په مقیّد باندې محمول نه کړے شو نو دوه خیز یعنې د مطلق حکم شرعي کیدل او نه کیدل لو د وجه نه به اجتماع د متضادینو لازم شي،

حضرت امام شافعي رحمة الله علیه د چا چه دائمې اصول داد ے چه مطلق لره په مقیّد باندې حمل کولے شي، د هغه په نزد باندې په دې مقام کښې مطلق په مقیّد باندې نشي محمول کیدلے، او د دې وجه دا ده چه هغه د قرارت غیر متواتره اعتبار نه کوي، خو که مشهور وي او که د احاد و قبیل نه وي، ځکه چه د عدم تواتر په بنا ر باندې قرارت غیر متواتره د کتاب الله نه، نه وي، او نه د رسول د سنّت نه وي، وجه دا ده چه دې لره د قرانیت په طور باندې روایت کړے شوے وي، نه د سنیّت په طور باندې او کله چه داسې ده نو د هغه په نزد باندې به روژه د کفاره دا ر کولو د پاره کافي وي خو که د تسامع سره ونیسي او که بغیر د تسامع نه ئے ونیسي، بهر حال د کفارے د یمین په روژو کښې به مطلق لره په مقیّد باندې حمل کولو مثال زمونږه په نزد باندې به خو په شي لیکن د امام شافعي په نزد باندې به نه وي البته د دواړو حضراتو په نزد باندې اتفاقي مثال دا دے چه کله یو اعرابي په رمضان کښې د خپلے بي بي سره جماع وکړله نو هغے د کفارے د پاره د دواړو جهانونو سردار وفرمائیل صم شهرین او یو روایت کښې دي صم شهرین متتابعین دلته کښې د دواړه حضرات مطلق لره په مقیّد بالتتابع باندې حمل کوي،

وَحِ يُرَدُّ عَلَيْنَا اَنَّكُمْ اِذَا قَرَرْتُمْ اَنَّهٗ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْحَمْلِ فِي الْحَادِثَةِ الْوَاحِدَةِ وَالْحُكْمِ الْوَاحِدِ فَفِيْ قَوْلِهٖ اَدُّوْا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ وَ قَوْلِهٖ اَدُّوْا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ يَنْبَغِيْ اَنْ

يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ إِذَا الْحَادِثَةُ وَاحِدَةٌ وَهُوَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَالْحُكْمُ وَاحِدٌ وَهُوَ أَدَاءُ الصَّاعِ أَوْ نِصْفِهِ فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ وَفِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْحُكْمُ وَاحِدٌ وَهُوَ أَدَاءُ الصَّاعِ أَوْ نِصْفِهِ فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ وَرَدَ النَّصَّانِ فِي السَّبَبِ وَلَا مُزَاحَمَةَ فِي الْأَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا يَعْنِي أَنَّ مَا قُلْنَا إِنَّهُ يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ فِي الْحَادِثَةِ وَالْحُكْمِ الْوَاحِدِ إِنَّمَا هُوَ إِذَا وَرَدَا فِي الْحُكْمِ الْمُتَنَافِي وَأَمَّا إِذَا وَرَدَا فِي الْأَسْبَابِ أَوِ الشُّرُوطِ فَلَا مُضَايَقَةَ فِيهِ وَلَا تَضَادَّ فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمُطْلَقُ سَبَبًا بِإِطْلَاقِهِ وَالْمُقَيَّدُ سَبَبًا بِتَقْيِيدِهِ فَالْحَاصِلُ أَنَّ فِي اتِّحَادِ الْحُكْمِ وَالْحَادِثَةِ يَجِبُ الْحَمْلُ بِالِاتِّفَاقِ وَفِي تَعَدُّدِهِمَا يَجِبُ الْحَمْلُ بِالِاتِّفَاقِ وَفِيمَا سِوَاهُمَا اخْتِلَافٌ وَتَحْقِيقُ ذَٰلِكَ فِي التَّوْضِيحِ -

ترجمہ :- او په دغه وخت کښې په مونږه باندې يو اعتراض وارديږي ادهغه دا چه په يوه حادثه کښې او په حکم واحد کښې کله عمل دحمل دمطلق په مقيد باندې واجب دے نو په حديث د رسول الله صلى الله عليه وسلم ادّوا عن كل حرّ و عبد او په حديث دادواعن كل حرّ و عبد من المسلمين کښې هم د غه مناسب ده چه حمل ومطلق وکړے شي، چه مقيد باندې حُکم چه حادثه يعني صدقة الفطر ده، او حکم يعني يو صاع يا نصف صاع اداء کول هم يو دي، پس مصنف په خپل دې قول سره جواب ورکړو، چه په صدقة الفطر کښې کوم نصّ وارد شوے دے، هغه د سبب د ننه دے، او په اسبابو کښې مزاحمت نه وي، لهٰذا دواړه جمع کول واجب شول، يعني مونږه چه دا خبره کړې ده چه په حادثه واحده او حکم واحده کښې مطلق په مقيد باندې حمل کول دا واجب دي، دا هغه وخت کښې چه کله دواړه په متضاد حکمونو کښې وارد وي، او کله چه په اسبابو يا شروطو کښې وارد وي نو په دې کښې څه باک نشته دے، او څه تضاد نشته دے، پس ممکنه ده چه مطلق سره دخپل اطلاق نه يو سبب وي، او مقيد د خپل تقييد سره بل سبب وي، خلاصه دکلام دا چه دحکم او د حادثه د يو والي په صورت کښې مذکوره حمل بالاتفاق واجب دے، او د متعدد کيدلو په صورت کښې مذکوره حمل بالاتفاق واجب نه دے، ددې دواړو صورتونو نه علاوه

کښې اختلاف دے د دې مزید تحقیق په توضیح کښې لښته دے،

**تشریح:** په دې عبارت کښې په احنافو باندې یو اعتراض وارد کړے شوے دے د اعتراض حاصل دا دے چه تاسو احنافو د دې خبرې لره ثابته کړې ده چه مطلق او مقید که په یوه حادثه او په یو حکم کښې مذکور وی، نو مطلق لره په مقید باندې حمل کول بیا واجب وی پس د حضور علیه السلام حدیث ادّوا عن کل حرّ و عبد او دویم حدیث ادّوا عن کل حرّ و عبد من المسلمین کښې هم د غه مناسب ده، چه مطلق لره په مقید باندې محمول کړے شی ځکه چه دواړو حدیثونو کښې یوه حادثه ده، یعنی صدقة الفطر او حکم هم یو دے یعنی یو صاع یا نصف صاع ادا کول، او اول حدیث مطلق دے او دویم حدیث د مسلمان کید لو سره مقید دے د اول حدیث د اطلاق تقاضا دا ده، چه په مولیٰ باندې د ده د هر غلام صدقة الفطر واجب وی، برابره ده که غلام مسلمان وی او که کافر وی، او د دویم حدیث د تقیید تقاضا دا ده چه مولیٰ باندې د صرف د مسلمان غلام صدقة الفطر واجب وی، او د کافر غلام صدقه فطر د واجب نه وی، د احنافو په نزد باندې چونکه په مالک باندې د غلام کافر صدقه فطر ادا کول هم واجب وی، د دې وجه نه دا معلومه شوه چه احنافو حدیث مطلق لره په حدیث مقید باندې نه دے محمول کړے، ځکه که احنافو مطلق حدیث لره په مقید باندې محمول کړے وے نو د احنافو په نزد باندې به صرف د مسلمان غلام صدقه فطر ادا کول په مولیٰ باندې واجب وے او د کافر به نه وے واجب، پس د احنافو په نزد باندې د کافر غلام صدقه فطر په مالک باندې ادا کول واجب کیدل، د دې خبرې دلیل دے چه احنافو په حدیث مطلق باندې عمل کړے دے، او دې لره ئې په مقید باندې نه دے محمول کړے، حالانکه د حادثه او د حکم دیو والی په صورت کښې مطلق په مقید باندې حمل کول پکار وو، د دې جواب دا دے چه په صدقه فطر کښې کوم نصّ وارد شوے دے، هغه د د اسبابو متعلق دے، او په اسبابو کښې تضاد او تزاحم نه وی، ځکه د یو څیز متعدد اسباب کیدے شی، پس هر کله چه په اسبابو کښې تضاد او تزاحم نه وی نو په دواړو باندې به عمل کول واجب وی، یعنی په حدیث مطلق او حدیث مقید دواړو باندې عمل کول واجب وی، حاصل دا چه د یوے حادثه او یو حکم په صورت کښې به هغه وخت مطلق محمول کول په مقید باندې واجب وی چه کله نصّ مطلق او نصّ مقید دواړه په یو متضاد حکم کښې وارد وی، لیکن که اسبابو او شروطو

کښې وارد وي، نو په دې کښې څه باک او تضاد نشته دے، یعني په دواړو باندې به جدا جدا عمل کول واجب وي، مطلق لره په مقیّد باندې د حمل کولو څه ضرورت نشته دے، پس په مسئله مذکوره کښې د صدقة الفطر دَ وجوب سبب رأس دے، او دا رأس په اول حدیث کښې مطلق دے، او په دوئم حدیث کښې دَ اسلام په قید سره مقیّد دے، لهٰذا مطلق به سره دخپل اطلاق نه دَ صدقه فطر دَ وجوب سبب وي، او مقیّد به سره دخپل تقیید نه د صدقة الفطر دَ وجوب سبب وي، یعني دَ اوّل حدیث دَ وجه نه به مطلق رأس سبب وي، خواکه کافر وي که مسلمان وي، او دَ دوئم حدیث په وجه باندې به صرف رأس مسلم وي، او په دې دواړو کښې څه تضاد نشته دے، دواړه په خپل ځائے باندې درست دي، او کله چه دواړه درست دي، او په دې کښې څه تضاد نشته دے، نو مطلق لره په مقیّد باندې د حمل کولو هیڅ ضرورت نشته دے، خلاصه دا چه د حکم او دَ حادثه د یو والي په صورت کښې مطلق په مقیّد باندې محمول بالاتفاق واجب دي، او د دوي دَ جُدا جدا کیدلو په صورت کښې مطلق په مقیّد باندې محمول کول بالاتفاق واجب نه دي، او د دې دواړو نه علاوه باقي صورتونو کښې اختلاف دے،

شارح وائي چه د دې منزید تحقیق په توضیح کښې موجود دے، دَ کوم خلاصه چه د محشي د بیان مطابق دا سې د چه دَ نصّ مطلق او دَ نصّ مقیّد دواړو کیدلو پنځه صورتونه دي، (۱) دواړه دَ حکم نه علاوه مثلاً په سبب کښې وارد وي، (۲) په یوه حادثه او یو حکم کښې وارد وي، (۳) په یو حکم او دوه حادثو کښې وارد وي، (۴) په یوه حادثه او دوه مختلف حکمونو کښې وارد وي، (۵) په دوه حادثو او دوه مختلف حکمونو کښې وارد وي، په اول صورت کښې زمونږه په نزد باندې مطلق په مقیّد باندې محمول واجب نه دي، د امام شافعيؒ په نزد باندې به محمول وي، د دې مثال په شرح کښې تیر شوے دے، دې طرف ته مصنفؒ په خپل قول سره وفي صدقة الفطر سره اشاره کړې ده، په دوئم صورت کښې به مطلق حمل وي، په مقیّد باندې بالاتفاق دې طرف ته مصنفؒ په خپل قول ان یکون بالاتفاق سره اشاره کړې ده، په دریم صورت کښې دَ امام شافعيؒ په نزد باندې مطلق په مقیّد حمل کول واجب دي، لیکن زمونږه په نزد باندې په دې صورت کښې مطلق په مقیّد باندې حمل کول واجب نه دي، دې طرف ته مصنفؒ چه خپل قول وان کانا في حادثتین عند الشافعيؒ سره

اشارہ کړی دہ، او پہ خلورم صورت کښی چہ مطلق محمول وی پہ مقید باندی دا امام شافعیؒ پہ نزد باندی نہ زمونږ پہ نزد باندی، دی طرف تہ شارحؒ اشارہ کړی دہ، پہ خپل قول ویعلم منہ انہما ان کانا فی حادثۃ واحدۃ سرہ، او پہ پنځم صورت کښی بہ مطلق نہ شی محمول کولے پہ مقید باندی بالاتفاق د دی مثال پہ ذریعہ د وتقیید الصیام بالتتابع فی کفارۃ القتل واطلاق العام فی کفارۃ الظہار سرہ بیان کړے شوے دے،

ثُمَّ شَرَعَ فِي جَوَابِ الشَّافِعِيِّ فَقَالَ وَلَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْقَيْدَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ لِاَنَّ الْوَصْفَ قَدْ يَكُوْنُ اتِّفَاقِيًّا وَقَدْ يَكُوْنُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ وَقَدْ يَكُوْنُ لِلْكَشْفِ اَوْ لِلْمَدْحِ اَوِ الذَّمِّ وَلَئِنْ كَانَ فَلَا نُسَلِّمُ اَنَّهُ يُوْجِبُ النَّفْيَ لِاَنَّ الْمُتَنَازَعَ فِيْهِ هُوَ الشَّرْطُ النَّحْوِيُّ الَّذِيْ تَدْخُلُ عَلَيْهِ الْاَدَوَاتُ وَلَا تَاثِيْرَ لَنَفْيِهِ فِي نَفْيِ الْحُكْمِ لِاَنَّ نَفْيَ الْحُكْمِ نَفْيٌ اَصْلِيٌّ لَا شَرْعِيٌّ عَلَى مَا قَدَّمْنَا وَلَئِنْ كَانَ فَاِنَّمَا يَصِحُّ الْاِسْتِدْلَالُ بِهِ عَلَى غَيْرِهِ اِنْ صَحَّتِ الْمُمَاثَلَةُ وَلَيْسَ كَذَالِكَ فَاِنَّ الْقَتْلَ مِنْ اَعْظَمِ الْكَبَائِرِ يَعْنِيْ لَوْ سَلَّمْنَا نَفْيَ الْحُكْمِ فِي الْاَصْلِ الْمَنْصُوْصِ لٰكِنْ لَا نُسَلِّمُ الْمُسَاوَاتَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَسْكُوْتِ حَتّٰى يُحْمَلَ عَلَيْهِ فَاِنَّ الْقَتْلَ مِنْ اَعْظَمِ الْكَبَائِرِ فَيُمْكِنُ اَنْ تُشْتَرَطَ فِيْهِ الرَّقَبَةُ الْمُؤْمِنَةُ بِخِلَافِ الظِّهَارِ وَالْيَمِيْنِ فَاِنَّهُمَا صَغِيْرَتَانِ يُمْكِنُ جَبْرُهُمَا بِالرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ اَعَمُّ مِنْ اَنْ تَكُوْنَ كَافِرَةً اَوْ مُؤْمِنَةً وَاَيْضًا لَوْ تَرَبَّعَ كُلٌّ مِنْهُمَا مُخْتَلِفٌ فَاِنَّ فِي الْقَتْلِ حُكْمَ اَوَّلًا بِالتَّحْرِيْرِ ثُمَّ بِالصِّيَامِ فِي شَهْرَيْنِ وَفِي الظِّهَارِ حُكْمٌ اَوَّلًا بِالتَّحْرِيْرِ ثُمَّ بِالصِّيَامِ فِي شَهْرَيْنِ ثُمَّ بِاِطْعَامِ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا وَفِي الْيَمِيْنِ خَيَّرَ اَوَّلًا بَيْنَ اِطْعَامِ عَشَرَةٍ اَوْ كِسْوَتِهِمْ اَوْ تَحْرِيْرِ رَقَبَةٍ ثُمَّ اِنْ لَمْ يَتَيَسَّرْ هٰؤُلَاءِ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فَاللّٰهُ تَعَالٰى الْعَالِمُ بِمَصَالِحِ الْعِبَادِ وَحِكْمَتِهِمْ قَدْ حَكَمَ بِمَا شَاءَ فِي كُلِّ جِنَايَةٍ عَلٰى حَالِهَا فَلَا يَنْبَغِيْ لَنَا اَنْ نَتَعَرَّضَ لِشَيْءٍ مِنْهَا اَوْ نَحْمِلَ نَصَّ اَحَدٍ مِنْهَا عَلَى الْاٰخَرِ بِالْاِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيْدِ لِاَنَّ فِيْهِ تَضْيِيْعَ الْاَسْرَارِ الَّتِيْ اَوْدَعَهَا فِيْهِ

ترجمه :- بیا مصنف دامام شافعیؒ په جواب کښې شروع وکړله فرمائي چه موږ ه نه منو چه قید د شرط په معنیٰ کښې دے، ځکه چه وصف کله اتفاقي وي او کله د علت په معنیٰ کښې وي، او کله د کشف یا مدح یا ذم د پاره وي او که چرته قید د شرط په معنیٰ کښې وي نو موږ ه دا تسلیم کوو نه چه شرط د حکم نفي لره واجب کوي، ځکه چه متنازع فیه هغه شرط نحوي دے په کوم باندې چه ادوات داخلیږي، او د دې د نفي د حکم په نفي کښې څه دخل نشته دے، ځکه چه د حکم یعنې اصلي ده نه شرعي لکه چه موږ ه وړاندې د دې بیان کړے دے، او که داهم وي نو دې قید سره به د دې په غیر باندې استدلال نیول صحیح وي، که چرته مماثلت صحیح وي حالانکه دا سې نه ده، ځکه چه قتل د لویو کبیره نه دے، یعنې که موږ ه په اصل منصوص کښې د حکم نفي تسلیم هم کړو، لیکن بیا هم موږ ه دده او د مسکوت عنه په مابین کښې مساوات لره نه منو تر دې چه مسکوت عنه په منصوص باندې محمول کړے شي، ځکه چه قتل د لویو کبیره نه دے د ې وجه نه ممکن ده چه چه د دې کښې رقبه مومنه شرط وي، په خلاف د ظهار او یمین باندې ځکه چه دا دواړه واړه جرمونه دي، د دې دواړو تلافي په رقبه مطلقه سره ممکنه ده، عام د دینه چه دا مومنه وي او که کافره وي، او بیا په منصوص او مسکوت کښې د هر یو تقسیم مختلف دے، ځکه چه په کفاره د قتل کښې اوّلاً د تحریر حکم وشو، بیا به په دوه میاشتو کښې د ننه د روژو، او په کفاره د ظهار کښې اوّل د تحریر حکم وشو، بیا د دوه میاشتو د روژو، بیا شپیته مسکینانو ته د خوراک ورکولو او په کفاره د یمین کښې اوّل لس مسکینانو ته د خوراک ورکولو، د کپړې اغوندلو او د رقبه د ازادولو په مابین کښې اختیار ورکړے شوے دے بیا که چرته دا څیزونه میسر نه وي نو دري ورځې روژې دي، پس الله پاک د خپلو بندګانو په مصالحو او حکمتونو باندې عالم دے، د دې وجه نه ئې په خپله خوښې سره د هر جرم حکم د هغې د حیثیت مطابق ورکړے دے، لهٰذا زموږ ه د پاره دا مناسب نه ده، چه موږ ه په دې کښې یو څیز سره تعارض وکړو، یا په دې کښې یو نص لره په بل باندې په اطلاق او په تقیید سره محمول کړو، ځکه په دې سره هغه تمام او رولره ضائع کول دي کوم چه په دې کښې ودیعت کړے شوي دي،

تشریح :- د دریم وجه فاسده په سلسله کښې امام شافعیؒ دا دلیل بیان کړے وو، چه قید د ایمان د شرط په معنیٰ کښې دے، لهٰذا اخر نکه چه د شرط په منتفي کیدلو

سره حکم منتفی کیږی نو د غه شان به د قید په نفی سره هم د حکم نفی راځی، فاضل مصنف رح د دی جواب ورکولو سره وفرمائیل چه مونږه دا نه منو چه قید د شرط په معنی کښی دے ځکه چه قید د ایمان یو وصف دے او وصف کله خو اتفاقی وی لکه په وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ کښی حجر زوج وصف اتفاقی دے، او کله د علت په معنی کښی وی لکه په السارق او الزانی کښی وصف د سرقه او وصف د زنا د علت په معنی کښی دی او کله د کشف د پاره وی لکه الجسم الطویل العریض العمیق، نو طویل او عریض او عمیق د جسم د کشف او وضاحت د پاره دی او کله وصف د پاره د مدح وی لکه بسم الله الرحمن الرحیم کښی الرحمن او الرحیم د الله د مدح په ذکر کولے شی، او کله وصف د پاره د ذم وی، لکه شیطان الرجیم کښی رجیم د ذم د پاره ذکر دے، او په مذکوره تمام صورتونو کښی د وصف په انتفاء سره د حکم انتفاء نه راځی، او کله چه په مذکوره صورتو کښی د وصف په نفی سره د حکم نفی نه راځی، نو وصف یعنی قید به د شرط په معنی کښی څرنګه راشی، مصنف لږ نور هم وړاندی شو او وے فرمائیل که دا ومنو هم، چه وصف یعنی قید د شرط په معنی کښی دے نو بیا مونږه دا نه منو چه د شرط په انتفاء سره انتفاء د حکم راځی ځکه متنازع فیه هغه شرط نحوی دے، په کوم باندی چه دوات داخلیږی د دی شرط د نفی د حکم په نفی کښی هیڅ دخل نشته دے، ځکه چه د حکم نفی اصلی وی نه شرعی، لکه چه مونږه ددی کړے دے،

مصنف رح وائی که مونږه دا خبره تسلیم هم کړو، چه د شرط په نفی سره د حکم نفی راځی، نو د مقید په ذریعه باندی په مطلق سره هغه وخت کښی استدلال کول صحیح شی کله چه د جنایاتو یعنی جرمونو په مابین کښی مماثلت موجود نه دے ځکه چه قتل یوه لویه کبیره ګناه ده حاصل دا که مونږه دا خبره تسلیم هم کړو چه اصل منصوص یعنی په کفاره د قتل کښی د قید د ایمان په نفی سره حکم یعنی کفاره منتفی کیږی، یعنی رقبه کافره سره به غلام غلام نه ازادیږی، نو بیا هم دی لوه کفاره د ظهار او یمین طرف ته نشی متعدی کولے، ځکه چه د کفاره قتل او مسکوت عنه یعنی د یمین او ظهار په کفاره کښی څه مماثلت موجود نه دے، او هر کله چه ددی مابین کښی څه مماثلت او مساوات نه دے موجود، نو دیمین او د ظهار کفاره به په کفاره د قتل باندی نشی محمول کولے، ځکه په دوه څیزونو کښی دیو په بل باندی د محمول کیدلو د پاره د دواړو په مینځ کښی د

مماثلت او مساوات وجود ضروري دے، لهٰذا قتل چه کوم د لويو کبيره څخه دے، ددې د پاره د رقبه مومنه شرط لګول مناسب دي، ځکه چه جابت غليظ دے، لهٰذا کفاره هم غليظه پکار ده، يعني رقبه لره د مومنه په قيد سره مقيده کړے شوه، او ظهار او يمين چونکه دا په جرم نه دي، دې وجه نه دَدې دَ تلافي د پاره سزا هم ورپه مقرر شوې ده يعني مطلق دَ رقبه آزادول خواکه کافره وي او که مومنه وي، په دې جواب باندې يو اعتراض دے، او هغه دا چه کفاره د قتل په قتلِ خطاء کښې واجب کيږي، نه په قتل عمد کښې، او قتل خطاء کبيره ګناه نه ده، لهٰذا د مصنّفؒ قتل خطاء لره په کبيره ګناهونو کښې شاملول په ځنګه درست ذکر شي، ددې جواب دا دے چه دَ مصنفؒ دا جواب دالزام علی الخصم دَ قبيلې څخه دے، ګويا مصنفؒ خپل خصم يعني مقابل شوافعؒ ته خطاب کولو سره وفرمايل چه ستاسو په نزد باندې په قتل عمد کښې کفاره واجب ده، او قتل عمد دَ کبيره ګناهونو نه دے په کفاراتو کښې د يو بل باندې دَ نه محمول کولو جواب ثاني دا دے چه اصل منصوص يعني په کفاره د قتل کښې او په مسکوت عنه يعني کفاره د يمين او د ظهار کښې دهر يو تقسيم هم مختلف دے ځکه چه په کفاره دَ قتل کښې اوّل د رقبه دَ ازادولو حکم کړے شوے دے، بيا دَ دوه مياشتو دَ روژو نيولو او په کفاره د ظهار کښې اوّل د رقبه ازادولو، بيا د دوه مياشتو د روژو او بيا شپيته مسکينانو ته دَ خوراک ورکولو حکم ورکړے شوے او په کفاره د يمين کښې خو اوّل په دري څيزونو کښې اختيار ورکړے شوے دے، (۱) لس مسکينانو ته خوراک ورکول (۲) لس مسکينانو ته کپړې ورکول (۳) او رقبه آزادول بيا که دا دري واړه څيزونه مهيّا نه وي نو دري ورځو دَ روژو نيولو حکم شوے دے،

بهرحال الله پاک د خپلو بندګانو په مصلحتونو باندې ښه خبر دے او په خپل خوښه سره دَ هر جرم مطابق حکم لګولے دے، مونږ ه لره دا نه دي مناسب چه دَ کښې يو څيز ته تعارض وکړو د يو نص لره د بل په اطلاق او تقييد باندې حل کړو، ځکه د دې پوره پوهه تمام اسرار ضالع شي چه کوم دې کښې الله پاک ايښې دي بهرحال چه کله خبره داسې ده نو دَ يمين او د ظهار کفاره يعني رقبه مطلقه لره دَ قتل په کفاره يعني رقبه باندې محمول کول دُرست نه دي،

> وَاَمَّا قَيْدُ الْاِسَامَةِ وَالْعَدَالَةِ فَلَمْ يُوْجِبِ النَّفْيَ جَوَابٌ عَمَّا يَرِدُ عَلَيْنَا مِنَ النَّقْضِيْنِ

وَهُوَ اَنَّكُمْ قُلْتُمْ اِذَا وَرَدَ الْاِطْلَاقُ وَالْقَيْدُ فِي السَّبَبِ لَا يُحْمَلُ اَحَدُهُمَا عَلَى الْاٰخَرِ وَهٰهُنَا وَرَدَ قَوْلُهُ فِيْ خَمْسٍ مِنَ الْاِبِلِ شَاةٌ وَقَوْلُهُ فِيْ خَمْسٍ مِنَ الْاِبِلِ السَّائِمَةِ شَاةٌ فِي الْاَسْبَابِ لِاَنَّ الْاِبِلَ سَبَبُ الزَّكٰوةِ وَالْاَوَّلُ مُطْلَقٌ وَالثَّانِيْ مُقَيَّدٌ بِالْاِسَامَةِ وَقَدْ حَمَلْتُمْ وَالْمُطْلَقَ هٰهُنَا عَلَى الْمُقَيَّدِ حَتّٰى لَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ فِيْ غَيْرِ السَّائِمَةِ وَاَيْضًا قُلْتُمْ اِذَا كَانَتِ الْحَادِثَةُ مُخْتَلِفَةً لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَقَدْ حَمَلْتُمْ قَوْلَهُ تَعَالٰى وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ عَلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ حَتّٰى شَرَطْتُمُ الْعَدَالَةَ فِي الْاِشْهَادِ مُطْلَقًا مَعَ اَنَّ الْاَوَّلَ وَارِدٌ فِيْ حَادِثَةِ الدَّيْنِ وَالثَّانِيْ فِيْ بَابِ الرَّجْعَةِ فِي الطَّلَاقِ فَاَجَابَ اَنَّ قَيْدَ الْاِسَامَةِ فِي الْمَسْاَلَةِ الْاُوْلٰى وَقَيْدَ الْعَدَالَةِ فِي الْمَسْاَلَةِ الثَّانِيَةِ لَمْ يُوْجِبِ النَّفْيَ عَمَّا عَدَاهُ كَمَا فَهِمْتُمْ لٰكِنَّ السُّنَّةَ الْمَعْرُوْفَةَ فِيْ اِبْطَالِ الزَّكٰوةِ عَنِ الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ اَوْجَبَتْ نَسْخَ الْاِطْلَاقِ يَعْنِيْ اِنَّمَا عَمِلْنَا فِي الْمَسْاَلَةِ الْاُوْلٰى بِالسُّنَّةِ الثَّالِثَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى نَفْيِ الزَّكٰوةِ عَنْ غَيْرِ السَّائِمَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ لَا زَكٰوةَ فِي الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ وَالْعَلُوْفَةِ لِاَنَّ هٰذِهِ الثَّلٰثَةَ كُلَّهَا غَيْرُ السَّائِمَةِ وَمَا عَمِلْنَا بِحَمْلِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ۔

ترجمہ :۔ او باقی شو اسامت اودَ عدالت قید نو دا دَ حکم نفی لرہ نہ واجب کوی، دا دھغہ نقضو نو جواب دے کوم چہ مونږ دہ باندی وارد یږی او ھغہ دا چہ تاسو وائے چہ کلہ اطلاق او تقلید پہ سبب کښې وارد وی، نو پہ دی کښې یو پہ بل باندی نشی محمول کیدلے، او دلته کښې د حضور علیہ السلام قول فی خمس من الابل شاۃ او د حضور علیہ السلام قول فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ پہ اسبابو کښې وارد دوی، ځکہ چہ ابل دَ زکوٰۃ سبب دے، او اوّل حدیث مطلق دے، او دویم حدیث دا سامت د قید سرہ مقیّد دے، او تاسو دلته کښې مطلق لرہ محمول کړے دے پہ مقیّد باندی، تر دی چہ تاسو ویلی دی، چہ پہ غیر السائمہ کښې بہ زکوٰۃ نہ وی واجب، دغہ شان دا هم تاسو ویلی دی، کلہ چہ حادثہ مختلف وی نو مطلق لرہ بہ نشی محمول کولے پہ مقیّد باندی، حالانکہ تاسو قول دباری تعالیٰ واستشهدوا شهيدين من رجالكم پہ قول دَ باری تعالیٰ

واشهدوا ذوی عدل منکم باندی محمول کړے دے، تردی چه تاسو په مطلق اشهاد کښې دَ عدالت شرط لګولے دے، حالانکه اوّل قول چه حادثه دَدَین یعنی قرض کښې وارد شوے دے، او دویم قول په باب دَ رُجعت فی الطلاق کښې لیس مصنفؒ جواب ورکړے دے چه په اوّل مسئلے کښې دَ اسامت قید او په دویم کښې دَعدالت قید ددی نه دَ ماسوی حکم نفی کول نه واجب کوی ـ لکه چه تاسو وا فهم کړی ده لیکن هغه حدیث چه کوم زکوٰة لره دَعوامل او حوامل دَقید نه باطل کولو مشهور دے، هغې دَاطلاق نسخ لره واجب کړے دے، یعنی مونږه په اوّلـه مسئله کښې په دی دریم حدیث باندی عمل کړے دے، کوم چه دَغیر سائمه اندر زکوٰة په نفی باندی دلالت کوی، او هغه حدیث دا دے په هغه څارو باندی زکوٰة نشته دے، کوم چه دَ پټی په کار راغلی وی، او کوم چه دَ بوجه راوړلو په کار راځی، او کوم چه اصرنکیا خوری، حکم دادری وائی غیر سائمه دی، مونږه مطلق لره په مقید باندی دحمل کولو عمل نه دے کړے، او دَ فاسق په خبر کښې دَ تحقیق حکم دَ اطلاق دَ نسخ موجب ګرځیدلے دے، یعنی دَغه شان مونږه په دی دویم مسئله کښې په دی دریم نصّ باندی عمل کړے دے، کوم چه دَ فاسق په خبر کښې دَ تحقیق په باره کښې وارد شوے دے، او هغه نصّ دا دے اے ایمان والو که تاسو ته یو فاسق یو خبر راوړی نو تاسو دَ توقف او تحقیق ته کار واخلی، پس چونکه دَ فاسق خبر واجب التوقف دے، دی وجه نه په خبر کښې عدالت شرط کړے شوے دے، او مونږه مطلق لره په مقید باندی دَ محمول ولو عمل نه دے کړے،

تشریح :- په دی عبارت کښې په مونږه احنافؒ باندی دَ وارد شوی دوه اعتراضونه سره دَ هغې دَ جواب ذکر شوے دے، اوّل اعتراض دا دے چه احناف ددی خبری قائل دی چه کله مطلق او مقید په سبب کښې وارد وی، نو په هغې کښې مطلق لره په مقید باندی نشی محمول کولے، لکه چه ولړندی تیر شوی دی. حالانکه مونږه کوروچه مطلق او مقید په سبب کښې مذکور دی، مګر دینه باوجود تاسو مطلق لره په مقید باندی محمول کړے دے مثلاً ترمذی کښې، صدقه په سلسله کښې دَ نبی علیه السلام یو تفصیلی خط دے، دَ کوم چه یو جُزدا دے، فی خمس من الابل شاة یعنی په هر پنځه اوښانو کښې یوه چیلی ده، او په یو بل حدیث کښې حاکم دفی خمس من الابل السائمة شاة الفاظ ذکر کړی دی،

يعني په هر پنځه خريدونکی اوښانو کښې يوه چيلۍ ده ، دا دواړه حديثونه په اسبابو کښې مذکور دی ، ځکه چه دا دواړه احاديث د اوښانو په باره کښې دی او اوښ د زکوٰة سبب دے او اوّل حديث مطلق دے په هغې کښې د سائمه قيد نشته دے او دويم حديث کښې د سائمه کيدلو قيد سره مقيّد دے ، حالانکه دلته کښې تاسو احناف مطلق لره په مقيّد باندې محمول کوی ، او دا وائې چه په غير سائمه کښې زکوٰة نشته دے دويم دا دے چه تاسو وائې که حادثه جُدا جُدا وی نو مطلق لره په مقيّد باندې نشی محمول کولے ، حالانکه تاسو حضرات په داسې موقع باندې مطلق لره په مقيّد باندې محمول کوی مثلاً د حادثه دين باره کښې قول د باری تعالیٰ واستشهدوا شهيدين من رجالکم مطلق دے ، د عدالت قيد ورسره نشته دے ، او د رجعت فی الطلاق په باب کښې قول د باری تعالیٰ واشهدوا ذوی عدل منکم مقيّد دے ، د شاهدين لفظ د عدالت په قيد سره مقيّد دے ، او تاسو خلق مطلقاً ګواهی کښې د عدالت شرط لګوی ، لهٰذا دينه ثابته شوه چه که حادثه جدا وی نو هم تاسو مطلق لره محمول کوی په مقيّد باندې او د هر ګواهی د پاره مو شرط د عدالت مقرر کړے دے ، د دې اعتراض جواب دا دے ، چه په اوّله مسئله کښې د سائمه قيد او په دويمه مسئله کښې د عادل والی تيه د ځل انتفاء په وخت کښې د حکم نفی لره نه واجب کوی ، لکه چه معترض فهم کړی ده ، بلکه حقيقت دا دے چه عوامل (کوم څاروی چه پټو کښې کار کوی ؛ ) او حوامل (کوم چه بوجه راوړونکی وی ) او علوفه (کوم چه صرف کيا خوری ) کښې زکوٰة نه واجب کيدل په دريم حديث سره ثابتيږی او هغه دريم حديث دا اهل اطلاق لره منسوخ کوی حاصل دا چه په اول مسئله کښې د غير سائمه نه د زکوٰة په ساقط کيدلو باندې د سابقه دواړو حديثونو علاوه يو دريم حديث دلالت کوی او هغه دريم حديث دا دے ، لازکوٰة فی العوامل والحوامل والعلوفة او دا دری واړه څاروی غير سائمه دی ، ګويا رسول الله ﷺ دا فرمائيل چه په غير سائمه کښې زکوٰة واجب نه دے ، ليس مونږه د اهل زکوٰة لره د سائمه په قيد سره د دې حديث د وجهې نه مقيّد کړے دے ، نه دا چه مطلق لره مو محمول کړے دے په مقيد باندې ، او کله چه خبره داسې ده نو په مونږه دا اعتراض نه واردیږی ، چه تاسو مطلق لره په مقيد باندې محمول کړے دے

نه شان د دویم اعتراض د جواب حاصل دا دے چه موبزه په دویم مسئله کښې د سابقه
وارد ایاتونو نه علاوه په یو بل ایت سره عمل کړے دے کوم چه د فاسق د خبر د توقف
او د تحقیق په باره کښې وارد شوے دے، دی وجه نه ارشاد دے یاایها الذین
امنوا ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا، پس چونکه د فاسق خبر واجب التوقف او واجب
التحقیق دے، د دی وجه په مخبر یعنی خبر ورکونکی کښې عدالت شرط کړے شوے دے
غرض دا چه موبزه په دی مسئله کښې مطلق لره په مقید باندی نه دے محمول کړے بلکه
د دی دریم ایت د وجهی نه مو په گواهی کښې عدالت لره شرط کړے دے، او کله چه داسی
دے نو موبزه باندی به د مطلق محمل کول په مقید باندی دا اعتراض نه واردیږی،

وقیل ان القران فی النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب
الیه مالک وهو ان الجمع بین الکلامین بحرف الواو یوجب القران
فی الحکم ای الاشتراک فیه لان رعایة المناسبة بین الجمل شرط
فلا تجب الزکوة علی الصبی لاقترانها بالصلوة فی قوله تعالی
اقیموا الصلوة واتوا الزکوة فهما جملتان کاملتان عطفت
احدهما علی الاخری بالواو فیقتضی التسویة بینهما وعندنا ایضا لا تجب
الزکوة علی الصبی لکن لا لاجل العطف بل لقوله لا زکوة فی مال الصبی
واعتبروا بالجملة الناقصة ای قاس هؤلاء القائلون الجملة الکاملة
المعطوفة علی الکاملة مثل قوله زینب طالق وهند طالق
بالجملة الناقصة المعطوفة علی الکاملة مثل قوله زینب طالق وهند
فانهما یشترکان فی الخبر لا محالة فکذا الاولیان وقلنا ان عطف الجملة
علی الجملة لا یوجب الشرکة انما وجبت فی الجملة الناقصة لافتقارها
الی ما تتم به وهو الخبر فان هندا کان محتاجا الی طالق فلهذا
جاءت الشرکة بخلاف الکاملة المعطوفة فانها تامة فاذا تمت
بنفسها لا تجب الشرکة الا فیما تفتقر الیه کالتعلیق فی قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدی حر فان الجملة الاخیرة وان کانت

تَامَّةٌ اِيْقَاعًا لٰكِنَّهَا نَاقِصَةٌ تَعْلِيْقًا فَصَارَتْ مُشْتَرَكَةً مَعَهَا فِي التَّعْلِيْقِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَزَيْنَبُ طَالِقٌ فَاِنَّهٗ لَا يُعَلَّقُ طَلَاقُ زَيْنَبَ اِذْ لَوْ كَانَ غَرَضُهُ التَّعْلِيْقَ لَقَالَ وَزَيْنَبُ بِدُوْنِ ذِكْرِ الْخَبَرِ لِاَنَّ خَبَرَ كِلْتَا الْجُمْلَتَيْنِ وَاحِدٌ فَاِذَا اَعَادَهٗ عُلِمَ اَنَّ غَرَضَهُ التَّنْجِيْزُ

ترجمہ:۔ او ویلے شوی دی چه قران فی النظم په وجوه فاسده کښې تطوم وجه ده، دا دامام مالک رح مذهب دے، او هغه داد ے چه حرف واو لره دوه کلامونو لره جمع کول په اشتراک فی الحکم لره واجب کوی، ځکه چه د جملو په مابین کښې د مناسبت رعایت سائل دا شرط دی، لهٰذا په نابالغه بچي باندی به زکوٰة نه وی واجب، ځکه چه زکوٰة د قول د باری تعالیٰ اقیموا الصلوٰة سره متصل دے، دا دواړه پوره جملے دی په دی کښې یو لره په بل باندی د واو په ذریعه عطف کړے شوی دی، پس دا به د دواړو په مابین کښې د برابری تقاضا کوی، او زمونږ په نزد باندی به په نابالغه باندی زکوٰة نه واجب کیږی لیکن دوی وجه عطف نه دے بلکه قول د رسول الله ﷺ لا زکوٰة فی مال الصبی دے او دی خلقو په جمله ناقصه باندی قیاس کړے دے، یعنی دی حضراتو جمله کامله کومه چه معطوفه ده، په جمله کامله باندی لکه زینب طالق وهند طالق په جمله ناقصه معطوفه علی جملة کاملة لکه زینب طالق وهند باندی قیاس کړی ده ځکه چه دا دواړه جملے په خبر کښې شریک دی، لکه چه وړاندی دوه جملے، او مونږ وایو چه عطف جمله علی جمله شرکت لره نه واجب کوی، ځکه چه شرکت صرف په جمله ناقصه کښې واجب وی، ځکه چه جمله ناقصه دا سی څیز طرف ته احتیاج لری دکوم په ذریعه چه دا تامه شي یعنی خبر ځکه چه هند د طالق محتاج دے، دی وجه نه شرکت راغلو په خلاف د عطف د جمله کامله ځکه چه هغه تامه ده، پس هر کله چه دا په خپله تام شوه نو شرکت به نه ثابتیږی، مګر په هغه څیز کښې کوم طرف ته چه جمله تامه محتاجه وی، لکه ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر کښې تعلیق دے، وجه دا ده چه جمله اخیره اګر چه ایقاعًا تام ده لیکن تعلیقًا ناقصه ده، پس دا د اول جمله سره په تعلیق کښې مشترکه

شوی ده، په خلاف د قول د هغه ان دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق باندی ځکه دلته کښی دَ زینب طلاق معلّق نه دے ځکه که د قائل غرض تعلیق دے نو هغه به بغیر د ذکر د خبر نه زینب ویلے دے، ځکه چه دَ دواړو جملو خبر یو دے پس هرکله چه هغه خبر دوباره راوړلو، نو ثابته شوه چه د هغه غرض تنجیز دے،

**تشریح:۔** په وجوه فاسده کښی خلور مه وجه فاسده چه ذکو ے امام مالک رح قائل دے هغه داده چه کله چرته دوه کلامونو لره دَ واو په ذریعه باندی جمع کړے شی، نو هغه اشتراک فی الحکم لره ثابتوی، چه دا دواړه کلامونه په حکم کښی دَ ننه شریک دی او وجه ئې داده چه دَ جملو په مابین کښی د مناسبت رعایت ساتل داضروری دی، او مناسبت به په هغه وخت کښی محقق کیږی، چه کله دغه جملے په حکم کښی شریکے دی، دی وجه نه قران فی النظم لره ئے د اشتراک فی الحکم موجب ګرځولے دے، او کله چه قرآن فی النظم اشتراک فی الحکم لره ثابتوی نو په نابالغه بچی باندی به زکوٰة واجب نه وی، ځکه چه په قول د باری تعالیٰ اقیموا الصلوٰة واتوا الزکوٰة کښی زکوٰة دَ مونځ سره متصل دے، او دا دواړه جملے یعنی اقیموا الصلوٰة او واتوا الزکوٰة کاملے او پوره دی، لهٰذا دی لره یوه په بله باندی دَ واو په ذریعه عطف کړے شوی دی، او دا عطف د دی تقاضا کوی چه دواړه دِ په حکم کښی برابر دی لهٰذا اخر ګنګه چه په نابالغه بچی باندی مونځ نه دے واجب نو د غرشان به په زکوٰة هم نه وی واجب، د پاره د دی چه د قران فی النظم د وجه نه حکم یوشان شی، په نابالغه بچی باندی زمونږه په نزد باندی هم زکوٰة نه دے واجب لیکن د دی سبب عطف او قران فی النظم نه دے، بلکه د رسول الله ﷺ قول لا زکوٰة فی مال الصبیّ دے، یعنی د بچی په مال کښی زکوٰة نشته دے،

مصنف رحمة الله علیه د قران فی النظم نه د اشتراک فی الحکم ثابت کولو باندی د امام مالک رح دلیل بیانولو سره وفرمائیل چه دی حضراتو مالکه هغه جمله کامله چه عطف وی په جمله کامله باندی مثلاً زینب طالق وهند طالق قیاس کړی ده، په هغه جمله ناقصه باندی کومه چه عطف وی په جمله کامله باندی مثلاً زینب طالق وهند حاصل د قیاس داکه چرته یوه جمله ناقصه په جمله کامله باندی معطوف وی مثلاً زینب طالق وهند نو دا دواړه جمله بالاتفاق په خبر کښی شریکے وی، یعنی په طالق کښی زینب او هند دواړه شریک دی، لهٰذا دواړه

به مطلقه وی په دی باندی قیاس کولو سره حضراتو مالکیه وفرمائیل که چرته یوه کامله جمله په بله کامله جمله باندی عطف وی مثلاً زینب طالق وهند طالق نو هم دا دواړه جملے به په خبر کښی شریکے وی ، او په زینب او هند دواړو باندی به طلاق واقع کیږی ، زموږ ده طرف نه جواب دادے چه عطف جمله علی الجمله شرکت فی الحکم لره نه ثابتوی ، ځکه چه شرکت صرف عطف جمله ناقصه کښی ثابت وی ، ځکه چه جمله ناقصه داسی څیز طرف ته احتیاج لری دی وجه نه زینب طالق وهند لفظ دَ طالق ته احتیاج لری ، پس دد غے احتیاج په وجه باندی دَ معطوف او معطوف علیه په مابین کښی شرکت راغلے دے ، په خلاف دعطف د جمله کامله په جمله کامله باندی چه هغه په خپله تام وی ، او په خپل تام والی کښی دَ چا محتاجه نه وی ، لهٰذا هر کله چه هغه په خپله تام ده ، او د خبر محتاجه نه ده ، نو په دی کښی شرکت ثابت نه وی ، الغرض دا چه د دی حضراتو جمله کامله لره په جمله ناقصه باندی قیاس کول ، دا قیاس مع الفارق دے ، لهٰذا جمله تامه لره په جمله ناقصه باندی قیاس کول درست نه دی ، او قران فی النظم په اشتراک فی الحکم لره نه ثابتوی ، هاں البته که چرته جمله تامه هم څه څیز طرف ته محتاجه وی ، نو په دغه څیز کښی به جمله تامه هم شریکه وی ، مثلاً تعلیق بالشرط مثلاً که چا ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حرٌ ویل ، نو د دخول دار نه پس به په شخځه باندی طلاق واقع شی ، او غلام به آزاد شی ، ځکه چه دویمه جمله اگر چه دواقع کیدلو په اعتبار سره خو پوره ده ، لیکن د تعلیق په اعتبار سره ناقصه ده ، ځکه چه دلالت حال سره داخبر واقع کیږی ، ځکه چه د قائل مقصد فوری طور باندی د غلام آزادیدل نه دی ، بلکه دخول دار باندی معلق کول دی ، بهرحال چونکه دویمه جمله د تعلیق په اعتبار سره ناقصه ده ، د دی وجه نه هغه به په تعلیق کښی د اوّل جمله سره شریکه وی ، او دواړه جملے به د دخول دار په شرط باندی معلّق وی ، وجه دا ده که چرته د قائل مقصد د زینب طلاق لره معلّق کول مقصد وو ، نو صرف زینب به ئے ویلے وے ، او خبر به ئے نه ذکر کولے ، ځکه چه دواړه وجلو خبر یو دے لیکن هر کله چه قائل خبر لره دوباره ذکر کړلو نو دینه دا معلومه شوه چه د قائل مقصد دَ زینب طلاق لره معلق کول نه دی بلکه په هغے باندی تنجیزی طلاق واقع کول مقصود دی ،



وَالْعَامُ اِذَا خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ هٰذَا وَجْهٌ خَامِسٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ اَوْرَدَهٗ عَلٰى خِلَافِ طَرْزِ السَّابِقِ حَيْثُ اَوْرَدَ مَذْهَبَهٗ اِصَالَةً الْمَذْهَبُ الْفَاسِدُ لَهٗ تَبَعًا وَتَفْصِيْلُهٗ اَنَّ صِيْغَةَ الْعَامِّ اِذَا اُوْرِدَتْ فِيْ حَقِّ شَخْصٍ خَاصٍّ فِيْ نَصٍّ اَوْ قَوْلِ الصَّحَابَةِ فَاِنْ كَانَتْ كَلَامًا مُبْتَدَءًا فَلَا خَوْفَ فِيْ اَنَّهَا عَامَّةٌ لِجَمِيْعِ اَفْرَادِهَا وَلَا تَخْتَصُّ بِسَبَبٍ خَاصٍّ وَرَدَتْ فِيْهِ وَاَمَّا اِذَا لَمْ تَكُنْ كَذٰلِكَ بَلْ خَرَجَتْ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَمَا رُوِيَ اَنَّ مَاعِزًا زَنٰى فَرُجِمَ اَوْ سَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ فَاِنَّ قَوْلَهٗ رُجِمَ وَسَجَدَ عَامٌّ صَالِحٌ فِيْ نَفْسِهٖ لِكُلِّ رَجْمٍ وَكُلِّ سُجُوْدٍ وَقَعَ مَوْقَعَ الْجَزَاءِ اَوْ مَخْرَجَ الْجَوَابِ وَلَمْ يَزِدْ عَلَيْهِ بِاَنْ يَقُوْلَ مَنْ دُعِيَ اِلَى الْغَدَاءِ اِنْ تَغَدَّيْتَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ فَاِنَّهٗ وَقَعَ فِيْ مَوْضِعِ الْجَوَابِ وَلَمْ يَزِدْ عَلٰى قَدْرِهٖ اَوْ لَمْ يَسْتَقِلَّ بِنَفْسِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ وَلَمْ يَزِدْ فَهُوَ تَقْيِيْدٌ لِلْجَوَابِ اَيْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ وَلَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهٖ بِاَنْ قَالَ شَخْصٌ لِاٰخَرَ اَلَيْسَ لِيْ عَلَيْكَ اَلْفُ دِرْهَمٍ فَقَالَ بَلٰى اَوْ قَالَ اَكَانَ لِيْ عَلَيْكَ اَلْفُ دِرْهَمٍ فَقَالَ نَعَمْ لِاَنَّهٗ اِنْ كَانَ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهٖ بِاَنْ يَقُوْلَ لَكَ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ فَهُوَ اِقْرَارٌ مُبْتَدَءٌ خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِيْهِ يَخْتَصُّ بِسَبَبِهٖ اَيْ يَخْتَصُّ الْعَامُّ فِيْ هٰذِهِ الصُّوَرِ الثَّلٰثِ بِسَبَبِ الْوُرُوْدِ اِتِّفَاقًا وَلَا يَحْتَمِلُ اِبْتِدَاءَ الْكَلَامِ فَقَطْ :

ترجمه :- او صيغهٔ عام چه كله د جزاء په موقع كښې استعمال شي، دا په وجوه فاسده كښې پنځمه وجه فاسده ده، مصنف رح دې له دخپل سابقه طرز بيان نه خلاف راوړې دے دې وجه نه خپل مذهب ئې اصالةً راوړے دے او مذهب فاسده ئې تبعًا راوړے دے ددې تفصيل دا دے چه كله صيغهٔ عام يو نص يا د صحابي په قول كښې د يو خاص شخص په باره كښې راوړے شي، پس كه چرته دغه كلام مبتداء وي نو په دې خبره كښې څه اختلاف نشته دے، چه دغه جمله خپلو جميعو افرادو له شامله ده، او دغه سبب سره خاص نه ده، په كوم كښې چه دغې ورود راغلې وي، او كله چه دغه كلام داسې نه وي بلكه د جزاء په موقع كښې استعمال وي لكه چه مروي ده چه ماعز رض زنا وكړله او هغه له رجم كړے شو، يا رسول الله صلى الله عليه وسلم نه سهوه وشوه، نو دوې سجده وكړله حكم چه قول

د رسول الله ﷺ رجم او سجدَ عام دے فی نفسه د هر رجم او هرے سجدے صلاحیت لری، او دَ جزاء په موقع کښې ئے استعمال راغلے دے، یا د جواب په موقع کښې استعمال وی او څه زیادت په نه وی راغلے په دې طور باندې چه کوم شخص ته د غداء دعوت ورکړے شوی وی او هغه وائی ان تغدیت مغبری حتٰی ځکه چه دا کلام دَ جواب په موقع کښې استعمال شوے دے، او د جواب په مقدار باندې نه دے زائد شوے، یا بنفسه مستقل نه وی دا جمله د هغه په قول ولم یزد باندې معطوف ده، پس دا د جواب قید دے یعنی دجواب په موقع باندې ئے استعمال راغلے دے، او بنفسه مستقل نه دے. مثلاً یو شخص بل شخص ته ویل، خما زر درهمه ستا په ذمه باندې نه دی، هغه ویل، هارے! یا اوّل شخص ویلے خما په تا باندې زر درهم وو، نو دا به ازسرِ نو اقرار وی کوم چه زمونږ ه دَ بحث نه خارج دے، نو په دې درې واړو صورتونو کښې به عام بالاتفاق د سبب ورود سره مختص وی او د ابتداء د کلام کیدلو احتمال به نه لری۔

**تشریح** :- په دې عبارت کښې پنځمه وجه فاسده ذکر ده، لیکن دا د مصنفؒ د سابقه طرز بیان نه خلاف ده، ځکه چه د دې وجه په بیان کښې دَ مصنفؒ طرز دا دے چه خپل مذهب لره ئے اصالةً پیش کړے دے، او وجه فاسده لره ئے تبعًا ذکر کړے دے حالانکه وړاندې مصنفؒ خپل مسلک لره تبعًا او وجه فاسد لره ئے اصالةً ذکر کړے دے. بهرحال د دې وجه تفصیل دا دے که چرته یو عام صیغه په نص یا په قول دَ صحابي کښې د یو خاص شخص په باره کښې وارده شوی وی، نو د دې متعدّد صورتونه دی،

(۱) یو دا که دغه صیغه په نوی کلام کښې وی نو په دې کښې څه اختلاف نشته دے چه دغه صیغه به خپلو جمیعو افرادو لره شامله وی، او د دغه سبب سره به مخصوص نه وی، دکوم باره کښې چه ئے　　راغلے دے،

(۲) او که چرته نوی کلام نه وی بلکه د جزاء په طور باندې ئے استعمال راغلے وی، دلته کښې د جزاء نه نحوی جزاء نه ده مراد، بلکه هر هغه څیز مراد دے کوم چه په سابقه باندې مرتب وی، لکه څرنګه چه جزاء په شرط باندې مرتب وی، د جزاء په طور باندې داستعمال مثال دا دے ان ماعز زنی فرجم یا سهی رسول الله ﷺ فسجد اوّله واقعه د ماعز اسلمی د زنا ده، کوم چه مشهوره ده، او دویمه واقعه حاصل دا دے چه یو ځل رسول الله ﷺ

په غلوں رکعتی مونځ کښې دوه رکعتونو نه پس سلام وګرځولو، ذوالیدین صحابیؓ ودریدلو
او وې ویل چه اے د الله رسوله تاسو به مونځ کښې قصر وکړو او که نه هیر شوی دی درنه
رسول اللهﷺ وفرمائیل کل ذالك لم یکن په دې کښې یو هم نه دے شوے ذوالیدین ویل قدکان
بعض ذالك څه خو ضرور شوی دی، صحابه کرامو دذوالیدین تصدیق وکړو، نبی علیه السلام
پوره مونځ اداکړلو او سجده سهوه ئے هم وکړله دا د هغه دوں خبره ده کله چه په مانځه کښې د
خبرو کولو اجازت وو، بهرحال په اوّل واقعه کښې لفظ د رجم او په دویمه واقعه کښې لفظ
دسجد عام دے، فی نفسه د هر رجم او هر سجدے صلاحیت لری، او په قرینے د فاسره
دجزاء په طور باندی استعمال شوی ده۔

(۳) یا هغه صیغه عام کوم چه د جواب په موقع کښې استعمال شوی وی، لیکن د جواب نه
زائد نه وی، مثلاً یو سړی ته دسحر دخوراك دعوت ورکړے شو هغه په جواب کښې ویل
ان تغدیت فعبدی حرٌّ دلته کښې ان تغدیت فعبدی حر د جواب په ځائے کښې استعمال
شوے دے، لیکن د جواب نه زائد نه دے،

(۴) یا صیغه عام د جواب په طور باندی استعمال شوی وی، او بنفسه مستقل نه وی دا
عبارت عطف دے په ولم یزد باندی او جواب د پاره قید دے، یعنی صیغه عام د جواب په
طور استعمال شوی وی او بنفسه مستقل نه وی مثلاً یو شخص بل ته وویل الیس لی علیك الف
درهم نو دا به ازسرنو اقرار وی کوم چه زمونږه د بحث نه خارج دے،

مصنف رحمه الله تعالیٰ فرمائی چه د آخر په دری صورتونو کښې یعنی چه کله صیغهٔ عام دجزاء
په طور استعمال شوی وی یا دجواب په طور استعمال شوی وی او د جواب نه زائد نه وی
یا دجواب په طور استعمال شوی وی او بنفسه مستقل نه وی نو په دی دری واړو صورتونو
کښې به صیغه عام بالاتفاق سبب ورود سره مختص وی او د ابتداء کلام احتمال به نه لری
یعنی سبب نزول باندی به منحصر وی، او بل طرف ته به نه وی متعدی بلکه د سبب نزول نه علاوه
به دحکم ثبوت په قیاس سره وی یا به دلالت النص سره وی او یا به نص آخر سره وی، په
دی دری واړو صورتونو کښې د سبب ورود سره د مختص کیدلو وجه دا ده چه په اوّل صورت
کښې فاجزائیه د ما قبل سره تعلق لری لهذا صیغهٔ عام کومه چه د جزاء په طور باندی
استعمال شوی ده، هغه به هم د ما قبل سره متعلق او مخصوص وی، په دویم صورت کښې چونکه

جواب په سوال باندې مبني وي، دې وجه نه دا جواب به هم د غه سره متعلق او مخصوص وي، او په دریم صورت کښې چونکه جواب غیر متعلق دے، دې وجه د دې خپل ماقبل سره مربوط کیدل ضروري دي، لهٰذا په دې صورت کښې به هم صیغه عام یعنې جواب غیر مستقل د خپل ماقبل سره مخصوص وي،

وَاِنْ زَادَ عَلٰى قَدْرِ الْجَوَابِ بِاَنْ يَّقُوْلَ الْمَدْعُوُّ اِلَى الْغَدَاءِ اِنْ تَغَدَّيْتُ الْيَوْمَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ الْمُتَنَازِعُ فِيْهِ فَعِنْدَنَا لَا يَخْتَصُّ بِالسَّبَبِ وَيَصِيْرُ مُبْتَدَاءً حَتّٰى لَا تَلْغُوَ الزِّيَادَةُ خِلَافًا لِلْبَعْضِ وَهُوَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ وَزُفَرُ فَعِنْدَهُمْ مُخْتَصٌّ بِسَبَبِهٖ اَيْضًا فَاِنْ تَغَدّٰى فِيْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ مَعَ غَيْرِ الدَّاعِيْ اَوْ وَحْدَهٗ لَا يَعْتِقُ عَبْدُهٗ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ فِيْهِ اِلْغَاءُ الْقَيْدِ الزَّائِدِ وَهُوَ قَوْلُهُ الْيَوْمَ فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَا يَخْتَصَّ بِسَبَبِهٖ بَلْ اَيْنَمَا تَغَدّٰى اَوْ حَيْثُمَا تَغَدّٰى فِيْ ذَالِكَ الْيَوْمِ مَعَ الدَّاعِيْ اَوْ وَحْدَهٗ اَوْ مَعَ غَيْرِهٖ يَحْنَثُ الْبَتَّةَ اِحْتِرَازًا عَنْ اِلْغَاءِ الْكَلَامِ وَلٰكِنْ فِيْ اِطْلَاقِ الْعَامِ عَلٰى هٰذِهِ الصِّيَغِ نَوْعُ مُسَامَحَةٍ فَقِيْلَ اِنَّهٗ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَمَّا وَرَدَ تَحْتَهٗ صَالِحٌ لِكُلِّ رَجْمٍ سَوَاءٌ كَانَ لِلزِّنَا اَوْ لِغَيْرِهٖ وَكَذَا لِكُلِّ سُجُوْدٍ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ لِلسَّهْوِ اَوْ لِغَيْرِهٖ وَكَذَا لِكُلِّ اَلْفٍ مِنْ جِنْسِ هٰذَا الْمَالِ اَوْ مِنْ غَيْرِهٖ وَكَذَا لِكُلِّ غَدَاءٍ مَدْعُوٍّ وَغَيْرِهٖ وَقِيْلَ اِنَّهٗ اُرِيْدَ بِالْعَامِ هٰهُنَا الْمُطْلَقُ كَمَا هُوَ رَاْيُ الشَّافِعِيِّ لَا الْمُصْطَلَحُ عَلَيْهِ فَتَاَمَّلْ.

**ترجمہ:-** او که چرته صیغه عام **د قدر د جواب نه زائد وي په دې طور باندې** چه کوم شخص لره د سحر طعام طرف ته رابللے شوے وي، هغه وائي ان تغدیت الیوم فعبدي حرٌّ نو دا څلورم قسم مختلف فیه دے، زمونږ په نزد باندې به د سبب سره خاص نه وي، بلکه دا به یو نوے کلام شي، تر دې چه زیادت به لغوه نه وي لبعضو لره اختلاف ثابت دے چه هغه امام شافعيؒ امام مالکؒ او امام زفر دے، د دوي په نزد باندې عام د خپل سبب سره خاص وي پس که چرته دې مدعو د داعي نه علاوه بل چا سره یا یوازې د سحر طعام د خوړلو نو د دې غلام به نه آزادیږي، او مونږ دا وایو چه په دې صورت کښې قید زائد لره لغوه کول لازمیږي، او هغه زائد قید قول د دهٔ الیوم دے، لهٰذا مناسبه دا ده چه کلام د لغو

کیدلو نه یچ کولو د پاره عام دَخپل سبب سره خاص نه وی، بلکه که مدعو چرته هم طعام وخوری دَ
سحر خواکه داعی سره وی یا بوازی ماسوئ دداعی نه نو ضرور به حانث کیږی لیکن په دی
صیغو باندې د عام اطلاق کول بوقسم ته مسامحه ده، پس وپلې شوی دی چه ددی نه قطع نظر
کوم چه ددی ما تحت وا ، د شوی دی د هر یو صلاحیت لری خواکه د زنا د پاره وی او که
د زنا نه ماسوئ د پاره وی د دغه شان د هر سجود دَ پاره عام دے خواکه د سهوه د پاره
وی او که د سهوه د پاره نه وی، د دغه شان د هر الف د پاره عام دے، که دد غے مال د جنس
نه وی او که نه وی، د دغه شان د هر غذا د پاره عام دے، برابره ده که مدعو الیه وی او که
مدعو الیه نه دی، او وپلې شوی چه دلته کښی د عام نه مراد مطلق دے، لکه څرنګه چه دَ
امام شافعیؒ رائے ده، نه اصطلاحی بنسه پوهه شه۔
تشریح:۔ دلته کښی علی الاطلاق پنځم صورت او دَ متن په اعتبار سره څلورم
صورت ذکر شوے دے، دَ کوم حاصل چه دا دے چه صیغهٔ عام که چرته د جواب په موقع
باندی ظاهره وی، او د جواب دَ مقدار نه زائده وی مثلاً یو شخص چا ته د سحر د طعام
دعوت ورکړلو، هغه په جواب کښی ویل ان تغدیت الیوم فعبدی حرٌ ملاحظه وکړی،
ان تغدیت الیوم فعبدی حرٌ د جواب په موقع باندی ظاهر شوے دے، او لفظ دا الیوم
دَ جواب دَ مقدار نه زائده دے، د متن په اعتبار سره هم دا څلورم قسم مختلف فیه دے
دی وجه نه زمونږ د احنافؒ په نزد به په دی صورت کښی صیغهٔ عام د خپل سبب سره
خاص نه وی بلکه دا به نوے کلام شمارل کیږی او علی سبیل العموم به مفید دَ حکم وی،
او دَ الیوم زیادت به لغوه نه وی البته د امام مالکؒ او امام شافعیؒ او امام زفرؒ په نزد
به په دی صورت کښی صیغه عام د خپل سبب سره مخصوص وی لهذا که مدعو په دی
ورځ باندی د داعی سره غذائیه وخوړله، نو هغه به حانث شی او دَ هغه غلام به ازاد شی،
او که د داعی نه علاوه بل چا سره ئے غذائیه وخوړله نو هغه به نه حانث کیږی او دَ
هغه غلام به نه ازادیږی، مونږه احنافؒ وایو چه د عام د خپل سبب سره د خاص کیدلو
په صورت کښی دا الیوم قید زائده لغوه کیدل لازمیږی په دی طور باندی که مدعو په
دغه ورځ باندې د داعی نه علاوه بل چا سره غذائیه وخوړله یا ئے بوازی وخوړله نو
د دغه حضراتو په نزد باندی مدعو نه حانث کیږی، حالانکه غذائیه په الیوم کښی موجوده

شویٔ دہ البتہ ددی اختصاص بالسبب پہ صورت کښې دَ الیوم (قید نہ دہ) لغوہ کیدل لازمیږی، لهٰذا مناسب دادہ چہ عام دَ خپل سرہ خاص لښتی د پارہ ددی چہ کلام دَ لغویت نہ بچ شی، بلکہ کہ مدعو چرتہ هم پہ دغہ ورځ باندی غداسیہ وخوړلہ اوکہ داعی سرہ ئے وخوړلہ اوکہ یوازی خود ئے پہ حانث کیږی، اودد ۀ غلام بہ ازادیږی ولکن فی اطلاق العام علی هذہ الصیغه الخ سرہ۔

شارح پہ مصنف باندی (رجم، سجد، بلی، نعم او ان تغدیت) د عام اطلاق کول درست نہ دی، ځکہ چہ دا صیغے دالفاظ عموم سرہ تعلق نہ لری، بعض حضراتو ددی جواب ورکړے دے، چہ هغہ حادثہ دکوم تحت چہ داالفاظ وارد شوی وی، دهغہ نہ قطع نظر مثلاً لفظ دَ رجم هر رجم لرہ شامل دے خو اکہ دغہ رجم دزنا د وجہ نہ وی او کہ د زنا نہ علاوہ، دار د یا فساد فی الارض د وجہ نہ وی دغہ شان لفظ دسجد هر سجود لرہ عام دے، برابرہ دہ کہ سجدہ سهو وی او کہ د دینہ علاوہ سجدہ تلاوت وی، دغہ شان لفظ عام دے هر الف لرہ شامل دے، خو اکہ دغے مال د جنس نہ وی او کہ دغہ مال د جنس نہ نہ وی، دغہ شان ان تغدیت عام دے، هر غلام لرہ شامل دے، برابرہ دہ کہ مدعو الیہ وی او کہ غیر مدعو الیہ وی، نور د بعضو حضراتو دجواب ورکړے دے، چہ دلتہ کښې د عام نہ اصطلاحی عام مراد نہ دے، بلکہ مطلق عام مراد دے، لکہ ځنګہ چہ د امام شافعیؒ خیال دے، او مذکورہ صیغے اګرچہ اصطلاحی عامے نہ دی، لیکن مطلق دی یعنی څہ قید سرہ مقید نہ دی، شارحؒ قتال سرہ یو دریم جواب طرف تہ اشارہ کړې دہ، دهغے حاصل دادے چہ دلتہ کښې عام نہ مراد دادے، چہ هغہ صیغہ خاص العین نہ وی، خو اکہ مطلق وی لکہ فعل او خو اکہ عام اصطلاحی وی۔

---

وَقِيْلَ الْكَلَامُ الْمَذْكُوْرُ لِلْمَدْحِ اَوِ الذَّمِّ لَا عُمُوْمَ لَهٗ وَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ عَامًّا وَهٰذَا هُوَ الْوَجْهُ السَّادِسُ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ فَلَا يَكُوْنُ مِنْ دَهُمْ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِىْ نَعِيْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِىْ جَحِيْمٍ مِمَّا يُسْتَدَلُّ بِهٖ عَلٰى حَالِ كُلِّ بَرٍّ وَّفَاجِرٍ بَلْ عَلٰى مَنْ نَزَلَ مِنْ حَقِّهِمْ فَقَطْ وَالْبَاقِىْ يُقَاسُ عَلَيْهِمْ اَوْ يَثْبُتُ بِنَصٍّ اٰخَرَ وَعِنْدَنَا هٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ اللَّفْظَ دَالٌّ عَلَى الْعُمُوْمِ فَلَا يُنَافِيْهِ دَلَالَتُهٗ عَلَى الْمَدْحِ وَالذَّمِّ اَيْضًا فِىْ

يَجُوْزُ اَنْ يُّتَمَسَّكَ بِعُمُوْمِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ الْاٰيَةَ عَلٰى وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ فِيْ حُلِيِّ النِّسَاءِ وَاِنْ كَانَ وَارِدًا فِيْ قَوْمٍ مَخْصُوْصٍ كَنَزُوْا الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَيَكُوْنُ اِطْلَاقُ صِيْغَةِ الْمُذَكَّرِ اَعْنِي الَّذِيْنَ عَلَيْهِنَّ تَغْلِيْبًا كَمَا حَرَّرْتُهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ .

**ترجمہ** :- او ویلے شوی دی چه کوم کلام د مدح یا مذمت دپاره ذکر شوے وی دَ هغه دپاره عموم نه وی ،اگرچه لفظ عام وی دا په وجوه فاسده کښی شیږ مه وجه فاسده ده ، لهذا اَدَدوی په نزد باندی به دباری تعالیٰ په قول ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم د هر نیکوکار او بدکار په حال باندی استدلال نشی کولے ، بلکه په دی سره به صرف د هغه خلقو په حال باندی استدلال کولے شی ، د چا په حق کښی چه دا کلام نازل شوے وی او باقی خلق به په هغوی باندی قیاس کړے شی یا به بل سره ثابتیږی او زمونږ په نزد باندی دا فساد دی ، ځکه چه دالفظ په عموم باندی دلالت کونکے دے ، پس ددی دلالت په مدح یا ذم باندی به هم ددی منافی نه وی ، دی وجه په دی صورت کښی دباری تعالیٰ په قول والذین یکنزون الذهب والفضة الایة په عموم سره دښځو په زیوراتو باندی دَ زکوٰة په وجوب باندی استدلال کول جائز دے ، اگرچه دا کلام دداسی مخصوص قوم په باره کښی وارد شوے دے ، چا چه د سرو او سپینو زرو ذخیره جمع کړی ده ، او د مذکر یعنی دَ الذین د صیغه اطلاق به په ښځو باندی تغلیباً وی لکه چه ما په تفسیر احمدی کښی دا لیکلی دی ؛

**تشریح** :- په وجوه فاسده کښی شپږمه وجه فاسده دا ده چه کوم کلام د مدح د پاره ذکر وی ، لکه قول دَ باری تعالیٰ ان الابرار لفی نعیم کښی چه د نیکوکارو د مدح دپاره ذکر شوے دے یا کوم کلام دَ ذمه دپاره مذکور وی ، لکه ان الفجار لفی جحیم کوم چه دَ بدکارو د ذمه دپاره مذکور دے ، نو په داسی صورت کښی به دَ کلام دپاره عموم نه وی ، اگرچه لفظ عام وی بلکه د هغه خلقو سره به مخصوص وی د چا باره کښی چه کلام نازل شوے دے ، لهذا ددی وجه فاسده د قائلینو په نزد باندی (کوم چه بعض شوافع دی) ان الابرار لفی نعیم سره د هر نیکوکار په حال باندی او ان الفجار لفی جحیم سره دَ هر بدکار په حال باندی استدلال به درست نه وی ، بلکه صرف دَ هغه خلقو په حال باندی به استدلال کړے شی ، د چا په حق

کښې چه دا کلام نازل شوے دے البته باقي نیکوکار او بدکار به په دې باندې قیاس
کړے شي یا دهغوی مقام به یو بل نص سره ثابت کړے شي، زمونږ په نزد باندې داوجه
فاسده ده، ځکه چه لفظ دخپل وضع په اعتبار سره په عموم باندې دلالت کوي او دې
په خلاف څه قرینه نه ده موجوده او ترڅو پورې چه په حقیقت باندې عمل کول ممکن وي
او دهغه په خلاف څه قرینه نه وي، نو په حقیقت باندې به عمل کول واجب وي لهذا
دلته کښې هم په حقیقت یعنې د لفظ په عموم باندې عمل کول واجب دي او په مدح او ذم
باندې چونکه دلالت د عموم منافي هم نه دے، دې وجه نه دا کلام په عموم باندې دلالت
کوي، پس هر کله چه هغه کلام کوم چه د مدح یا ذم د پاره مذکور وي عام دے نو د باري تعالی
په قول والذین یکنزون الذهب والفضة د عموم سره به د ټولو په زورو او تو هغې په
مالو باندې د زکوٰة په وجوب استدلال کول صحیح وي، اګر چه دا ایت د داسې خاص قوم
په باره کښې نازل شوے دے، چا چه سره او سپینو زرو ولرو ذخیره کړې وو، او په هغې
کښې به ئې زکوٰة نه ادا کولو، دا ایت پوره داسې دے، والذین یکنزون الذهب والفضة
ولا ینفقونها في سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم، په لغت کښې د کنز معنی ده د دفینه
لیکن دلته دا معنی مراد نه ده بلکه زکوٰة نه ورکول مراد دي، او په دې باندې قرینه
ولا ینفقونها في سبیل الله ده، ځکه چه د فضه معروضه نه مراد زکوٰة دے، او دا
په مال مدفون باندې نه دے، بلکه په هغه مال باندې دے د کوم چه زکوٰة نه وي
ورکړے شوے خواکه هغه مدفون دي او غیر مدفون وي، ویکون اطلاق صیغة الخ
سره د یو اعتراض جواب دے، حاصل ئې دا دے چه په ایت کښې د الذین صیغه د مذکر
ده، پس په دې کښې به ښځې څرنګه داخلې شي، د دې جواب دا دے د والذین یعنې
د صیغه د مذکر اطلاق په ښځو باندې تغلیبًا دے، لکه چه په تفسیر احمدي کښې مذکور دي

وَقِيلَ الْجَمْعُ الْمُضَافُ إِلَى الْجَمَاعَةِ هٰذَا وَجْهٌ سَابِعٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ فَإِنَّ
عِنْدَهُمْ إِذَا وَقَعَتْ مُقَابَلَةُ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ حُكْمُهُ حُكْمُ حَقِيقَةِ الْجَمَاعَةِ فِي حَقِّ
كُلِّ وَاحِدٍ أَيْ لَا بُدَّ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْجَمْعِ الْأَوَّلِ مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الثَّانِي
فَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً لَا بُدَّ فِي كُلِّ مَالٍ مِنَ السَّوَائِمِ

وَالنُّقُوْدِ وَالْعُرُوْضِ بِكُلِّ اَحَدٍ مِنَ الْاَغْنِيَاءِ اَنْ تَجِبَ الصَّدَقَةُ وَنَحْنُ نَقُوْلُ
لَا تَجِبُ الصَّدَقَةُ فِيْ كُلِّ دِرْهَمٍ وَ دِيْنَارٍ بِالْاِجْمَاعِ مَعَ اَنَّهُمَا مِنْ اَفْرَادِ الْاَمْوَالِ
فَلَا تَجِبُ فِيْ كُلِّ اَنْوَاعِهَا اَيْضًا عَلٰى مَا ذُكِرَ فِي الْعَضُدِيِّ وَعِنْدَنَا يَقْتَضِيْ مُقَابَلَةَ
الْاٰحَادِ بِالْاٰحَادِ حَتّٰى اِذَا قَالَ لِامْرَأَتَيْهِ اِذَا وَلَدْتُمَا وَلَدَيْنِ فَاَنْتُمَا طَالِقَتَانِ
فَوَلَدَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا وَلَدًا طَلُقَتَا وَلَا يَلْزَمُ اَنْ تَلِدَ كُلُّ امْرَأَةٍ وَ
وَلَدَيْنِ كَمَا قَالَ زُفَرُ وَالشَّافِعِيُّ وَاِطْلَاقُ الْجَمْعِ عَلَيْهِمَا مُسَامَحَةٌ بِاعْتِبَارِ
مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ وَنَحْوُهُ لَبِسُوْا ثِيَابَهُمْ وَرَكِبُوْا دَوَابَّهُمْ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى
فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ الْاٰيَةَ عَلٰى مَا تَقَرَّرَ فِي الْفِقْهِ۔

**ترجمہ:-** او دویلے شوی دی چه صیغه دَجمع کومه چه جماعت طرف ته مضاف وی
داپه وجوه فاسده کښې دومه وجه فاسده ده حُکه دَدوی په نزد باندې چه کله جمع دجمع
په مقابله کښې راشي نو دهغه حکم به دهر یو په حق کښې دَحقیقت جماعت حکم وی، یعنی دَ
اوّل جمع دهر فرد دپاره دَثانی جمع دَهر فرد کیدل ضروری دی، پس د باری تعالیٰ په قول خُذْ
مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً کښې دغنی دَهر فرد په هر مال کښې دصدقه واجب کیدل ضروری
وی، برابره ده که دغه مال دسوائم نه وی اوکه د نقود نه دی، اوکه دعروض نه وی، او
دالو چه بالاجماع په هر درهم او هر دینار کښې صدقه نه واجب کیږی، با وجود دینه چه
دا دواړه افراد داموالو څخه دی، لهٰذا داموالو په جمیع انواعو کښې هم صدقه نه ده واجبه
کله چه په عضدی کښې ذکر شوی دی، او زمونږ په نزد باندې داحاد و سره داحادو دَ
مقابله تقاضا کوی تر دې که چا خپلې دوه ښځو ته دیل چه کله تاسو دوه بچی پیدا شي نو تاسو
دواړو ته دِ طلاق وی، پس په دوی کښې هر یوے یو بچے را وړو، نو دواړه به طلاقیږی
اودا لازم نه ده چه هره یوه به دوه بچی راوړی لکه چه امام شافعیؒ او امام زفرؒ داسی
ویلی دی، او په دوه باندې دجمع اطلاق دَمافوق الواحد په اعتبار سره تسامح ده، ددې
مثال لبسوا ثیابهم، رکبوا دوابهم او قول دباری تعالیٰ فاغسلوا وجوهکم دے لکه چه
فقه کښې ثابت شوی دی،

**تشریح:-** په وجوه فاسده کښې دومه وجه فاسده دا ده چه دشوافعو په
نزد باندې که چرته دجمع دصیغې مقابله دجمع دصیغې سره راشي نو دیو جمع تمام افرادو کښې به هر

فرد د بله جمع د تمامو افرادو د هر هر فرد د پاره ثابت دی، مثلاً الله پاک فرمائیلی دی خذ من اموالهم صدقة په دی ایت کښې اموالهم صیغه د جمع هم ضمیر د جمع طرف ته مضاف ده، لهٰذا د مذکوره وجه نه د سد تحت د غنی د هر فرد په هر مال کښې به زکوٰة واجب کیدل ضروری دی، مال که د سوائم د قبیلې نه وی او که د نقد یا تو د قبیل نه دی او که د عروض د قبیل نه دی، لیکن زمونږه د طرف نه د دې جواب داد ے چه په دې باندې د ټولو اجماع ده چه په هر درهم او هر دینار کښې زکوٰة نه واجب کیږی، حالانکه درهم او دینار دواړه د اموالو د قبیلې نه دی، لهٰذا دا خبره ثابته شوه چه د اموالو په تمامو انواعو کښې زکوٰة نه واجب کیږی لکه چه عضدی کښې مذکور دی، او کله چه داسې ده نو د اضافت جمع الی الجمع په صورت کښې به د یو جمع په افرادو کښې هر هر فرد د بله جمع په افرادو کښې د هر هر فرد د پاره نه ثابتیږی او زمونږه په نزد باندې د دې حکم داد ے چه احاد د احاد په مقابله کښې وی یعنی که یو جمع د بله جمع طرف ته منسوب شوله، نو د یو جمع یو فرد به د بله جمع د یو فرد د پاره ثابتیږی، یعنی انقسام احاد علی الاحاد به وی مثلاً یو شخص خپلو دوه ښځو ته خطاب کولو سره دو یل اذا ولدتما ولدین فانتما طالقان په دې مثال کښې تولید د والد ینو لره امراتینو طرف ته منسوب کړے شوے دے، پس د انقسام احاد علی الاحاد تحت به مطلب داوی، چه کله تا یو بچے راوړو نو ته به طلاقه ئے، او کله چه تا یو بچے راوړلو نو ته به طلاقه ئے، لهٰذا هر کله چه د دواړو یو یو بچے راوړلو، نو د شرط د تحقق په وجه په جزاء یعنی طلاق متحقق شی، او د طلاق د وقوع د پاره د هر یو دوه دوه بچی راوړل ضروری نه دی، لکه چه امام شافعیؒ او امام زفرؒ فرمائیلی دی واطلاق الجمع علیهما الخ سره جواب د یو سوال دے، سوال داد ے چه ولدتما او ولدین دواړه د تثنیه صیغې دی، او بحث د دے د اضافت جمع الی الجمع، لهٰذا په دې دواړو باندې د جمع اطلاق کول څرنګه درست دی، د دې جواب داد ے چه د ما فوق الواحد اعتبار کولو سره په دې دواړو باندې مسامحةً د جمع اطلاق کړے شوے دے، په حقیقت کښې د مقابله جمع بالجمع په مثال کښې دا اقوال دی، لبثوا ثیابهم، هغوی خپلې کپړې واغوندلې، رکبوا دوابهم هغوی ټول په خپلې خپلې سورلئ باندې سواره شول، فاغسلوا وجوهکم تاسو ټول خپل خپل مخونه ووینځئ، د دغې انقسام احاد علی الاحاد د وجه نه ویلے شوی دی، چه فاغسلوا ایدیکم د ارجلکم کښې یو یو لاس او یو یو خپه وینځل خو به په عبارت النص سره ثابت شی، او دو دویم لاس اینځل او

دریے خپے اینځل به په اجماع یادلالت النص سره ثابت شی، ( طحطاوی )

وَقِيْلَ الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ هٰذَا وَجْهٌ ثَامِنٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ وَفِيْهِ اِخْتِلَافٌ كَثِيْرٌ لَا حُكْمَ لِلْاَمْرِ وَالنَّهْيِ فِيْ ضِدِّهِمَا اَصْلًا وَقِيْلَ لَهٗ حُكْمٌ فِيْهِ وَهُوَ اَنَّ الْاَمْرَ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي النَّهْيَ عَنْ ضِدِّهٖ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَكُوْنُ اَمْرًا بِالضِّدِّ فَيَدُلُّ الْاَمْرُ عَلٰى تَحْرِيْمِ ضِدِّهٖ وَالنَّهْيُ عَلٰى وُجُوْبِ ضِدِّهٖ فَاِنْ كَانَ لَهٗ ضِدٌّ وَاحِدٌ فَبِهَا وَاِنْ كَانَتْ لَهٗ اَضْدَادٌ كَثِيْرَةٌ فَفِي الْاَمْرِ يُحَرَّمُ جَمِيْعُ اَضْدَادِهٖ وَفِي النَّهْيِ يَكْفِيْ لَهُ الْاِتْيَانُ لَهٗ بِوَاحِدٍ مِنَ الْاَضْدَادِ غَيْرِ مُعَيَّنٍ وَهٰذَا هُوَ مُخْتَارُ الْجَصَّاصِ وَعِنْدَنَا الْاَمْرُ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِيْ كَرَاهَةَ ضِدِّهٖ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ ضِدُّهٗ فِيْ مَعْنَى وَاجِبَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الشَّيْءَ فِيْ نَفْسِهٖ لَا يَدُلُّ عَلٰى ضِدِّهٖ وَاِنَّمَا يَلْزَمُ الْحُكْمُ فِي الضِّدِّ ضَرُوْرَةً لِلْاِمْتِثَالِ فَتَكْفِي الدَّرَجَةُ الْاَدْنٰى فِيْ ذٰلِكَ وَهِيَ الْكَرَاهَةُ فِي الْاَوَّلِ لِاَنَّهَا دُوْنَ التَّحْرِيْمِ وَالسُّنَّةُ الْوَاجِبَةُ فِي الثَّانِيْ لِاَنَّهَا دُوْنَ الْفَرْضِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْاِقْتِضَاءِ الْمُصْطَلَحَ السَّابِقَ بِجَعْلِ غَيْرِ الْمَنْطُوْقِ مَنْطُوْقًا لِتَصْحِيْحِ الْمَنْطُوْقِ بَلْ اِثْبَاتَ اَمْرٍ لَازِمٍ فَقَطْ وَهٰذَا اِذَا لَمْ يَلْزَمْ مِنَ الْاِشْتِغَالِ بِالضِّدِّ تَفْوِيْتُ الْمَامُوْرِ بِهٖ فَاِنْ لَزِمَ مِنْهُ ذٰلِكَ يَكُوْنُ حَرَامًا بِالْاِتِّفَاقِ وَهٰذَا مَعْنٰى مَا قَالَ وَفَائِدَةُ هٰذَا الْاَصْلِ اَنَّ التَّحْرِيْمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدًا بِالْاَمْرِ بِالْقِيَامِ يَعْنِيْ اِلَى الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ لَمْ يُعْتَبَرْ اِلَّا مِنْ حَيْثُ يُفَوِّتُ الْاَمْرَ فَاِذَا لَمْ يُفَوِّتْهُ كَانَ مَكْرُوْهًا كَالْاَمْرِ بِالْقِيَامِ يَعْنِيْ اِلَى الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاُوْلٰى اَوِ الثَّالِثَةِ بَعْدَ فَرَاغِ التَّشَهُّدِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُوْدِ قَصْدًا حَتّٰى اِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلَاتُهٗ بِنَفْسِ الْقُعُوْدِ وَلٰكِنَّهٗ يُكْرَهُ لِاَنَّ نَفْسَ الْقُعُوْدِ وَهُوَ قُعُوْدٌ مِقْدَارَ تَسْبِيْحَةٍ لَا يُفَوِّتُ الْقِيَامَ فَيُكْرَهُ وَاِنْ مَكَثَ كَثِيْرًا بِحَيْثُ ذَهَبَ اَوَانُ الْقِيَامِ يُفْسِدُ الصَّلٰوةَ وَمِنْ هٰهُنَا ظَهَرَ اَنَّ الْاِشْتِغَالَ بِالضِّدِّ فِي الْوَقْتِ الْمُوَسَّعِ لِلصَّلٰوةِ لَا يَحْرُمُ وَفِي الْوَقْتِ الْمُضَيَّقِ لَهَا يَحْرُمُ وَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ الضِّدُّ فِيْ نَفْسِهٖ عِبَادَةً مَقْصُوْدَةً اَوْ اَمْرًا مُبَاحًا ـ

ترجمه:- او ویلے شوی دی چه امر بالشئ دا په وجوه فاسده کښی اتمه

وجه فاسده ده، او په دې کښې ډیر اختلاف دے، دې وجه نه ویلې شوې دي چه دَامر او نهي حکم دَ دوی په ضد کښې بالکل نه وي او دا هم ویلې شوي دي چه دَ دوی په ضد کښې حکم دی، او هغه دا چه امر بالشئ په خپل ضد کښې د نهي تقاضا کوي، او نهي عن الشئ دامر په ضد د هغې سره پس امر به دخپل ضد په تحریم باندې دلالت کوي، او نهي به دخپل ضد په وجوب باندې دلالت کوي، لهٰذا که یو ضد ئې وي نو ښها او که اضداد کثیر وي نو په وجوب امر کښې به د دې ټول اضداد حرام وي، او په نهي کښې د دې په اضداد کښې په یو معین ضد باندې عمل کول فاني وي، دا دامام جصاص اختصار کړده قول دے او زمونږ په نزد باندې امر بالشئ دخپل مخالف کراهت غواړي او نهي عن الشئ دې خبرې لره غواړي چه د دې ضد دِ دَ سنتِ مؤکده په معنی سره وي، او دا دې وجه نه چه شئ في نفسه په خپل ضد باندې دلالت نه کوي، بلکه دامتثال پیش نظر په خپل ضد کښې حکم لره لازم کوي، په کوم کښې چه ادنیٰ درجه هم کافي ده، او هغه په اوّل کښې کراهت دے، ځکه چه کراهت د تحریم نه کمه درجه ده، او په ثاني کښې سنت موکده ده، ځکه چه هغې دَ فرض نه کمه درجه ده، او په متن کښې چه کومه اقتصار دی، دې وجه نه سابقه اقتضا، د منطوق د تصحیح دپاره غیر منطوق لره منطوق قرار کول مراد نه دی، بلکه صرف اخر لره لازمول ثابت کول مراد دی، او دا هغه وخت وي چه کله ضد سره د مشغول کیدلو دَ وجه نه ماموربه لره فوت کول لازم رانشي، لهٰذا که دینه دا لازم شول نو هغه به بالاتفاق حرام دی، دغه مقصد دے د مصنفؒ د دې قول چه د دې قاعدے فائده دا ده چه تحریم چونکه دامر نه مقصود نه وي، دې وجه نه د دې اعتبار به صرف په هغه صورت کښې وي، کله چه هغه امر لره فوت کړي، پس کله ئې امر لره فوت نه کړو، نو مکروه به وي، لکه امر بالصیام یعني رکعت اولیٰ نه د فراغت نه پس دویم رکعت دپاره یا تشهد نه پس دویم رکعت دپاره دَ قیام امر قصداً نهي عن القعود نه دے تر دې چه مصلّي کینا ستلو او بیائې قیام و کړلو، نو د نفسِ قعود دَ وجه نه به د دهٔ مونځ نه فاسدیږي لیکن مکروه به وي، ځکه چه نفسِ قعود یعني دَ یو تسبیح په اندازه باندې قعود کول قیام لره فوت کول نه دي، لهٰذا هغه به مکروه وي، او که ډیر حصار شولو، تر دې چه د قیام وخت ختم شولو، نو مونځ به فاسد شي، او دلته نه دا خبره هم ښکاره شوله چه دَ مونځ په فراخه وخت کښې د ضد سره مشغوله کیدل حرام نه دي، او د دې په تنګ وخت کښې دا حرام دي،

اگرچه د غه ضد فی نفسه مقصودی عبادت وی او یا یو مباح امر وی،

**تشریح** :- دوجوه فاسده په اتمه وجه فاسده کښې اختلاف دے، امام غزالی او امام الحرمین وئیلے دی د امر او نهی حکم دَ دوی په ضد کښې نه وی، یعنی ددی حضراتو په نزد باندی امر بالشئ ددی په ضد کښې د نهی تقاضانه کوی، او نهی عن الشئ ددی په ضد کښې دامر تقاضانه کوی، او بعضو حضراتو وئیلے دی چه امر نهی دواړو لره ددی په ضد کښې حکم وی یعنی دضد د مامور به والی تقاضا کوی، لهذا امر بالشئ به د خپل ضد دَ نهی تقاضا کوی او نهی عن الشئ دَ خپل ضد دَ مامور به تقاضا کوی، یعنی امر بالشئ په دی دلالت کوی، چه ددی ضد به حرام وی، او نهی عن الشئ ددی تقاضا کوی، چه ددی ضد واجب دے، پس که چرته امر او نهی دواړه د پاره ضد یو وی، لکه دامر بالایمان ضد کفر دے، او دَ نهی عن الکفر ضد ایمان دے نو فبها دامر په صورت کښې به ددی ضد واحد مامور به او واجب وی، او که چرته اضداد ئے ډیر وی، مثلاً د امر بالقیام ضد رکوع، سجود، او قعود دے، او د نهی عن شرب خمر ضد شرب ماء، شرب لبن او شرب نبیذ وغیره دے، نو دامر په صورت کښې به ددی تمام اضداد حرام وی، مثلاً که د قیام امر وکړے شو نو ددی مطلب دا دی چه رکوع سجود او قعود ټول حرام دی، او دَ نهی په صورت کښې ددی په اضدادو کښې په یو معین باندې راتګ کول دا کافی دی، مثلاً که دَ شراب څکلو نه منع وشوه، نو ددی مطلب دا نه دے چه ددی تمام اضدادو څکل ضروری وی، بلکه اضدادو کښې د یو شرب او څکل هم کافی دی، امام جصاص عوره مذهب هم دغه دے، مصنف و فرمائیل چه په دی سلسله کښې زمونږ مسلک دا دے چه امر بالشئ د خپل ضد کراهت لره مستلزم دے، یعنی دَ امر بالشئ په صورت کښې به ددی ضد مکروه وی، او د نهی عن الشئ په صورت کښې به ددی ضد سنت موکده وی، او دلیل ددی دا دے چه شئ فی نفسه په ضد باندې دلالت نه کوی، بلکه صرف د امتثال او تعمیل حکم پیش نظر حکم لره په ضد کښې لازم کوی، په کوم کښې چه ادنی درجه کافی ده، او دَ امر په صورت کښې ددی دَ ضد ادنی درجه کراهت دے، او کراهت ادنی درجه ځکه ده چه کراهت د تحریم نه کم تر وی، او نهی په صورت کښې ددی و ضد ادنی درجه سنت موکده ده، ځکه چه سنت موکده د فرضو نه کم تر درجه ده، ولیس المراد بلا قتضاء سره،

شارح فرمائی چه په متن کښې کومه اقتضاء ده دینه سابقه اصطلاح یعنی منطوق

لره دصحیح کولو دپاره غیر منطوق لره منطوق قرار کول مراد نه دی، بلکه صرف امر دره لازم کول مراد دی، شارح ؒ فرمائی چه د مامور به ضد لره مکروه کول به هغه صورت کښې وی، کله چه د ضد سره مشغول کیدلو نه مامور به لره فوت کول لازم نه راځی، او که د مامور به د ضد سره د مشغول کیدلو نه مامور به لره فوت کول لازم راځی، نو مامور به لره به فوت کول او د هغه د ضد سره مشغول کیدل به بالاتفاق حرام وی،

دی خبرې لره مصنف ؒ داسی ذکر کړی ده، چه د منکوره اصل (چه امر بالشئ دخپل ضد د کراهت والی تقاضا کوی،) فائده داده چه د امر نه چونکه تحریم مقصود نه دی، یعنی امر بالشئ دخپل ضد د تحریم دپاره وضع نه وی، دی وجه نه دامر په صورت کښې به په هغه صورت کښې تحریم معتبر وی، کله چه د هغې په ضد کښې مشغول کیدل مامور به لره فوت فوت کوی، لهٰذا په کوم صورت کښې چه مامور به نه فوت کیږی، په هغه صورت کښې به دامر په ضد باندې عمل کول مکروه وی، مثلاً د اول رکعت فراغت نه پس د دویم رکعت دپاره د قیام امر یا د تشهد نه پس د دریم رکعت دپاره د قیام امر قصداً نفی عن القعود نه ده، لهٰذا کله مصلّی قعود وکړلو، او بیائې د څه تاخیر نه پس قیام وکړلو، نو د نفس قعود سره به د دهٔ مونځ نه فاسد یږی، البته مکروه به وی ځکه چه نفس قعود یعنی د یو تسبیح په مقدار باندې ناسته قیام لره نه فوت کوی، او کله چه نفس قعود قیام لره نه فوت کوی، نو نفس قعود به مکروه وی، او که چرته قعود د دومره اندازه کښې طویل شولو، چه د قیام وخت پکښې لاړ لو نو په کښې مونځ به فاسد یږی، د دینه داخبره هم واضحه شوله چه د مونځ په فراخه وخت کښې څوک د دغه مونځ نه علاوه په یو عبادت یا یو مباح امر کښې مشغوله شولو، نو دا به حرام نه وی، ځکه چه دا مشغوله کیدل مونځ لره نه فوت کوی، او که د مونځ په تنګ وخت کښې یو بل عبادت یا یو مباح امر کښې مشغول شو نو دا مشغول کیدل به حرام وی، ځکه چه په دی صورت کښې به دا مشغول کیدل مونځ لره فوت کوی،

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِیَ عَنْ لُبْسِ الْمُخِیْطِ کَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْاِزَارِ وَالرِّدَاءِ تَفْرِیْعٌ عَلٰی اَصْلِ اَنَّ النَّهْیَ تَقْتَضِیْ اَنْ یَّکُوْنَ ضِدُّهٗ فِیْ

مَعْنَی سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ وَذَالِكَ لِاَنَّهٗ لَمَّا نُهِیَ الْمُحْرِمُ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ وَلَا
بُدَّ اَنْ يَلْبَسَ شَيْئًا يَسْتُرُ بِهِ الْعَوْرَةَ وَاَدْنٰی مَا تَكُوْنُ بِهِ الْكِفَايَةُ
هٰؤُلَاءِ اِزَارٌ وَالرِّدَاءُ لَزِمَ اَنْ لَا يُتْرَكَ كَمَا لَمْ تُتْرَكِ السُّنَّةُ الْمُؤَكَّدَةُ
وَاِلَّا فَالسُّنَّةُ الْاِصْطِلَاحِيَّةُ هُوَ مَا كَانَ مَرْوِيًّا عَنِ الرَّسُوْلِ قَوْلًا اَوْ فِعْلًا
لَا مَا يَثْبُتُ بِالْعَقْلِ وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ قُلْنَا وَتَفْرِيْعٌ عَلٰی اَصْلِ
اَنَّ الْاَمْرَ يَقْتَضِيْ كَرَاهَةَ ضِدِّهٖ عَلٰی غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ يَعْنِيْ لِاَجْلِ
هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ خَاصَّةً اَنَّ مَنْ سَجَدَ عَلٰی مَكَانٍ نَجِسٍ
لَمْ تَفْسُدْ صَلَاتُهٗ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ بِالنَّهْيِ وَاِنَّمَا الْمَاْمُوْرُ بِهٖ فِعْلُ
السُّجُوْدِ عَلٰی مَكَانٍ طَاهِرٍ وَمَكَانٍ نَجِسٍ يَكُوْنُ مَكْرُوْهًا وَعِنْدَهُمَا لَا تَفْسُدُ
لِلصَّلٰوةِ لِاَنَّهٗ لَمْ يُفَوِّتِ الْمَاْمُوْرَ بِهٖ حِيْنَ اَعَادَهَا وَقَالَا السَّاجِدُ
عَلَی النَّجِسِ بِمَنْزِلَةِ الْحَامِلِ لَهٗ اَيْ لِلنَّجِسِ لِاَنَّهٗ اِذَا سَجَدَ عَلَی النَّجِسِ
اَخَذَ وَجْهُهٗ صِفَةَ النَّجِسِ لِاَجْلِ الْمُجَاوَرَةِ فَلَمْ تُوْجَدِ الطَّهَارَةُ
فِيْ بَعْضِ اَجْزَاءِ الصَّلٰوةِ وَالتَّطْهِيْرُ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ دَائِمٌ
فَيَصِيْرُ ضِدُّهٗ مُفَوِّتًا لِلْفَرْضِ كَمَا فِي الصَّلٰوةِ فَكَمَا اَنَّ الْكَفَّ عَنْ قَضَاءِ
الشَّهْوَةِ فَرْضٌ فِي الصَّوْمِ يَفُوْتُ بِالْاَكْلِ فِيْ جُزْءٍ مِّنْ وَقْتِهٖ فَكَذَالِكَ الْكَفُّ
عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ فِي الصَّلٰوةِ وَهُوَ يَفُوْتُ بِالسُّجُوْدِ عَلٰی مَكَانٍ
نَجِسٍ فَتَفْسُدُ۔

**ترجمه:** دی وجه نه مونږ وئیلي دي چه محرم لره چونکه ګنډلي شوي
کپړو نه منع کړې شوې ده، دی وجه نه دَ تهبند او څادر اغوستل به سنت وي،
دا په هغه اصل باندې تفریع ده چه دې خبرې لره غواړي چه دې ضد دِ دَ سُنتِ
مؤکده په معنی کښې وي، او دا دې وجه نه چه محرم لره چونکه دَ ګنډل شوي کپړو نه
منع کړې شوې ده، او دا ضروري ده چه هغه به داسې شی واغوندي چه په کوم
باندې هغه خپل ستر لره پټ کړي، او دَ دې اوني درجه په کوم لره چه کفایت
وکړې شي هغه تهبند او څادر ده، لهٰذا لازمه شوه چه دې لره ترک نه کړې
شي، لکه څرنګه چه مؤکده سنت لره نشي ترک کولے، ورنه اصطلاحي سنت هغه

دے کوم چه دَرسول الله صلی الله علیه وسلّم نه قولاً یا فعلاً مروی دی نه هغه کوم چه عقل سره ثابت دی او امام ابویوسف رح فرمائیلی دی چه ددی جمله علت په قلنا بانذی دے، او لف نشر غیر مرتب په طور بانذی په هغه اصل بانذی تفریع ده چه امر د خپل ضد د کراهت تقاضا کوی یعنی ددی قاعدی په وجه بانذی خاص طور بانذی امام ابویوسف رح وفرمائیل چه کوم سړی په یو ناپاک ځائے بانذی سجده وکړله نو د هغه مونځ به نه فاسد یږی، ځکه چه هغه په نهی سره مقصود نه دی، البته مامور به په پاک ځائے بانذی سجده کول دی، دی وجه نه کله چه هغه سړے په پاک ځائے بانذی دَ سجدے اعاده وکړی نو د امام ابویوسف رح په نزد بانذی به د هغه مونځ جائز شی، پس په ناپاک ځائے بانذی په سجدے سره مشغولیدل د امام ابویوسف رح په نزد بانذی مکروه دی، (مفسد دَ صلوٰة نه دی، ځکه چه د اعاده په وخت کښی هغه مفوّت دَ مامور به پاتی نه شو، او طرفینو فرمائیلی دی، چه په ناپاک ځائے بانذی سجده کولے دَ حامل نجاست په مرتبه کښی دے ځکه چه کله هغه په نجس ځائے سجده وکړی نو دَ مجاورت دَ وجه نه به دده مخ د نجس صفت اختیار کړی، لهٰذا دَ مونځ په بعض اجزا کښی طهارت موجود نه شولو، او د حمل دَ نجاست نه تطهیر یو دائمی فرض دے، لهٰذا ددی ضد به فوت کو نکے دَ فرض وی لکه په روژه کښی، پس څرنګه چه په صوم کښی دَ قضاء شهوت رفع کیدل فرض دی او روژه په خپل وخت په یو جز کښی په اکل سره فوت کیږی، دغه شان په مونځ کښی دَ حمل دَ نجاست نه منع کیدل فرض دی، او دا په ناپاک ځائے بانذی د سجده کولو فوت کیږی، لهٰذا مونځ به فاسد یږی۔

**تشریح:** — د احنافو رح دَ مذهب مطابق دوه اصول بیان کړے شوی دی، (۱) امر بالشئ ددی تقاضا کوی چه ددی ضد مکروه وی، (۲) نهی عن الشئ ددی تقاضا کوی چه ددی ضد سنتِ مؤکده وی، د لف نشر غیر مرتب په طور بانذی په دویم اصول بانذی تفریع کولو سره ئے وفرمائیل چه محرم لره دَ کنډل شوی کپړو اغوندلو نه منع کړے شوے دے، په بخاری کښی دَ عبد الله بن عمر رضی الله عنه روایت دے، چه یو سړی د رسول الله صلی الله علیه وسلّم نه تپوس وکړلو چه محرم کوم کپړے اغوستلے شی، هغوئ وفرمائیل چه کرته مه اغونده پټکے مه تړه، پلمه

مه اغوندہ، تھوپی مه په سر ده، موزے مه اغوندہ، هاں که چا سره پیزار نه وی نو موزے به اغوندی، لیکن هغه موزے به دلاندی نه کټ شوی وی، بهرحال محرم لره دَ گنډل شوی کپړو نه منع کړے شوے دے، لهذا بغیر گنډلے شوی کپړی یعنی تهبند او څادر اغوستل به سنت وی، او دلیل ددی داد ے چه محرم لره دَ گنډل شوی کپړو نه منع کړے شو، حالانکه دستر دعورت د پاره څو څه نه څه اغوستل ضروری دہ، او دَ ستر دعورت د پاره تهبند او څادر کافی دے، نو دینه دا خبره لازم شوه چه په حالت داحرام کښی به دی کپړو کړه لښی ترک کولے، لکه څرنګه چه سنت موکده لره لښی ترک کولے، غرض دا چه نهی عن الشئ ددی امر تقاضا کوی چه ددی ضد دِ دَ سنت موکده په شان وی، دا مطلب نه دے چه ددی ضد دِ بعینه سنت موکده وی، وی نه دا بر خلاف حقیقت دی، ځکه چه اصطلاحی سنت خو هغه دے کوم چه دَ رسول الله صلی الله علیه وسلم نه قولاً یا فعلاً یا تقریراً مروی وی، هغه نه کوم چه صرف دَ عقل نه ثابت وی، او په اول اصول باندې ئے تفریع کولو سره و فرمائیل چه امام ابو یوسف رح ددی قاعدی د وجه نه چه امر ددی خبری تقاضا کوی چه ددی ضد دِ مکروه وی، وے فرمائیل که چرته یو سړی په ناپاکه ځائے باندې سجده وکړله نو ددهٔ مونځ به نه فاسد یږی، ځکه په ناپاکه ځائے باندې سجده کول د نهی نه مقصود نه ده بلکه صرف په پاکه ځائے باندی سجده کول مامور به دی، لهذا که مصلی په ناپاکه ځائے باندی سجده کولو نه پس په پاکه ځائے باندی ددی اعاده وکړله، نو دَ امام ابو یوسف رح صاحب په نزد باندی به دده مونځ جائز شی،

حاصل دا چه دَ امام ابو یوسف رح په نزد باندی په ناپاکه ځائے باندی سجده کول دا مکروه دی، مفسد دَ صلوٰۃ نه دی، ځکه چه کله دهٔ په پاکه ځائے باندی دَ سجدے اعاده وکړله، نو اوس به دا مفوت د مامور به نه وی، او کله چه مفوت د مامور به نه شو، نو د مامور به ضد به حرام نه وی، بلکه مکروه به وی، او طرفینو رح فرمائیلی دی چه په ناپاکه ځائے باندی کول داسی دے، لکه حامل د نجاست ځکه چه کله مصلی په نجس باندی سجده وکړی، نو ددهٔ مخ به دَ نجس د جهت او مجاورت د وجه نه دَ نجس صفت قبول کړی، لهذا په دی بنا باندې به دَ مونځ په بعض اجزاو کښی طهارت

موجود پاتی نه شي او د نجاست د حمل نه تطهیر یو دائی فرض دے، لهٰذا د دی ضد یعنی ناپاکه
ځائے باندی سجده کول فرض یعنی تطهیر عن حمل النجاست لره به فوت کونکی وی او کله
چه ناپاکه ځائے باندے سجده کول فرض لره فوت کونکی گرځی، نو په ناپاکه ځائے به سجده
کول حرام وی، او دوی وجه نه مونځ فاسد شی، او دا داسی ده لکه په روژه کښی چه د
قضاء شهوت نه منع کول فرض وی، او روژه د خپل وخت په یو جز کښی په خوراک کولو
سره فوت کیږی، لهٰذا دغه شان په مونځ کښی د حمل د نجاست نه منع کیدل فرض
دی، او دا منع کیدل ناپاکه ځائے باندے سجده کولو سره فوت شول، لهٰذا د دی فرض د
فوت کیدلو د وجه نه به مونځ فاسد شی،

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ اَقْسَامِ الْكِتَابِ بِلَوَاحِقِهَا اَوْرَدَ بَعْدَهَا
بَعْضَ مَا ثَبَتَ مِنَ الْكِتَابِ مِنَ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ اِقْتِدَاءً لِفَخْرِ الْاِسْلَامِ
وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَذْكُرَهَا بَعْدَ بَابِ الْقِيَاسِ فِيْ جُمْلَةِ بَحْثِ الْاَحْكَامِ الْاٰتِيَةِ
كَمَا فَعَلَ ذَالِكَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ فَقَالَ فَصْلٌ اَلْمَشْرُوْعَاتُ عَلٰى نَوْعَيْنِ عَزِيْمَةٌ
يَعْنِيْ اَنَّ الْاَحْكَامَ الْمَشْرُوْعَةَ الَّتِيْ شَرَعَهَا اللّٰهُ تَعَالٰى لِعِبَادِهٖ عَلٰى نَوْعَيْنِ اَحَدُهُمَا
اَلْعَزِيْمَةُ وَالثَّانِي الرُّخْصَةُ فَالْعَزِيْمَةُ وَهِيَ اِسْمٌ لِمَا هُوَ اَصْلٌ مِنْهَا
غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ يَعْنِيْ لَمْ يَكُنْ شَرْعُهَا بِاعْتِبَارِ الْعَوَارِضِ كَمَا كَانَ
شَرْعُ الْاِفْطَارِ بِاعْتِبَارِ الْمَرَضِ بَلْ يَكُوْنُ حُكْمًا اَصْلِيًّا مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِبْتِدَاءً
سَوَاءٌ كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْفِعْلِ كَالْمَاْمُوْرَاتِ اَوْ مُتَعَلِّقًا بِالتَّرْكِ كَالْمُحَرَّمَاتِ -

**ترجمه :-** او کله چه مصنف رح د کتاب د اقسامو او د هغې د لواحقو د بیان نه فارغ
شو لو، نو د دی نه پس ئے د فخر الاسلام رح په اقتداء کښی هغه احکام شرعیه راوړل
د کوم ثبوت چه د کتاب نه شوے دے، حالانکه مناسبه دا ده چه هغه د غه احکامو لره د باب
القیاس نه پس په جمله د بحث د احکامو کښی ذکر کړے وے، لکه چه صاحب توضیح کړی دی
دی وجه نه مصنف رح دلته فرمائیلی چه فصل د احکامو مشروعه په قسمونو باندی مشتمل دے
عزیمت او رخصت پس عزیمت د هغه څیز نوم دے، کوم چه اصل دے، په احکام مشروعه

کښې عوارضو سره متعلّق نه دے ، یعنې د ې لره ئې دعوارضو په اعتبار سره نه دے مشروع کړے ، لکه څرنګ چه افطار د مرض د وجه نه مشروع شوے دے ، بلکه هم د شروع نه د الله پاک د طرف نه حکم اصلي دی ، خواکه د فعل سره متعلق وی ، لکه ماموراتو یا ترک فعل سره لکه محرمات ،

**تشریح :-** شارح فرمائي چه کله مصنف د کتاب الله د اقسامو او د هغه د لواحقو د بیان نه فارغ شولو ، نو اوس د فخرالاسلام په تابعدارۍ کښې بعض هغه احکامو له بیانوی ، د کوم ثبوت چه د کتاب الله نه شوے ، شارح فرمائي چه مناسبه خو داوه چه دې احکامو له مصنف د باب القیاس نه پس په بحث د احکامو کښې ذکر کړے وے ، لکه څنګه چه صاحب توضیح کړي دی ، بهرحال د دې حاصل دا دے ، چه هغه احکام کوم چه الله پاک د خپلو بندیانو د پاره مشروع کړی دی ، د هغوی دوه قسمونه دی ، (۱) عزیمت (۲) رخصت عزیمت د هغه نوم دے ، کوم چه په احکامو کښې اصل دے ، او عوارضو سره تعلّق نه لری ، یعنې د ې له لره ئې د عوارضو د وجه نه ، نه وی مشروع کړي بلکه په رمضان کښې چه د مرض د وجه نه افطار لره مشروع کړے شوے دے ، پس چه رمضان کښې د مرض د وجه نه افطار لره مشروع کیدل دا عزیمت نه دے ، بلکه رخصت دے ، بهرحال عزیمت هغه څیز دے ، کوم چه د ابتداء نه د الله د جانبه نه حکم اصلي وی ، خواکه تعلق ئې د فعل سره وی ، لکه مامورات او یا ترک فعل سره وی لکه محرمات ، **(فوائد)** د عزیمت نور هم متعدد تعریفونه دی ، (۱) عزیمت هغه حکم دے کوم چه د اسې طور سره ثابت وی په کوم کښې چه د دلیل شرعي مخالفت نه وی ، (۲) عزیمت هغه حکم دے د کوم دلیل چه د مانع نه سالم وی ، (۳) عزیمت هغه حکم دے کوم چه په بندګانو باندې د الله په واجب کولو سره لازم وی لکه عبادات خمسه په هر یو کښې به د عزیمت د تعریف نه به اختلاف تعریف د رخصت وی ،

> وَهِيَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ لِاَنَّهَا لَا تَخْلُوْ مِنْ اَنْ يَّكْفُرَ جَاحِدُهَا اَوْ لَا اَلْاَوَّلُ هُوَ الْفَرْضُ وَالثَّانِيْ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يُّعَاقَبَ بِتَرْكِهٖ اَوْ لَا اَلْاَوَّلُ هُوَ الْوَاجِبُ وَالثَّانِيْ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّسْتَحِقَّ تَارِكُهُ الْمَلَامَةَ اَوْ لَا فَالْاَوَّلُ

هُوَ السُّنَّةُ وَالثَّانِيْ هُوَ النَّفْلُ وَالْحَرَامُ دَاخِلٌ فِي الْفَرْضِ بِاعْتِبَارِ التَّرْكِ وَكَذَا الْمَكْرُوْهُ فِي الْوَاجِبِ وَالْمُبَاحُ مِمَّا لَيْسَ بِمَشْرُوْعٍ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ قُلْنَا فَالْأَوَّلُ فَرِيْضَةٌ وَهِيَ مَا لَا يَحْتَمِلُ زِيَادَةً وَلَا نُقْصَانًا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ فَأَعْدَادُ الرَّكْعَاتِ وَالصِّيَامَاتِ وَكَيْفِيَّتُهُمَا كُلُّهَا مُتَعَيِّنَةٌ بِتَعْيِيْنٍ لَا ازْدِيَادَ فِيْهِ وَلَا نُقْصَانَ وَثَابِتٌ بِمَقْطُوْعٍ لَا يَحْتَمِلُ الشُّبْهَةَ وَلَا يُقَالُ أَنَّهُ يَتَنَاوَلُ بَعْضَ الْمُبَاحَاتِ وَالنَّوَافِلِ الثَّابِتَيْنِ كَذَلِكَ لِأَنَّ كَلِمَةَ مَا عِبَارَةٌ عَنْ عَزِيْمَةٍ مَعْهُوْدَةٍ لَمْ يَتَنَاوَلْهُمَا فَقَطْ كَالْإِيْمَانِ وَالْأَرْكَانِ الْأَرْبَعَةِ وَهِيَ الصَّلٰوةُ وَالزَّكٰوةُ وَالصَّوْمُ وَالْحَجُّ.

**ترجمہ:** اود عزیمت څلور قسمونه دی، ځکه چه هغه د دوه حالاتو خالی نه دے، یا به ئے منکر کافر وی او یا به نه وی اوّل فرض دے، او دویم د دوه حالاتو خالی نه دے، په ترک به ئے یا سزا ملاویږی او یا نه، اوّل واجب دے او دوم د دوه حالاتو نه خالی نه دے، تارک به ئے مستحق د ملامتیا وی، او یا به نه وی، اوّل سنت دے او دویم نفل دے، او حرام د ترک په اعتبار سره په فرض کښی داخل دے، او دغه شان مکروه په واجب کښی، او مباح د هغه قبیلے نه دے، کوم چه زمونږ د ښودلے شوی معنی په اعتبار سره مشروع نه دے، پس اوّل قسم فرض دے د هغه حکم شوے دے کوم چه د کم والی او زیات والی احتمال نه لری، او په داسی دلیل سره ثابت وی چه کوم کښی چه شبه نه وی، چنانچه د رکعتونو او روژو تعداد او د هغے کیفیت په داسی طریقے سره متعین دے، په کوم کښی چه نه کمے شته او نه زیادت او داسی دلیل قطعی سره ثابت دے، په کوم کښی چه شبه نشته دے، دا اعتراض دِ و نه کړے شی چه مذکوره تعریف داسی مباحاتو او نوافلو ته شامل دے کوم چه دغه شان ثابت دی ځکه چه د کلمه ما نه داسی معهود عزیمت مراد دے، کوم چه دوی له نه دے شامل لکه ایمان او ارکان اربعه لکه مونځ، زکوٰة، روژه، او حج،

**تشریح:** مصنفؒ وفرمائیل چه د عزیمت څلور قسمه دی، (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل، په دی څلورو واړو کښی وجه د حصر داده چه عزیمت د دوه حالاتو نه خالی نه دے، یا خو به ئے منکر کافر وی او یا به نه وی، اوّل صورت

ته فرض وی او دویم دَ دوه حالاتو نه خالی نه دے، یا به ترک کونکی ته عذاب وی او یا به نه وی، په دی کښی اوّل صورت واجب دے، او دویم صورت د دوه حالاتو نه خالی نه دے، یا به تارک د ملامتیا مستحق وی او یا به نه وی، اوّل ته سنّت وائی او دویم ته نفل وائی -

والحرام داخل فی الفرض الخ سره د یو سوال جواب دے، سوال دا دے چه عزیمت لره په څلورو اقسامو کښی منحصر کول دا باطل دی، ځکه چه دی حصر نه حرام مکروه او مباح خلجیږی، حالانکه دا دری واړه هم په عزیمت کښی داخل دی، د دے جواب دا دے، چه حرام په فرض کښی داخل دی او یا په واجب کښی داخل دی، په دی طور باندی که چرته ترک د حرامو په دلیل قطعی سره ثابت وی نو د هغه ترک به فرض وی، لکه شرب خمر لره ترک کول، او که دلیل ظنی سره ثابت دی، نو د هغه ترک به واجب وی، لکه شطرنج سره لوبے کول ترک کول واجب دی، بهرحال حرام دَ ترک په اعتبار سره به فرض کښی داخل وی، یا په واجب کښی په دی صورت کښی به د فرض نه عام مراد وی، خواکه کول وی او که ترک کول وی، او باقی مکروه نو د دی دوه قسمه دی، مکروهی تحریمی او مکروه تنزیهی، مکروه تحریمی خو په واجب کښی داخل دے ځکه چه دَ مکروه تحریمی ترک کول ځا واجب دی، لکه د لیوه خوراک مکروه تحریمی دے، په دی صورت کښی به دَ واجب نه هم عام مراد وی، خواه کول ئے واجب وی او که ترک کول ئے واجب وی، او مکروه تنزیهی به په سنّت کښی داخل وی، ځکه چه د مکروه تنزیهی ترک کول هم سنت دی، په دی صورت کښی به دَ سنّت نه هم عام مراد دی خواکه کول ئے سنّت وی او که ترک کول ئے سنّت وی، د مباح په باره کښی بعض حضراتو ویلی دی، چه دا په نفل کښی داخل دی، ځکه چه د تقسیم مذکور په اعتبار سره نفل هغه دی کوم منکر چه کافر نه دے، او ترک سره عزاب نه وی کولے کیږی، او نه د ملامتیا مستحق وی، د نفل دا تعریف چونکه مباح باندی هم صادق راځی نو د دی وجه نه مباح به په نفل کښی داخل وی، بهرحال هر کله چه حرام په فرض یا واجب کښی داخل، او مکروه تحریمی په واجب کښی داخل وی، او مکروه تنزیهی په سنّت کښی داخل دی، او مباح په نفل کښی داخل وی، نو عزیمت لره په څلورو

اقسامو کښې منحصر کول باطل نه شول ،
شارح لولولا لوار ملا جیون رحمه الله مباح لره په نفل کښې نه دی داخل کړی ، بلکه هغوی فرمائیلی دی ، چه مرنږه د فصل په شروع کښې د مشروع کوم تعریف بیان کړے دے هغه تعریف په مباح باندې صادق نه راځي . لهٰذا مباح به د مشروع د قبیل نه ، نه وی او هر کله چه مباح د مشروع د قبیل نه نه دے ، نو مباح کښې بعزیمت د اقسام اربعه نه خارج شولو ، نو په دی کښې څه باک نشته دے ، په مذکوره څلور اقسامو کښې اوّل قسم فرض دے ، فرض هغه حکم دے ، کوم کښې چه د زیادت او کم والی احتمال نه وی ، او د داسې دلیل قطعی سره ثابت وی ، په کوم کښې چه څه شک او شبه نه وی ، مثلاً په مانځه کښې د رکعتونو تعداد او د روژو تعداد او د هغوی کیفیات ، دا ټول څیزونه په داسې طور باندې متعیّن دی ، چه په دی کښې نه د زیادت احتمال شته او نه د کم والی او په داسې دلیل قطعی سره ثابت دی ، او چه څه شک او شبه په کښې نشته دے ، علامه ابن العابدین رحمه الله فرمائیلی دی چه دلائل سمعیه څلور دی ،
(۱) قطعی الثبوت ، قطعی الدلالة لکه نصوص قرانیه ، مفسر ، محکم ، او هغه سنت متواتره چه د کوم مفهوم قطعی وی ، (۲) قطعی الثبوت ، ظنی الدلالت ، لکه آیات موؤله (۳) ظنی الثبوت ، قطعی الدلالت لکه اخبار احاد د کوم مفهوم چه قطعی وی ، (۴) ظنی الثبوت ، ظنی الدلالت ، لکه اخبار احاد د کوم مفهوم چه ظنی وی پس په اوّل سره فرض او حرام ثابتیږی ، او ثانی او ثالث سره واجب او مکروه تحریمی ثابتیږی او رابع سره سنت او مستحب ثابتیږی ،
ولا یقال انه یتناول بعض المباحات الخ سره جواب د یو سوال دے ، سوال دا دے چه مذکوره تعریف بعض داسې مباحاتو ته هم شامل دے د کوم ثبوت چه د غه قسمه دلیل لره وی ، د دی جواب دا دے چه د فرض په تعریف کښې د کلمه ما نه مراد داسې حکم مشروع دے ، کوم چه د غه بعض مباحاتو او نوافلو ته شامل . فاضل مصنف رحمه الله د فرض مثال بیانولو سره و فرمائیل لکه ایمان او ارکان اربعه یعنی مونځ ، زکوٰة ، روژه ، او حج ،

حقیقہ عبودیۃ کی تقاضائی

وحکمه اللزوم علماً وتصدیقاً بالقلب قیل هما مترادفان والاصح
ان التصدیق ما یعتقد فیه بالاختیار القصدی وهو اخص من العلم
القطعی اذ قد یحصل بلا اختیار ولا یصدق به کما کان للکفار الذین
یعرفونه کما یعرفون ابناءهم وعملاً بالبدن ففی العبادة البدنیة
هو اداؤها بالبدن وفی المالیة اعطاؤها او انابة وکیل
لها حتی یکفر جاحده ای ینسب الی الکفر منکره تفریع علی العلم
والتصدیق ویفسق تارکه بلا عذر تفریع علی العمل بالبدن واحترز
به عن الترک بعذر الاکراه او بعذر الرخصة فانه لا یفسق ح

**ترجمه** :- د فرض حکم په زړه ، سره یقین او اعتقاد لازم کول دي ،
او ویلې شوي دي چه دا دواړه مترادف دي ، او اصح دا ده چه تصدیق هغه دے
په کوم چه په اختیار قصدي سره اعتقاد ساتلے شي ، او دا د علم قطعي نه اخص
دے ، ځکه چه علم قطعي کله بلا اختیار حاصلیږي ، او د هغه تصدیق نشي کیدے
لکه د هغه کافرانو د پاره کوم چه رسول الله ﷺ له داسې پیژندلو لکه څرنګه چه ئے
خپل زامن پیژندل ، او جارحو سره عمل کول لازم دي پس په بدني عباداتو کښې
بدن سره د عبادت کول لازم دي ، تر دې چه منکر به ئے کافر وي ، یعني منکر به ئے
کفر طرف ته منسوب کړے شي ، دا تفریع د علم او تصدیق په بناء ده او د دې بلا عذر
تارک کونکي ته به فاسق ویلے شي ، دا تفریع د عمل بالبدن په بناء ده ، د دې په ذریعه
د هغه ترک نه احتراز دے ، کوم چه د اکراه یا د رخصت په عذر سره وي ، ځکه چه د غه
کښې به د ؤ ته فاسق نشي ویلے کیدے ،

**تشریح** :- مصنف رح وفرمائیل چه د فرض حکم دا دے چه په زړه سره د دې حق
کیدلو یقین او اعتقاد وي ، د بعض علماؤ خیال دا دے چه علم او تصدیق دواړه مترادف
دي ، لهذا د علماً نه پس به د تصدیقاً لفظ عطف تفسیري وي لیکن اصح دا ده چه تصدیق هغه
دے ، په کوم کښې چه په اختیار قصدي سره اعتقاد وي ، او دا شیز د علم قطعي سره خاص دے
ځکه چه علم قطعي بلا اختیار هم حاصلیدے شي ، او د دې تصدیق نشي کیدے لکه څرنګه چه
اهل کتاب ته علم قطعي حاصل وو ، لیکن تصدیق ئې ته حاصل نه وو ، د الله پاک ارشاد دے ،

الذین اٰتینٰهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابنائهم یعنی چا لره چه مونږ کتاب ورکړے، هغوی رسول الله صلی الله علیه وسلّم لره داسی پیژنی لکه څرنګه چه خپلو زامنو لره پیژنی. بهر حال د فرض په زړه سره ددی یقین او د اعتقاد لازم کول دی، او په جوارحو باندی په دی سره عمل کول لازم دی، لهٰذا عبادت بدنیه کښی د بدن په اعضاء سره د عبادت ادا کول لازم دی، او په عبادت مالیه کښی بذات خود مال لره عطاء کول یا ددی قائمقام مقرر کول لازم دی، تردی چه ددی منکر به کافر وی. دا تفریع د علم او تصدیق په بناء ده، او بلا عذره ددی تارک ته به فاسق ویلے شی، دا د عمل بالبدن په اعتبار سره تفریع ده، او د بلا عذر په قید سره د هغه ترک نه احتراز راغلو، کوم ترک چه د اکراه یا رخصت په عذر سره وی، حکم چه ددیه ترک د وجه نه تارک لره فاسق نشی ویلے کیدے.

وَالثَّانِیْ وَاجِبٌ وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِیْلٍ فِیْهِ شُبْهَةٌ كَالْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ وَالْمُجْمَلِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْاُضْحِیَّةِ فَاِنَّهُمَا ثَبَتَا بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِیْ فِیْهِ شُبْهَةٌ فَیَكُوْنَانِ وَاجِبَیْنِ حُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عَمَلًا لَا عِلْمًا عَلَى الْیَقِیْنِ فَهُوَ مِثْلُ الْفَرْضِ فِی الْعَمَلِ دُوْنَ الْعِلْمِ حَتّٰى لَا یُكَفَّرَ جَاحِدُهٗ لِعَدَمِ الْعِلْمِ وَیُفَسَّقُ تَارِكُهٗ اِذَا اسْتَخَفَّ بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ بِاَنْ لَا یَرَى الْعَمَلَ بِهَا وَاجِبًا لَا اَنْ یَتَهَاوَنَ بِهَا فَاِنَّ التَّهَاوُنَ بِالشَّرِیْعَةِ كُفْرٌ وَاِنَّمَا خَصَّ اَخْبَارَ الْاٰحَادِ بِالذِّكْرِ اعْتِبَارًا لِلْغَالِبِ لِاَنَّ الْوَاجِبَ لَا یَثْبُتُ اِلَّا بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ فَاَمَّا مُتَاَوِّلًا فَلَا اَیْ فَاَمَّا تَرْكُ الْعَمَلِ بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ بِطَرِیْقِ التَّاوِیْلِ بِاَنْ یَّقُوْلَ هٰذَا الْخَبَرُ ضَعِیْفٌ اَوْ غَرِیْبٌ اَوْ مُخَالِفٌ لِلْكِتَابِ فَلَا یُفَسَّقُ مِنْهُ لِاَنَّ هٰذَا لَیْسَ لِلْهَوٰى وَالشُّهْوَةِ بَلْ مِمَّا تَوَارَثَ بِهِ الْعُلَمَاءُ لِاَجْلِ الدِّقَّةِ وَالْفَطَانَةِ

**ترجمه**:- دویم قسم واجب دے، او دا هغه حکم مشروعه دے کوم چه په داسی دلیل سره ثابت وی کوم کښی چه شبه وی، لکه عام مخصوص البعض مجمل او خبر واحد مثلاً صدقه فطر او قربانی حکم چه دا دواړه په هغه خبره سره ثابت دی کوم کښی چه

شبه ده، لهٰذا ادوا ره به واجب وی، او دَ دی حکم داد ے چه په دی باندی عمل کول لازم دی، پس دی باندی یقین او اعتقادکول لازم نه دی، چنانچه واجب په عمل کبنی په شان دَ فرضو دی نه په علم کبنی، تر دی چه عدم علم او یقین د وجه نه په ددی منکر کافر نه وی او تارک به ئے فاسق وی، کله چه هغه د اخبار احادو سپک والے وکړی، په دی طور باندی چه هغه اخبار احادو باندی عمل لره واجب و نه گنړی، نه دا چه تو هین ئے وکړی، ځکه دَ شرع تحقیر کفر دے، او خاص طور باندی ئے اخبار احادو لره ذکر کړل د غلبه او کثرت اعتبار ئے وکړلو، د دی وجه نه، نه چه واجب بغیر د اخبار احادو نه، نه ثابتیږی، بهر حال که چرته هغه تاویل کوی، نو فاسق به وی، ته نشی ویلے کیدی، یعنی که په اخبار احادو باندی د عمل ترک والے د تاویل په وجه وی، مثلاً دا وائی چه دا خبر ضعیف دے یا غریب دے، یا دکتاب الله مخالف دے، نو په دی صورت کبنی به فاسق نه وی، ځکه چه تاویل د خواهشاتو نفسانیه د وجه نه، نه وی بلکه دا د هغه خاص طریقي د قبیلے نه دے، کوم چه علماء ته د دقتِ نظر او ذهانت په سبب باندی په میراث کبنی ملاؤ شوی وی،

**تشریح** :۔ د عزیمت په مذکوره څلور اقسامو کبنی دویم قسم واجب دے واجب هغه حکم مشروع دے کوم چه په داسی دلیل سره ثابت وی، د کوم په ثبوت کبنی چه شبه وی، مثلاً عام مخصوص البعض، محمل او خبر واحد داسی دلائل دی د کوم په ثبوت کبنی چه شبه وی او د واجب مثال صدقه فطر او قربانی کول دی ځکه چه دا دواړه هم په داسی دلیل سره ثابت دی، چه کوم کبنی چه شبه ده او کله چه داسی ده نو دا دواړه به واجب وی، مصنف ؒ وفرمائیل چه دَ واجب حکم داد ے چه په دی باندی عمل کول خو لازم وی لیکن یقین او اعتماد کول نه وی لازم، حاصل دا چه واجب په عمل کبنی د فرضو په شان دی، لیکن په یقین او اعتقاد کبنی دَ فرضو په شان نه دی، د د عدم علم او د یقین په وجه باندی د د واجب منکر ته به کافر نشی ویلے کیدے، البته که یو سړے د اخبار احاد استخفاف وکړی، یعنی په دی باندی عمل لره واجب و نه گنړی او عمل په ترک کړی نو په دی صورت کبنی به د غه سړی ته فاسق ویلے شی، او که څوک د اخبار احادو اهانت وکړی، او په دی باندی عمل لره ترک کړی، نو دا سړے به کافر وی، ځکه چه دَ شریعت

اهانت کفر دے، شارح وائی چه په متن کښی خاص طور باندې دا اخبار احاد و ذکر دی وجه نه دے، چه عام طور باندې د واجب ثبوت د اخبار احاد و نه کیږی، ددی مطلب هم گز دا نه دے، چه د اخبار احادو نه علاوه د واجب ثبوت نه وی،

مصنفؒ دوفرمائیل چه د واجب تارک به هغه وخت فاسق وی کله چه په اخبار احادو عمل لره د یو تاویل په بناء باندې نه وی ترک کړے، لهذا اگر د تاویل په بنیاد ئے عمل ترک کړے وی، مثلاً دلائے ویلے وی چه دا خبر ضعیف دے یا غریب دے، یا د کتاب الله مخالف دے نو په دغه صورت کښی به عمل ترک کونکے فاسق نه وی حکه چه دده دا تاویل د نفسانی خواهشاتو په وجه نه دے، بلکه د دقت نظر او د اهانت په وجه باندې دے، کوم چه علماء ته په میدان کښی مسلاؤ شوے دے،

وَالثَّالِثُ سُنَّةٌ وَهِيَ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ وَحُكْمُهَا أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِإِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوبٍ فَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ أَنْ يُطَالَبَ عَنِ النَّفْلِ وَبِقَوْلِهِ مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوبٍ عَنِ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ وَكَانَ يَنْبَغِيْ أَنْ يَذْكُرَ هٰذِهِ الْقُيُوْدَاتِ فِي التَّعْرِيفِ إِلَّا أَنَّهُ اكْتَفٰى عَنْهَا بِالْحُكْمِ وَلٰكِنْ قَالُوْا إِنَّ هٰذَا التَّعْرِيفَ وَالْحُكْمَ لَا يَصْدُقُ إِلَّا عَلٰى سُنَّةِ الْهُدٰى وَالتَّقْسِيْمُ الْآتِيْ إِنَّمَا هُوَ لِمُطْلَقِ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ السُّنَّةَ تَقَعُ عَلٰى طَرِيقَةِ النَّبِيِّ ع وَغَيْرِهِ يَعْنِي الصَّحَابَةَ يُقَالُ سُنَّةُ أَبِيْ بَكْرٍ وَعُمَرَ وَسُنَّةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ مُطْلَقُهَا عَلٰى طَرِيقَةِ النَّبِيِّ يَعْنِيْ إِذَا يُطْلَقُ لَفْظُ السُّنَّةِ بِلَا قَرِيْنَةٍ لَا يُطْلَقُ عَلٰى طَرِيقَةِ الصَّحَابَةِ كَمَا رُوِيَ أَنَّ سَعِيْدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ مَا دُوْنَ الثُّلُثِ مِنَ الدِّيَةِ لَا يُنَصَّفُ وَهُوَ السُّنَّةُ أَرَادَ بِهَا سُنَّةَ النَّبِيِّ وَهِيَ أَنَّ الدِّيَةَ إِذَا لَمْ تَبْلُغْ ثُلُثًا فَالرَّجُلُ وَالْأُنْثٰى فِيْهِ سَوَاءٌ وَإِذَا بَلَغَ الثُّلُثَ فَمَا عَدَا يُؤْخَذُ لِلْمَرْأَةِ نِصْفُ مَا يُؤْخَذُ لِلرَّجُلِ وَالْأُنْثٰى وَإِذَا أُرِيْدَتْ سُنَّةُ غَيْرِ النَّبِيِّ يُقَالُ هٰذِهِ سُنَّةُ الشَّيْخَيْنِ أَوْ سُنَّةُ أَبِيْ بَكْرٍ وَنَحْوِهِ وَهِيَ نَوْعَانِ أَيْ مُطْلَقُ السُّنَّةِ لَا الَّتِيْ مَضٰى تَعْرِيْفُهَا وَحُكْمُهَا عَلٰى نَوْعَانِ أَلْأَوَّلُ سُنَّةُ الْهُدٰى

وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً أَيْ جَزَاءَ إِسَاءَةٍ كَاللَّوْمِ وَالْعِتَابِ أَوْ سُمِّيَ جَزَاءُ الْإِسَاءَةِ إِسَاءَةً كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا كَالْجَمَاعَةِ وَالْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ فَإِنَّ هَؤُلَاءِ كُلَّهَا مِنْ جُمْلَةِ شَعَائِرِ الدِّينِ وَأَعْلَامِ الْإِسْلَامِ وَلِهَذَا قَالُوا إِذَا أَصَرَّ أَهْلُ مِصْرٍ عَلَى تَرْكِهَا يُقَاتَلُوا بِالسِّلَاحِ مِنْ جَانِبِ الْإِمَامِ وَقَدْ وَرَدَتْ فِي كُلٍّ مِنْهَا آثَارٌ لَا تُحْصَى وَالثَّانِي السُّنَنُ الزَّوَائِدُ وَتَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً كَسِيَرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي لِبَاسِهِ وَقُعُودِهِ وَقِيَامِهِ فَإِنَّ هَؤُلَاءِ كُلَّهَا لَا تَصْدُرُ مِنْهُ عَلَى وَجْهِ الْعِبَادَةِ وَقَصْدِ الْقُرْبَةِ بَلْ عَلَى سَبِيلِ الْعَادَةِ فَإِنَّهُ كَانَ يَلْبَسُ جُبَّةً حَمْرَاءَ وَخَضْرَاءَ وَبَيْضَاءَ طَوِيلَ الْكُمَّيْنِ وَرُبَّمَا يَلْبَسُ عِمَامَةً سَوْدَاءَ وَحَمْرَاءَ وَكَانَ مِقْدَارُهَا سَبْعَةَ أَذْرُعٍ أَوِ اثْنَيْ عَشَرَ ذِرَاعًا أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ وَكَانَ يَقْعُدُ مُحْتَبِيًا تَارَةً وَمُتَرَبِّعًا لِلْعُذْرِ وَعَلَى هَيْئَةِ التَّشَهُّدِ أَكْثَرَ فَهَذَا كُلُّهَا مِنْ سُنَنِ الزَّوَائِدِ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهَا وَلَا يُعَاتَبُ عَلَى تَرْكِهَا وَهُوَ فِي مَعْنَى الْمُسْتَحَبِّ إِلَّا أَنَّ الْمُسْتَحَبَّ مَا أَحَبَّهُ الْعُلَمَاءُ وَهَذَا مَا اعْتَادَهُ النَّبِيُّ ۔

**ترجمه**: دریم قسم سنّت دے او سنّت هغه طریقه ده کومه چه په دین کښې را تګ وي او ددې حکم دے چه انسان نه بغیر د فرض او د وجوب کیدلو نه ددې د تګ لو مطالبه وکړے شي، د مصنفؒ په قول ان یطالب قید سره د نفل نه احتراز کړے شوے، او د هغه قول من غیر افتراض ولا وجوب سره د فرض او واجب نه احتراز کړے شوے، دې قیودو اتو لره په تعریف کښې ذکر کول مناسب وو، مګر په حکم باندې اکتفا کړے شوے ده، لیکن علماء وېلي دي چه دا تعریف او حکم دواړه صادق نه راځي، مګر سنّت هدئ باندې او آئنده راتلونکے تقسیم د مطلق سنّت دے، مګر دا چه سنّت د نبيؑ او د نبيؑ نه علاوه یعنې د صحابهؓ په طریقه باندې واقع شوے دے، دې وجه نه وېلے کیږي، سنّت ابي بکر د عمر او سنّت خلفا والراشدین او امام شافعيؒ وېلي دي چه مطلق سنّت د رسول الله صلی الله علیه وسلم د طریقې نوم دے، یعنې کله چه بغیر د

قرینې نه لفظ د سنّت وېلې کېږي نو د صحابهؓ په طریقه باندې دې اطلاق نه کېږي، لکه
څرنګه چه روایت کړے شوې دې، چه سعد بن مسیّب ووېل چه د درېیمې حصّې دیت نه د کم
تنصیف نه کېږي، او دا سنّت دے، دېنه مراد سنّت نبیؐ دے، او هغه دا چه دیّت تر څلو
درېیمې حصّې ته ورسي نو ښځه او سړے په دې کښې برابر دي، او کله چه درېیمې حصې
ته یا زائد ته ورسي نو د ښځې دیاره، د هغه نصف واخستلې شي، کوم چه د سړي د پاره
اخستل کیږي، او کله چه د غیر نبیؐ سنّت مراد وي، نو وېلې شي هذه سنة الشیخین
یا هٰذه سنّة ابي بکر او د سنّت دوه قسمونه دي، یعنې د مطلق سنّت د هغه سنّت نه د کوم
چه تعریف ذکر شو او حکم ئے تیر شو، اوّل قسم سنّت هدیٰ دے، او د دې تارک به د اساءت
مستحق وي یعنې د اساءت د سزا مستحق به وي، لکه ملامت او د عتاب یا د جزاء د اساءت
نوم کیښودلے شي، لکه چه قول د الله تعالیٰ دے، جزاء سیئة سیئة مثلها، څرنګه چه جماعت
اذان او اقامت دا ټول څیزونه د اسلام او دین شعائر دي، دې وجه نه علماء وېلي دي
چه کله د یو ځائے وسیدونکي د سنّت هدیٰ په ترک باندې اصرار وکړي، نو د امام
یعنې حاکم د طرف نه به دوی سره مسلح جهاد کولے شي، مذکوره بالا سنن کښې د هر یو
باره کښې بے شماره احادیث وارد شوي دي، دویم قسم سنن زوائد دي، او د دې تارک مستحق
د اساءت نه وي، مثلاً د حضور علیه السّلام هغه اخلاق او عادت کوم چه د لباس قعود
او قیام په حالتونو کښې صادرېږي، ځکه چه دا ټول څیزونه د نبي علیه السّلام د عبادت
او قربت په طور باندې نه صادر شوي، بلکه د عادت په طور باندې صادر شوي دي،
ځکه نبي علیه السّلام به سره جُبه اغوستله او کله سپینه دواړه لستوڼي
به ئے اوږده وو، او کله به دوي تور عمامه په سر وله، او کله سره، د دې مقدار به یا
وه زراعه وو، یا د لس او یا کم و زیات، او کله به د خپو په طریقه کېناستلو او کله
پرلتي سره، البته د تشهد په طریقه باندې به اکثر کېناستلو، یا ټول څیزونه
د سنن زوائد د قبیلې نه دي، او د دې په کولو باندې به انسان ته ثواب ملاوېږي
او په نه کولو باندې به عذاب نه ملاوېږي، او دا د مستحب په معنی سره دي، مګر
دا چه مستحب هغه څیز دے چه علمائو هغه لره خوښ کړے وي، او دا هغه
څیز دے د کوم چه نبي علیه السّلام عادي وو،

**تشریح**:- دَ عزیمت دریم قسم سنّت دے، او سنّت هغه طریقه ده کومه چه په دین کښې رائج وی، او د فرض او واجب نه علاوه وی د فرض او واجب نه علاوه قید دوی قرینے په بناء بانَدی لګولے شوے دے، چه سنت د فرض او واجب مقابل وی، لهٰذا په سنّت کښې چه کومه طریقه رائج وی هغه به دَ فرض او واجب د طریقے نه علاوه وی، د طریقه مسلوکه (رائج شوی) نه مراد هغه عمده طریقه ده کوم لره چه سردار دوجهان رسول الله صلی الله علیه وسلم اختیار کړی وی، یا دَ دوی صحابه کرامؓ اختیار کړی وی، د سنّت حکم دا دے، چه دَ انسان نه بغیر دَ فرض او واجب مطالبه کیږی من غیر افتراض ولا وجوب، دَ قائمولو مطالبه وکړے شی، یعنی د سنّت دَ قائمولو مطالبه خو کولے شی، لیکن دَ فرض او واجب په طور بانَدی مطالبه نشی کیدے او مطالبه کیدلو دلیل دالله پاک داقول دے وَمَا اٰتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا یعنی رسول الله صلی الله علیه وسلم چه کوم څیز تاسو ته پیش کړی هغه قبلوی، او چه دَ کوم نه مومنع کوی هغه نه منع کیږی،

شارحؒ د قیودا تو فوائد بیانولو سره و فرمائیل چه مصنّفؒ دان یطالب قید لګولو سره احتراز کړے دے، د نفل سره، دی وجه نه دَ نفل د قائمولو مطالبه نشی کولے، او د من غیر افتراض والا وجوب قید لګولو سره احتراض کړے دے، د فرض او واجب نه، ځکه چه دَ سنّت مطالبه دَ فرض او واجب دَ مطالبه په شان نشی کولے،

شارح رحمة الله علیه فرمائی چه دی قیودا تو لره په تعریف کښې ذکر کول پکار دی، لیکن هلته کښې ذکر نه کړل ځکه چه حکم بانَدی ئے اکتفاء کړی ده،

شارحؒ د ولکن قالوا ان هـذا التعریف الخ :- سره دیو وهم ازاله کړی ده وهم داکیږی، چه مذکوره تعریف او حکم دمطلق سنّت دے، ددی جواب ئے داورکړے دے چه د مذکوره تعریف او حکم مصداق صرف سنت هدی (سنّت مؤکده) دے، ځکه چه هم سنّت هدیٰ په دین کښې رائج طریقه ده او ددی د قائمولو مطالبه کولے شی او باقی شو سنن زوائد نو هغه د عادت په طور بانَدی رائج وی، نه د عبادت په طور بانَدی،

والتقسیم الاوّل انما هو لمطلق السنة الخ سره دیو مقدر سوال جواب دے، سوال دا دے چه هر کله دَ مذکوره تعریف او حکم صدق صرف په سنّت هدیٰ بانَدی کیږی،

نو دی سنّت لره به سنن هدیٰ او سنن زوائد طرف ته منقسم کول ځکه درست شي، ددې جواب داد ے، چه راتلونکے تقسیم د سنّت هدیٰ تقسیم نه دے، بلکه د مطلق سنت تقسیم دے،

(۶) ان السنّة تقع الخ سره فاضل مصنف د احنافو او شوافعو په مینځ کښې یو اختلاف ذکر کوي، د کوم حاصل چه داد ے چه د سنّت په مذکوره تعریف او حکم کښې د احنافو او شوافعو په مینځ کښې هیڅ اختلاف نشته دے، البته په دې کښې اختلاف دے، چه د سنّت اطلاق د نبي علیه السّلام نه علاوه د بل چا په طریقه باندې کیدے شي، حضرت امام شافعي فرمایلي دي چه د سنّت اطلاق د بل چا په طریقه باندې نه کیږي، یعنې بغیر د څه قرینے نه د سنت اطلاق د نبي نه علاوه د صحابه کرامو په طریقه باندې نه کیږي، او د احنافو په نزد باندې ځکه چه څنګه د نبي علیه په طریقه باندې اطلاق کیږي د غه شان د نبي نه علاوه د صحابه په طریقه باندې هم کیږي، زمونږ دلیل داد ے چه نبي علیه السّلام فرمایلي دي من سنّ سنّة حسنة فله اجره و اجر من عمل بها، کوم سړے چه یو ښه طریقه رائجه کړي نو ده د پاره به د دې اجر وي او چه څوک په هغې عمل کوي د هغوی اجر به هم ورته ملاویږي، دلته کښې حدیث کښې کلمه د من تمامو خلقو لره عام ده، لهٰذا که نبي وي او که غیر نبي وي، چه ښه طریقه رائجه کړي، د هغه د پاره به اجر وي او دده رائج کړه طریقې ته به سنّت ویلے کیږي،

د حضرت امام شافعي د دلیل نه وړاندې د دیت په سلسله کښې دا مسئله ذکر کړي چه زمونږ د احنافو په نزد باندې د ښځے دیت مطلقاً د سړي نیم وي یعنې په کوم ځائے کښې چه د سړي پوره دیت واجب کیږي هلته به د ښځے نیم واجب کیږي، او کوم ځائے کښې چه د سړي لسمه حصّه دیت واجب کیږي، هلته به د لسمې حصّے نصف واجب کیږي، او د امام شافعي په نزد باندې په ثلث کښې او د دینه په زائد کښې د ښځے دیت به د سړي د دیت نه نیم وي، حضرت امام شافعي د خپل مذهب په تائید کښې دا روایت ذکر کړے دے، چه سعد بن مسیّب ویل د ثلث نه په کم کښې به تنصیف نه کیږي، او دا سنّت دی، او دلته کښې د سعید بن مسیّب د سنت نه

مراد سنّت نبوی ﷺ مراد دے، دینه دا معلومه شوه چه کله لفظ د سنّت مطلق ویلے شی،
نو مُراد ترینه به صرف سنّت نبوی ﷺ وی دَ نبی علیه السّلام د سنّت نه به علاوه مراد نه وی
ځکه چه کله د نبیؑ د سنّت نه علاوه سنّت مراد وی نو هلته دَ اضافت سره ذکر کولے شی،
مثلاً ویلے کیږی هذه سنة الشخين هذه سنة ابی بکرؓ وغیره، زمونږه د طرف
نه جواب دادے چه د سعید بن مسیّب په دی روایت کښی د سنّت نه مراد نبوی سنّت
نه دے، بلکه د زید بن ثابت سنّت مراد دے، چه تر څو پورې د دیّت ثلث ته ونه رسی نو
په دی کښی به ښځه او سړے دواړه برابر وی، په طحاوی او هدایه کښی هم دغه مذکور
دی، او کله چه داسی ده نو دینه به زمونږه مذهب ثابتیږی، چه د سنت اطلاق د نبی
علیه السلام په سنّت هم کیږی، او د نبی علیه السّلام دَ سنّت نه ماسوی باندی هم کیږی،
مصنّفؒ دوه فرمائیلی چه مطلق سنّت دوه قسمه دی، (۱) سنن هدیٰ (۲) سنن
زوائد، سنن هدیٰ هغه دی چه دَ کوم تارک چه د اساءت سزا مستحق کرځی، یعنی
د زجر او توبیخ او ملامتیا مستحق به کرځی او دی وجه نه به د هغه مرتبه کښی کمے راځی،
دلته کښی د لفظ اساءت نه وړاندی لفظ د جزاء محذوف دے، یا جزاء اساءت لره
د اساءت په نوم سره موسوم کړے شوے، لکه په قول دَ الله تعالیٰ جزاء سیئة سیّئة
مثلها کښی جزاء سیئة لره په سیئة سره موسوم کړے شوے دے، د سنن هدیٰ مثال جماعت
اذان، اقامت دے، ځکه چه دا تول څیزونه شعائر دین او د اسلام خصائص دی،
دغه وجه ده چه دَ دین عالمانو تصریح کړی ده، چه کله دَ یو ملک وسیدونکی د سنن هدیٰ
په ترک باندی اقرار وکړی، نو د امام المسلمین د طرف نه به د وی سره با ضابطه طور
باندی مسلح جهاد کولے شی، مذکوره بالا سنن کښی د هر یو باره کښی بے شماره
احادیث او آثار وارد دی، د چا چه زړه غواړی د حدیث په کتابونو کښی دِ وکوری،
او سنن زوائد هغه دی دَ کوم تارک چه دَ اساءت دَ سزا مستحق نه وی، مثلاً د رسول الله
صلی الله علیه وسلم هغه اخلاق او عادات کوم چه دوی نه دَ لباس او قعود او قیام په حالتو نو کښی
صادر شوی دی، ځکه چه دا تول څیزونه دوی نه عبادت او قربت په طور باندی نه دی
صادر شوی، بلکه د عادت په طور باندی صادر شوی دی، دی وجه نه رسول الله
صلی الله علیه وسلم چه به کله جبه اغوستله، نو کله به سرو کړ څو والا وه، کله به بالکل شنه وه،

اوکله به تکه سپینه وه او اکثر وختونو کښې به ئې په سر مُبارک باندې عمامه تړله نو کله به توره وه ، اوکله سروکرخو والا ، کله به ئې وږد والے ووه ذراعه وو ، اوکله به دولس ذراعه ، اوکله به دینه کم او زیات ، اوکله به حبوه طریقې سره کیناستلو کوناټو به سر پنډۍ به ئې ودرولے او پیټۍ او ملا نه به ئې کپړه تاو کړله کیناستلو به اوکله به د عذر په وجه باندې پرلتې سره کیناستلو ، لیکن اکثر به د تشهد په صورت سره کیناستلو غرض دا چه دا ټول خبرې د سنن زوائد د قبیلې نه دی ، ددې په کولو به سړي ته ثواب ملاویږی ، او نه کولو باندې به څه سزا نه ملاویږی ، د مستحب معنی هم دغه ده ، البته فرق دومره دے ، چه مستحب هغه دے ، چه کوم له ددین عالمانو خوښ کړی وی ، او سنن زوائد هغه دے دکوم چه نبی علیه السّلام عادی ،

(**فوائد**) ماتنؒ د اوّل قسم دپاره د مفرد لفظ سنّت ذکر کړے دے ، او دویم قسم دپاره ئې سنن زوائد د جمع لفظ راوړے دے ، دینه د سنّت هدیٰ د قلت او سنن زوائدو کثرت طرف ته اشاره ده ،

---

وَالرَّابِعُ النَّفْلُ وَهُوَ مَا يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ عَرَّفَهٗ بِحُكْمِهٖ اِتِّبَاعًا لِلسَّلَفِ وَفِيْ ذِكْرِ نَفْيِ الْعِقَابِ دُوْنَ الذَّمِّ وَالْعِتَابِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يَدْرِيْ حَالَ الذَّمِّ وَالْعِتَابِ وَالزَّائِدُ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ لِلْمُسَافِرِ نَفْلٌ لِهٰذَا الْمَعْنٰى اَنَّهٗ يُثَابُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ وَلَا يُقَالُ اِنَّهٗ يُخَالِفُ مَا ذَكَرَ الْفُقَهَاءُ اَنَّهٗ لَوْ صَلّٰى اَرْبَعًا وَقَعَدَ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ تَمَّ فَرْضُهٗ وَاَسَاءَ لِاَنَّ هٰذِهِ الْاِسَاءَةَ لَيْسَتْ بِاعْتِبَارِ نَفْسِ الرَّكْعَتَيْنِ بَلْ لِتَاْخِيْرِ السَّلَامِ وَاخْتِلَاطِ النَّفْلِ بِالْفَرْضِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَمَّا شَرَعَ النَّفْلُ عَلٰى هٰذَا الْوَصْفِ وَجَبَ اَنْ يَبْقٰى كَذٰلِكَ يَعْنِيْ اَنَّهٗ لَا يَلْزَمُ فِيْ حَالِ الْبَقَاءِ كَمَا كَانَ لَمْ يَلْزَمْ قَبْلَ الْاِبْتِدَاءِ فَاِنْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ لَا يَلْزَمُ اِتْمَامُهٗ وَلَوْ اَفْسَدَهٗ لَا يَلْزَمُهٗ قَضَاؤُهٗ سَوَاءٌ كَانَ صَوْمًا اَوْ صَلٰوةً قُلْنَا اِنَّ مَا اَدَّاهُ وَجَبَتْ صِيَانَتُهٗ وَلَا سَبِيْلَ اِلَيْهَا اِلَّا بِالْتِزَامِ الْبَاقِيْ لِاَنَّ الصَّلٰوةَ وَالصَّوْمَ مِمَّا لَمْ يَتَجَزَّ حُكْمُهٗ اِلَّا اِذَا كَانَ تَامًّا بِكَوْنِهٖ شَفْعًا اَوْ صَوْمَ يَوْمٍ فَاِنْ اَدّٰى بَعْضَ الصَّلٰوةِ اَوِ الصَّوْمِ فَعَلَيْهِ اَنْ يُّتِمَّهٗ

وَلَا يَلْزَمُ اِبْطَالُ عَمَلِهِ وَهُوَ حَرَامٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ وَ
اِنْ اَفْسَدَهٗ يَجِبُ اَنْ يَّقْضِيَهٗ لِتَكُوْنَ فِيْهِ صِيَانَةٌ وَلَا يُقَالُ لَيْسَ فِيْهِ
اِبْطَالُ الْعَمَلِ بَلْ اِمْتِنَاعٌ عَنْهُ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ الْاَجْزَاءَ الْمُؤَدَّيَةَ لَمَّا كَانَ
لَهٗ عُرْضَةٌ اَنْ تَصِيْرَ عِبَادَةً بَعْدَ التَّمَامِ وَلَمْ يُتِمَّهَا فَكَاَنَّهٗ اَبْطَلَهَا
وَهٰذَا كَالنَّذْرِ صَارَ لِلّٰهِ تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا اَيِ الشُّرُوْعُ مَقِيْسٌ عَلَى النَّذْرِ صَارَ لِلّٰهِ تَعَالٰى
مِنْ حَيْثُ الذِّكْرِ لَا مِنْ حَيْثُ الْفِعْلِ بِاَنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ اَنْ اُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ
ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَتِهٖ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ اَيْ ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَةِ هٰذَا الذِّكْرِ
اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ بِاِجْمَاعٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَاِذَا وَجَبَ لِتَعْظِيْمِ ذِكْرِ اسْمِ اللّٰهِ
تَعَالٰى اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فَبَقَاؤُهٗ اَوْلٰى بِالْاِهْتِمَامِ وَالسَّوَاءِ لِاَنَّ الدَّوَامَ
اَسْهَلُ مِنَ الْاِبْتِدَاءِ فِي الْيُسْرِ وَالْفِعْلُ اَوْلٰى مِنَ التَّسْمِيَةِ فِي الْاِهْتِمَامِ -

**ترجمہ** :- او څلورم قسم نفل دے، او نفل هغه مشروع حکم دے چه کوم په کولو سره
چه انسان ته ثواب ملاویږي او ددې په ترک کولو به عذاب نه وي، مصنف رح د سلفو اتباع کړې
ده، او د نفل تعریف ئې ددې په حکم سره کړے دے، او ذم او عقاب لره ئې پرېښودلو د عتاب د نفي
په ذکر کښې په دې باندې تنبیه ده، چه ذم او عتاب حال معلوم نه دے، د دې معنې په اعتبار
سره د مسافر د پاره د دوه رکعتونو نه زائد نفل دي، یعنې د دې په کولو باندې به ثواب ملاویږي
او نه کولو باندې به عذاب نه ملاویږي، او دا اعتراض د ونه کړے شي چه دا د هغې مخالف دے
کوم لره چه فقهاء ذکر کړے دے، که چرته مسافر څلور رکعت. وکړل او په دوه رکعتو باندې
کیناستلو نو د ده فرض به پوره شي، او هغه به ګناهګار کیږي، او د ګناهګار کیدل
به د دوه رکعتو کولو په سبب سره نه وي، بلکه د سلام د تاخیر د وجه نه دي، او نفل لره
د شروع سره د ګرځیدو کولو په وجه سره دي، او امام شافعي رح فرمایلي دي چه کله نفل سره
په دې صفت باندې شروع کړے شي، نو واجبه ده چه آخره پورې د دا سې باقي پاتې شي،
یعنې د بقاء په حالت کښې نه وي لازم لکه څرنګه چه د شروع کولو نه وړاندې نه وو لازم، لیس
کهچرته یو شخص نفل لره شروع کړل، نو په ده باندې په ددې پوره کیدل لازم نه وي،
او که فاسد ئې کړل نو قضاء به په لازم نه وي، خو اګر که دا نفل روژه وي او که نفل مونځ وي،

مونږ وایو چه ده څه اداء کړي، د هغې حفاظت واجب دے او ددې لاره هم دغه ده چه واجب لره باقي لره لازم وساتل شي، ځکه چه مونځ او روژه داسې قبیل نه دي دکوم حکم چه مفید نه دے، ترڅو چه دا تام نه وي، ددې د شفعه کیدلو د وجه نه یا د یوے ورځ روژے د وجه نه، پس که چرته دا د مونځ یا روژې یوې حصّه لره اداء کړل، نو په ده باندې به ددې پوره کول واجب دي، ورنه خپل عمل لره باطل کول لازم شي، او دا حرام دي، ځکه چه الله پاک فرمایلي دي چه خپل کړے شوي کارونه مه ضائع کوئ، او که دې لره فاسد کړے شي نو قضاء ئے واجب ده، د بیاره ددې چه په دې صورت کښې ددې حفاظت وکړے شي او دا انشي ویلے کیدے چه په دې کښې د عمل باطل کول نشته دے، بلکه دې نه منع کول دي ځکه مونږ به جواب ورکوو، چه هغه اجزاء کوم چه اداء کړے شوي دي، هر کله چه هغه ده د پاره داسې قوت جوړ شوے دے، کوم چه د تمام والي نه پس عبادت جوړ شي لیکن د دینه باوجود ده اجزاء لره پوره نه کړل، نو گویا ده هغه لره ضائع کړل، او هغه په شان د نذر باندې دي کوم چه صرف په ذکر کولو سره د الله د پاره کیږي، نه په نفل سره، یعني په نفل کښې د شروع مسئله په مسئله د نذر باندې قیاس کړے شوي ده، ځکه چه نذر د الله د پاره په ذکر قولي سره شوے دے، نه په فعل سره، په دې طور چه قائل و ویل په ما باندې واجب دي چه زه د پاره د الله دوه رکعته وکړم، بیا ددې د حفاظت د پاره د نفل شروع کول واجب شول، یعني بیا زمونږ او ستاسو په مینځ کښې په اتفاق سره ددې د حفاظت د پاره د نفل شروع کول واجب شول، پس هر کله چه د الله د پاک نوم د حفاظت د پاره د نفل شروع کول واجب شول، نو د ابتداء فعل د حفاظت د پاره د اهتمام او دوام په اعتبار سره ددې د بقاء واجب کیدل به په درجه اولیٰ سره وي، ځکه چه دوام په آساني کښې عمل تر دے، او په اهتمام کښې ذکر نه فعل اولیٰ دے،

**تشریح:**- د عزیمت څلورم قسم نفل دے، او نفل هغه مشروع حکم دے د کوم په کولو باندې چه سړي ته ثواب ملاویږي، او په نه کولو باندې عذاب نه ملاویږي، شارح فرمائي چه فاضل مصنف رح د نفل حکم د هغه په تعریف سره کړے دے، یعني د نفل چه کوم حکم وو نو هغه، په تعریف کښې پیش کړے دے، او مصنف رح داسې د اسلافو په اتباع کښې کړي دي شارح رح وائي چه په متن کښې د نفل په ترک باندې د عقاب نفي کړے شوي ده، او د ذم او د

عتاب نفی نړ ے کړے شوی ، په دی کښی پردی خبری باندی تنبیه مقصود ده ، چه ذم
او دعتاب حالت معلوم نه دے ، دا نه ده معلوم چه ترک نفل باندی به ذم او عتاب وی او
که نه ، پس ددی د نه معلوم کیدو په وجه باندی ددی نفی نه دے کړے شوی ، او صرف
دعتاب نفی کړے شوی ده ،

مصنف رحمه الله وفرمایل چه د نفل مذکوره تعریف ( چه ددی په کولو باندی به ثواب ملاویږی
او نه کولو باندی به عذاب نه ملاویږی ) دی وجه نه به دمسافر باعی مونځ کښی دوه
رکعتو لو په ځائے باندی دځلور رکعتو نو کولو په صورت کښی دوه رکعتو نفل شمار ل
کیږی ، او س که څوک دا اعتراض وکړی ، چه دوه رکعتو نه زائد نفل دفقهاء دهغه تمام
تصریحاتو نه خلاف دی ، په کوم کښی چه دا ویلے شوی دی ، که یو مسافر څلور رکعته
یو ځائے وکړی ، او هغه په دوه رکعتو نو باندی قعود اختیار کړی ، نو دده فرض به ادا شی
لیکن ګناهګار به وی ، ګناهګار کیدل ددی خبری علامت دے ، چه دا دوه رکعتو نه
نفل نه دی ، که چرته دا دوه رکعتو نه نفل وے نو دا مسافر به نه ګناهګار کیدلو ، نو
ددی جواب به دا وی چه ددی مسافر د ګناهګار کیدل ددی وجه نه ، نه دی چه ده
دوه رکعته زائد کړی دی ، بلکه دی وجه نه چه ده په سلام کښی تاخیر کړے دے
او نفل لره ئے د فرضو سره ګډوډ کړی دی ،

وقال الشافعی لما شرع الخ سره مصنف یو اختلاف طرف ته اشاره کړی ده ، اختلاف
دا دے چه ایا نفل په شروع کولو سره لازم کیږی او که نه ، په دی باره کښی امام شافعی
فرمائی چه نفل په کوم صفت سره شروع شی ، آخره پورې به د هغه صفت باندی باقی
باقی کیږی ، یعنی نفل چه څرنګه دشروع کولو نه وړاندی لازم نه وو ، دغه شان دشروع
کولو نه پس په حالت بقاء کښی هم لازم به نه وی ، ځکه چه بقاء د شی د ابتداء مخالف نه
ده ، لهذا که چا نفل لره شروع کړل ، نو په ده باندی به ددی پوره کول څه لازم نه وی ،
او که دشروع کولو نه پس ئے فاسد کړل ، نو په دی باندی به ددی قضاء لازم نه وی ، دا
نفل خواه روژه وی او که مونځ وی ،

حضرت امام اعظم ابو حنیفه رحمه الله تعالی فرمایلی دی چه نفل دشروع کولو نه پس
لازم کیږی ، او وجه ددی دا ده چه نفل اداء کونکی د نفل کوم حصه ادا کړی ده ، دهغې

حفاظت واجب دے ،چه د عمل باطل والے لازم نه شی ، او ددی حفاظت لاره هم دغه ده چه د نفل کومه باقی حصّه پاتی شوی ده ، هغې له لازم وګنړلے شی ، ځکه چه مونځ او روژه داسی عبادات نه دی ،چه دا هغه پورے مفید نه ګرځی ، ترڅو چه پوره نه شی ، که مونځ وی ، نو چه هغه شفعه یعنی جفت شی او که روژه وی نو چه پوره ورځ تیره شی ، پس که چرته دهٔ د مونځ یا د روژے یوه حصّه ادا کړله نو د باقی ادا کول به هم په دهٔ واجب وی ، ورنه عمل له به باطل کول لازم شی ، حالانکه د باری تعالی دَ قول ولا تبطلوا اعمالکم په دوسره د عمل باطل کول حرام دی ، او که چرته دَ شروع کولو نه پس نفل فاسد کړل ، نو ددې د حفاظت پیش نظر ددی قضاء کول واجب دی ،

ولا یقال فیه لیس الخ سره دی اعتراض جواب دے ، او هغه دا چه نفل له د شروع کولو نه پس فاسد کولو کښی د عمل ابطال نه لازمیږی ، بلکه امتناع عن العمل (د عمل نه منع کیدل) لازمیږی ، او ابطال عمل حرام دے نه امتناع عن العمل لهٰذا نفل نه د شروع کولو نه پس فاسد کولو کښی څه حرج نه دی کیدل پکار او ددی قضاء نه دی واجب کیدل پکار ،

ددی جواب دا دے چه هغه اجزاء چه کوم اداء شوی دی ، هغه دوهٔ د پاره داسی قوت جوړ شوے دے ، کوم چه د تمام والی نه پس عبادت جوړیږی ، لیکن د دینه باوجود ده هغه اجزاء له نه دی پوری کړی ، نو دا داسی شول لکه چه کویا دهٔ هغه ضائع کړل ، او کله چه داسی ده نو نفل له د شروع کولو نه پس فاسد کولو سره ددی ابطال لازم شول ، او ابطال حرام دے ، لهٰذا ددی د حفاظت د پاره او ددی دَ باقی حصّے پوره کیدلو د پاره ددی پوره کیدل لازم دی ، او دَ فاسد کولو په صورت کښی ددی قضاء واجب وی ،

د احنافو رح د طرف نه شروع فی النفل له په نذر باندی قیاس کولو سره دلیل شوی دی ، که چرته چا دَ الله د پاره نذر وکړلو مثلاً داسی ئے ووئیل لله علیّ ان اصلی رکعتین چه ما باندی د الله د پاره دوه رکعته نفل کول لازم وی ، نو د لته کښی اګرچه فعل موجود نه دے ، لیکن د دینه باوجود صرف قولی ذکر او لسانی تعین سره به ددی نذر پوره کول واجب کیږی ، یعنی د دی ذکر قولی او تعین لسانی د حفاظت د پاره د فعل منذور شروع کول واجب کیږی ، او په دی باندی زمونږ او ستاسو اتفاق دے ، پس هر کله چه

په نذر کښې د الله د نوم د ذکر د عظمت برقرار ساتلو د پاره بالاتفاق د فعل شروع کول واجب
دی، نو په شروع فی النفل کښې به د فعل د حفاظت د پاره ددې باقي ساتل په درجه اولی
مره واجب وي، ځکه چه دوام وابتداء نه آسان دے، او په اهتمام کښې فعل د ذکر
نه اولی دے۔

ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم يعرفها لانها ليست مشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية بل قسمها اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر وتفصيله ان الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمة معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا في مقابلتها حقيقة ففي القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون الرخصة احق ايضا وفي القسمين الاخرين لما كانت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة في مقابلتها مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليهما مجازا اذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شيء من المواد كانت الرخصة اتم المجاز لا شبه له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها۔

**ترجمه**:- او دویم قسم رخصت دے، ددی عطف په عزیمت باندی دے، مصنف ددی تعریف دی وجه نه ونه کړلو چه دا څه داسی معنی لره نه دے شامل دکوم چه ډیرا فرادوی، او نه دی دپاره څه داسی متحده حقیقت شته دے، کوم چه ددی په تمامو انواعو کښی برابر طریقی سره موجود شی، بلکه دی لره ئے اوّلا د اقسامو طرف ته منقسم کړے دے، بیائے د هر یو قسم جدا جدا تعریف کړے دے، او ددی تقسیم په داسی اعتبار سره دے په کوم باندی چه د رخصت اطلاق وکړے شی، دی وجه نه ئے وے فرمائیل د رخصت څلور قسمونه دی، دوه قسمونه د حقیقت د قسم نه دی، په دی کښی یو د بل نه قوی دے، او دوه قسمونه د مجاز د قسم نه دی، په دی کښی یو ډیر کامل دے، د بل نه، ددی تفصیل دا دے چه رخصت حقیقه هغه دے دکوم عزیمت چه معمول جوړیدلو سره باقی پاتی کیږی، پس هرکله چه عزیمت ثابت شی نو رخصت به هم ددی په مقابله کښی حقیقت جوړیدلو سره ثابت شی، لیس په اول دوه قسمونو کښی چونکه عزیمت په شریعت کښی معمول جوړیدلو سره ثابت شولو، نو ددی په مقابله به رخصت هم حقیقت جوړیدلو سره ثابت شی، بیا په دوی کښی په اوّل قسم کښی چونکه عزیمت په تمامو وجوهو سره موجود دے نو رخصت به هم تمامو وجوهو سره موجود وی، په خلاف د قسم ثانی باندی چه په دی کښی عزیمت من وجه موجود دے، او من وجه موجود نه دے، لهٰذا رخصت به هم پوره طور باندی ثابت نه وی، او په روستنی اقسامو کښی چو عزیمت د مینځ نه فوت شوے او نه دے موجود، دی وجه نه ددی په مقابله کښی به رخصت مجازوی، یعنی د رخصت اطلاق به په دی دواړو باندی مجازًا وی، ځکه چه دا رخصت د عزیمت په مرتبه کښی د هغه قائمقام دے، بیا په دی کښی چونکه اوّل قسم دپوره دنیا نه غایب دے، او په یو ماده کښی هم نه دے موجود په خلاف د دویم قسم باندی، ځکه چه هرکله عزیمت په بعض موادو کښی موجود دے نو رخصت به هم په خپل مجاز کیدلو کښی ناقص وی،

**تشریح**:- شارح فرمائی چه د متن عبارت و رخصة کښی دا رخصت عطف په عزیمت باندی دے، او رخصت، یو مشروع حکم دے، په کوم کښی چه مشکل امر لره د عذر د وجه نه آسان کړے شوی وی، شارح د فرمائیل چه ماتن د رخصت تعریف کولو نه بغیر تقسیم شروع کړے دے حالانکه اوّل دیو شئ تعریف کیږی، او بیائے تقسیم کولے شی، وجه ددی داده چه د اشتراک

دوه قسمونه دی، (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی، اشتراک لفظی خو دا دے چه یو لفظ دَ
متعدد معانو د پاره وضع شوے وی، او د هر معنی د پاره دا نمع هم جُدا جُدا وی، لکه لفظ د عین
چه دَ سترګی، سره زر، د اوبو چینه او ډیر معانو د پاره ئے وضع راغلی ده او اشتراک معنوی
دا دے، چه لفظ د اسی معنی واحد کلی د پاره موضوع وی، دکوم چه ډیر افراد وی، مګر د ټولو حقیقت
یو وی، پس تعریف د داسی څیز کید لے شی، کوم چه مشترک معنوی وی، او هغه د پاره داسی حقیقت
متحده موجود دی، کوم چه د دهٔ په تمامو افرادو کښې مساوی طریقی سره موجود ید لے شی او
رخصت خو نه مشترک معنوی دے او نه ورله داسی حقیقت متحده شته دے، کوم چه دَ
رخصت په تمامو اقسامو کښې موندل کیږی، او کله چه داسی ده نو ددی دَ تعریف کولو د سره
نه سوال نه پیدا کیږی، دی وجه نه مصنفؒ منار اول دَ رخصت تقسیم کړے دے او بیا ئے
د هر قسم علیحده علیحده تعریف کړے دے،

وتقسیمها باعتبار ما الخ سره جواب د یو سوال دے، سوال دا دے چه هر کله د رخصت
د پاره داسی حقیقت موجود نه دے، کوم چه ددی په تمامو انواعو کښې موجود شی، نو رخصت
لره ددی تمامو انواعو طرف ته منقسم کول به څرنګه درست وی،

ددی جواب دا دے چه د رخصت دا تقسیم صرف په دی اعتبار سره دے، چه په دی
باندی دَ رخصت اطلاق کیږی، خو که حقیقت وی او که مجاز وی، یعنی دا رخصت په جمله
اقسامو باندی چونکه د رخصت اطلاق کیږی، دی وجه نه رخصت دی اقسامو طرف ته منقسم
کړے شوے دے، لکه څرنګه چه مشترکُ لفظی لره دی اعتبار سره منقسم کولے شی،

مصنفؒ وفرمائیل چه د رخصت څلور اقسام دی، په دی طور چه د رخصت دوه قسمه دی
(۱) رخصت حقیقیه او رخصت مجازیه، بیا په دی کښې د هر قسم دوه دوه قسمه دی، په دی طور
چه دَ رخصت حقیقیه یو قسم د بل نه زیات قوی دے، او د رخصت مجازیه یو قسم د بل نه زیات
کامل دے، ددی تفصیل دا دے، چه رخصت حقیقیه هغه دے دکوم عزیمت چه د عمل قابل
جوړ یدلو سره باقی پاتی کیږی، لهٰذا هر کله چه هم عزیمت ثابت شی، نو رخصت به هم دَ
هغه په مقابله کښې حقیقت جوړ شی او ثابت به شی، پس په اول دوه قسمو کښې عزیمت معمول فی
الشریعت جوړ یدلو سره موجود یږی، دی وجه نه د هغه مقابله کښې به رخصت هم حقیقت
جوړیږی، بیا په دواړو کښې اول قسم کښې چونکه عزیمت تمامو اعتباراتو سره موجود یږی،

ددی په خلاف د دویم قسم دے، چه په هغه کښې عزیمت په بعض اعتبارا تو سره موجود
دے او بعض اعتبارا تو سره نه دے موجود، لهٰذا د هغه په مقابله کښې به رخصت هم
پوره طور باندے نه وی ثابت، او په روستنی دوه اقسامو کښې چونکه عزیمت د منځه
فوت شوے، او هغه نه دے موجود، د دې وجه نه د هغه مقابله کښې به رخصت هم مجازی وی
یعنې په دې باندې د رخصت اطلاق مجازًا وی، ځکه چه دا رخصت په مرتبه د عزیمت کښې دے
او د عزیمت قائمقام دے، په دې کښې اول قسم چونکه د پوره دنیا نه غائب دے، او په دوهم
کښې هم نه دے موجود، د دې وجه نه دا رخصت به اتم امجاز وی، چه د حقیقت سره به ئې
هیڅ کار نه وی، ددی په خلاف دویم قسم دے، چه په دې کښې بعض موادو کښې عزیمت موجود
دے، لهٰذا دا رخصت به په خپل مجاز کېدلو کښې ناقص وی،

أَمَّا أَحَقُّ نَوْعَيِ الْحَقِيقَةِ مَا اسْتُبِيحَ أَيْ عُومِلَ مُعَامَلَةَ الْمُبَاحِ فِي سُقُوطِ الْمُؤَاخَذَةِ
لَا أَنَّهُ يَصِيرُ مُبَاحًا فِي نَفْسِهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا وَهُوَ الْحُرْمَةُ
فَلَمَّا كَانَ الْمُحَرِّمُ وَالْحُرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُودَيْنِ فَالْاِحْتِيَاطُ وَالْعَزِيمَةُ
فِي الْكَفِّ عَنْهُ وَمَعَ ذَالِكَ يُرَخَّصُ فِي مُبَاشَرَةِ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ فَكَانَ
هُوَ أَحَقَّ بِإِطْلَاقِ اِسْمِ الرُّخْصَةِ عَلَيْهِ مِنَ الْوُجُوهِ الْبَاقِيَةِ كَالْمُكْرَهِ
عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ أَيْ كَتَرَخُّصِ مَنْ أُكْرِهَ عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ
بِمَا يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عَلَى عُضْوٍ مِنْ أَعْضَائِهِ لَا بِمَا دُونَهُ فَإِنَّهُ رُخِّصَ
لَهُ إِجْرَاؤُهَا عَلَى نَفْسِهِ اللِّسَانِ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنًّا بِالْإِيمَانِ
مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ لِلشِّرْكِ وَهُوَ حُدُوثُ الْعَالَمِ وَالنُّصُوصُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ
وَالْحُرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ بِلَا رَيْبٍ مَعَ ذَالِكَ يُرَخَّصُ لَهُ لِأَنَّ حَقَّهُ
فِي نَفْسِهِ يَفُوتُ عِنْدَ الْاِمْتِنَاعِ صُورَةً وَمَعْنًى أَمَّا صُورَةً فَبِتَخْرِيبِ
الْبِنْيَةِ وَأَمَّا مَعْنًى فَبِزُهُوقِ الرُّوحِ وَفِي الْإِقْدَامِ عَلَيْهَا لَا يَفُوتُ حَقُّ
اللهِ تَعَالَى مَعْنًى لِأَنَّ التَّصْدِيقَ بَاقٍ۔

ترجمه:- د رخصت حقیقة اولنی قسم کوم چه قوی ترین دے، هغه دے کوم لره

په مباح کیږلے شی یعنی دَ کوم سره چه په ساقط کیدلو کښی دَ مباح په شان معامله کولے شی
داخبره نده چه هغه فی نفسه مباح ګرځی ، د محرم او دَ حرمت دَ قیام نه باوجود ، پس چونکه محرم
او حرمت دواړه موجود دی ، دی وجه نه احتیاط او عزیمت دا دینه په منع کیدلو کښی دے
دی نه باوجود دَ طرف مقابل دَ کولو اجازت ورکولے کیږی پس دا قسم دَ نورو اقسامو په مقابله
کښی دَ لفظ رخصت په هغه باندی داطلاق زیات حقدار دے ، لکه هغه شخص کوم چه دَ کفر
په کلمه جاری کولو باندی مجبوره کړے شی ، یعنی که د هغه شخص په رخصت باندی
عامل کیدل ، کوم لره چه په کلمه کفر جاری کولو باندی مجبوره کړے شوے وی ، دی سبب
سره چه هغه ته په خپل ځان باندی یا په څه اندام باندی خطره وی ، نه ددی اندام
نه په کم باندی ، ځکه چه هغه ته دَ کفر د کلمه دَ جاری کولو اجازت ورکړے شوے دے
په دی شرط سره چه دده زړه به دَ ایمان نه مطمئین وی ، باوجود ددینه نه چه
محرّم شرک یعنی حدوث دَ عالم او هغه نصوص کوم چه په دی باندی دلالت کوی او
حرمت دواړه بلا شکه موجود دی باوجود ددینه ورکړے شوے دے ځکه
چه دَ امتناع په وخت کښی دده حق فی نفسه فوت کیږی صورةً هم او معنیً هم بهرحال صورةً
خو دی وجه نه چه دده اُصل ړها نچه خرابیږی او معنیً دی وجه نه چه دده روح ختمیږی
او دَ کلمه کفر په جاری کولو کښی دَ الله حق نه فوت کیږی ، ځکه تصدیق باقی دی -

**تشریح :-** د رخصت حقیقیه اوّل قسم چه کوم احق او اقوی دے د کوم سره چه
د محرّم او حرمت د قیام نه باوجود د مواخذے د ساقط کیدلو په حق کښی د مباح په
شان معامله کولے شی ، یعنی څرنګه چه د مباح په ارتکاب مواخذه نه شی کیدلے د غه
شان د رخصت حقیقیه د دی قسم په ارتکاب باندی مواخذه نه وی ، دا خبره نه ده چه د غه
قسم به فی نفسه مباح ګرځی ، ځکه چه علم مواخذه احتراز نه تسلیموی ، دی وجه نه که څوک
چا د ګناه اعتراف وکړلو ، او الله پاک ده لره معاف کړلو نو په دی ګناه باندی به خو مواخذه
نه وی ، لیکن د مواخذے نه کولو په وجه باندی به د دی ګناه مباح کیدل نه لازمیږی ،
د غه شان دا قسم د محرم او دَ حرمت دَ قیام نه باوجود فی نفسه مباح نه ګرځی بلکه دی سره به
د مباح په شان معامله کولے شی ، یعنی د دی په ارتکاب باندی به مواخذه نه وی ، بهرحال
په دی اوّل قسم کښی چه هر کله محرم او حرمت دواړه موجود دی ، نو د احتیاط او عزیمت

تقاضا داده چه دینه منع راشي، یعنی ددې ارتکاب ونه کړے شي، لیکن دینه باوجود د عزیمت په طرف مقابل باندې دعمل کولو اجازت ورکړے شوے، لیس دا قسم دَ نورو اقسامو په مقابله کښې ددې زیات حقدار دے، چه په دې باندې دَ رخصت اطلاق وکړے شي ددې قسم مثال یا نو لوسره ملتزم دی. مثلاً یو شخص که چرته یو سړي لره دَ کفر کلمه ویلو باندې مجبور کړے شو اود ځان یا یو اندام ضائع کولو دهمکي ئے ورلره ورکړه، نو دهٔ ته په ژبه سره دکفر کلمه ویلو اجازت شته دے بشرطیکه ددهٔ په زړه کښې ایمان موجود دی، حالانکه دلته کښې حرامونکے دشرک یعنی حدوث دَ عالم او دکفر په حرمت باندې دلالت کونکي نصوص او حرمت دواړه موجود وی لیس دینه باوجود ده لره ددې اجازت ورکړے شوے که ده په ژبه باندې دکفر کلمه ووایه، نو په دهٔ باندې به څه مواخذه نه وی، او دلیل ددې دادے، که چرته دا سړے دکلمه کفر ویلو نه منع شو، نو ددهٔ حق به هم صورةً فوت شي او هم به معنیً فوت شي، یعنی کله چه دا سړے د کلمه کفر ویلو نه منع شو، ترڅو چه ده لره قتل کړے شو نو دَده نفس صورةً او معنیً دواړه ضائع شولې، صورةً خو داسې چه دده فطرت یعنی اصل ډهانچه تباه کیږي، او معنیً داسې چه ځان ئے ختمیږي البته دکفر کلمه ویلو سره دالله پاک حق نه فوتیږي ځکه چه رکن اصلي یعنی تصدیق دکوم تعلق چه د زړه سره دے، هغه باقي پاتې کیږي، هاں دکلمه کفر نه منع کیدل دا عزیمت دے، ترڅو که دهٔ صبر درکړلو او قتل شو نو اجر به ورته ملاویږي او که هلاکت نه بچ کیدلو دپاره ئے دکفر کلمه ووېله، نو مواخذه به ئے نه کیږي۔

(فوائد) داکراه دوه اقسام دی (۱) ملجئ (۲) غیر ملجئ اوّل هغه دے چه دَ ځان یا دَ څه اندام دضائع کولو دهمکي ورته ورکړے شوی وی، لکه اکراه بالقتل، اکراه بقطع الید، دویم هغه چه دینه دکم دهمکي ورکړے شي لکه اکراه بالحبس، اکراه بالضرب اکراه باتلاف المال اسلامي شریعت داوّل قسم دوجه نه رخصت ورکړے دے، نه ددویم قسم دوجه نه،

وَإِفْطَارُهُ فِي رَمَضَانَ أَيْ إِذَا أُكْرِهَ الصَّائِمُ بِمَا فِيْهِ الْجَاءُ عَلَى إِفْطَارِهِ فِي رَمَضَانَ يُبَاحُ لَهُ الْإِفْطَارُ مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ وَهُوَ شُهُوْدُ رَمَضَانَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوْتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللّٰهِ بَاقٍ بِالْخَلَفِ۔

**ترجمہ:-** او په رمضان کښې دَمکروه افطار کول یعنې هر کله چه صائم لره په داسې څیز سره مجبور کړے شو، په کوم کښې چه په رمضان کښې روژه دار لره په افطار باندې مجبور کولے شي، نو ددهٔ دپاره افطار کول مباح گرځي، باوجود دینه چه محرم یعنې حاضر والے دمیاشتې او حرمت دواړه موجود دي، ځکه چه د صائم حق بالکل فوت کیږي، او دَ الله حق دَ خلیفه (قضاء) سره باقي پاتې کیږي،

**تشریح:-** د رخصت ددې قسم دویم مثال داد ے که په رمضان کښې روژه دار لره په افطار کولو باندې مجبور کړے شو، نو دهٔ دپاره به افطار کول مباح گرځي، حالانکه دافطار محرم یعنې حاضر یدل دمیاشتې او حرمت دواړه موجود دي، او دلیل ددې داد ے چه دافطار نه کولو په صورت کښې خود روژه دار حق بالکل فوت کیږي او دا افطار کولو په صورت کښې دَ الله پاک حق دَ قضاء په طور باندې باقي کیږي، لهذا عزیمت اگرچه افطار نه کول دي لهذا ده لره دا افطار کولو رخصت ور کړے شوے دے،

وَاِتْلَافُهٗ مَالَ الْغَيْرِ اَيْ اِذَا اُكْرِهَ عَلٰى اِتْلَافِ مَالِ الْغَيْرِ رُخِّصَ لَهٗ ذَالِكَ اِنَّ الْمُحَرِّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ لِاَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ رَاْسًا وَحَقُّ الْمَالِكِ بَاقٍ بِالضَّمَانِ

**ترجمہ:-** او ددهٔ دبل مال لره تلف کول یعنې کله چه دبل مال تلف یعنې ضائع کولو باندې مجبور کړے شو، نو دهٔ دپاره ددې رخصت شته دے، باوجود دَ دینه چه محرم او حرمت دواړه موجود دي، ځکه چه ددهٔ حق بالکل فوت کیږي او دَ مالک دضمان په صورت کښې باقي پاتې کیږي،

**تشریح:-** دریم مثال بیانولو سره ئے وفرمائیل که چرته یو سړي لره دمال ضائع کولو باندې مجبوره کړے شو، نو دهٔ دپاره به دَ مال دَ ضائع کولو اجازت وي، حالانکه دلته کښې محرم او حرمت دواړه موجود دي، دلیل ددې داد ے چه دَمال نه ضائع کولو په صورت کښې دمکره حق بالکلیه فوت کیږي، او دَمال دَ ضائع کولو په صورت کښې دمالک حق دَ ضمان په صورت کښې باقي پاتې کیږي، لهذا عزیمت اگرچه مال نه ضائع کول دي، لیکن دَمال دضائع کولو اجازت به هم حاصل وي،

وَتَرْكُ الْخَائِفِ عَلَىٰ نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ عَطْفٌ عَلَى الْمُكْرَهِ أَيْ إِذَا تَرَكَ الْخَائِفُ عَلَىٰ نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ لِلسُّلْطَانِ الْجَائِرِ جَازَ لَهُ ذٰلِكَ مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ وَهُوَ الْوَعِيدُ عَلَىٰ تَرْكِ الْأَمْرِ مَعَ مُوجِبِهِ قَائِمٌ لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللهِ تَعَالَىٰ بَاقٍ بِاعْتِقَادِ حُرْمَةِ التَّرْكِ

**ترجمہ:-** او په خپل ځان باندې د يرې د وجه نه امر بالمعروف لره ترک کول دا په مکره باندې عطف دے يعنې کله چه يو سړے د ظالم بادشاه په وړاندې په خپل ځان باندې د يريدلو د وجه نه امر بالمعروف ترک کړي، نو دده دپاره داسې کول جائز دي، باوجود د دينه چه په ترک د امر باندې وعيد سره دده د موجب موجود دے ځکه چه دده حق بالکل فوت کيږي، او د الله پاک حق د ترک د حرمت د اعتقاد سره باقي پاتې کيږي،

**تشریح:-** شارح رحمه الله وائي چه دا عبارت په مکره باندې عطف دے او دا هم د رخصت حقيقيه د اول قسم مثال دے، د دې حاصل دا دے که چرته يو شخص د ظالم بادشاه په وړاندې امر بالمعروف ترک کړي په خپل ځان باندې د يريدلو د وجه نه نو دده دپاره دا جائز ده، حالانکه دلته کښې محرّم يعنې په ترک د امر بالمعروف باندې وعيد هم موجود دے او د هغې موجب يعنې حرمت هم موجود دے، او وجه د دا ده که دغه سړي امر بالمعروف لره ترک نه کړلو، نو دده حق به بالکل فوت شي، يعنې دے لره به قتل کولے شي، او که چرته امر بالمعروف لره ئے ترک کړلو نو د الله پاک حق باقي پاتې کيږي په دې طور باندې چه دده دا عقيده وي چه ترک د امر بالمعروف حرام دے.

وَجِنَايَتُهُ عَلَى الْإِحْرَامِ أَيْ وَكَجِنَايَةِ الْمُكْرَهِ عَلَىٰ إِحْرَامِهِ يُبَاحُ لَهُ مَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَحُكْمِهِ جَمِيعًا لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللهِ تَعَالَىٰ بَاقٍ بِأَدَاءِ الْغُرْمِ وَلَا يَخْلُو هٰذَا اللَّفْظُ عَنْ انْتِشَارٍ وَلَوْ أَرْجَعَ ضَمِيرَهُ إِلَى الْخَائِفِ يَخْرُجُ عَنِ الْانْتِشَارِ قَلِيلًا وَلَوْ قَدَّمَهُ عَلَىٰ قَوْلِهِ وَتَرْكُ الْخَائِفِ فِي الذِّكْرِ لَكَانَ أَوْلَىٰ بِاتِّصَالِ أَمْثِلَةِ الْمُكْرَهِ وَكُلِّهَا -

**ترجمہ:-** او دوهٔ په احرام باندی جنایت کول، یعنی که دمکره په خپل احرام باندی دجنایت ارتکاب کول ځکه چه دَه دپاره هغه څیز مباح دے په کوم باندی چه دهٔ لره مجبوره کړے شوے دے، باوجود دَ دینه چه محرّم او دَ هغه حکم دواړه موجود دی، ځکه چه دده دُحق بالکل فوت کیږی، او دَالله پاک حق د تاوان دَ ادائیګی په صورت کښی باقی پاتی کیږی، او دا لفظ دانتشار نه خالی نه دے، او که چرته ددی ضمیر دخائف طرف ته راجع کړے شی، نو ځه قدر به دَ انتشار نه وځی، او که چرته مصنفؒ دی اره په خپل قول وترك الخائف باندی مقدم کړے وے نو دمکره دتمام مثالونو سره دَمتصل کیدلو په سبب سره به زیات مناسب وے،

**تشریح:-** مصنفؒ یو مثال بل بیان کړے دے، او هغه دا که محرم لره په حالت د احرام کښی په جنایت باندی مرتکب کړے شو نو دهٔ دپاره به دَجنایت دا ارتکاب درست وی، باوجود دَ دینه چه محرم یعنی احرام او دَ هغے حکم یعنی دَجنایت فی الاحرام حرمت دواړه موجود دی، او وجه ددی دا ده چه دَ جنایت نه کولو په صورت کښی دده حق بالکل فوت کیږی، یعنی دهٔ لره به قتل کړے شی، او دَ کولو په صورت کښی دَ تاوان په صورت کښی دالله پاك حق باقی پاتی کیږی، لهٰذا دجنایت ارتکاب نه کول اګرچه عزیمت دے لیکن دجنایت دا ارتکاب رخصت وی ته حاصل دے،

شارحؒ فرمائی چه دَجنایته ضمیر دَ مکره طرف ته راجع دے او جنایت علی الاحرام دمکره دمقاماتو څخه دے، وترك الخائف علی نفسه دمُتعلّق او دَ مُتعلّق په مینځ کښی واقع دے، او دا انتشار فی الفهم دے، که چرته دَجنایته ضمیر خائف طرف ته راجع کړے شوے وے، نو دا کلام به دانتشار د قدر نه وتلے وے، او که چرته جنایته علی الاحرام بترك الخائف علی نفسه باندی مقدم کړے وے، نو دَمکره دَمثالونو سره داتصال په سبب به زیات مناسب وے،

وَتَنَاوُلُ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ اَیْ كَتَنَاوُلِ الشَّخْصِ الْمُضْطَرِّ بِالْمَخْمَصَةِ حَيْثُ يُرَخَّصُ لَهٗ تَنَاوُلُ طَعَامِ الْغَيْرِ لِاَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ بِالْمَوْتِ عَاجِلًا وَحَقُّ الْمَالِكِ مَرْعِيٌّ بِالضَّمَانِ بَعْدَهٗ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا

## موجودان معًا

**ترجمہ** :- او د مضطر د بل مال لره اغستل لکه د ولږې نه د لوږې مجبور شخص د بل په مال باندې قبضه کول دي وجه نه دۀ د پاره د بل مال اغستل جائز دی، ځکه چه د دۀ حق د عاجل مرګ په صورت کښې فوت کیږی، او د مالک حق د ینه پس هم د ضمان په صورت کښې محفوظ دے، باوجود د دینه چه محرّم او حرمت دواړه موجود دی۔

**تشریح** :- د رخصت حقیقیه د دغه قسم یو بل مثال ذکر کولو سره ئے وفرمائیل چه که یو شخص دومره اندازه ولږه کښې مبتلا شوے وی، چه د خوراک نه کولو په صورت کښې د مرګ یقینی خطره وی، او س که دے خپل ځان بچ کولو د پاره د بل چا مال غصب کړی، یا غلا وکړی، او خوراک وکړی نو دا دۀ د پاره جائز دی، ځکه چه د نه خوراک په صورت کښې د عاجل مرګ په صورت کښې د دۀ حق فوت کیږی، او د مالک حق د ضمان په صورت کښې باقی پاتې کیږی، پس دلته کښې د محرّم یعنی د ملک غیر او حرمت دواړه موجود دی لو نه باوجود هم د دۀ د پاره په رخصت باندې عمل کول جائز دی،

وَحُكْمُهُ اَیْ حُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ الْاَوَّلِ مِنَ الرُّخْصَةِ اَنَّ الْاَخْذَ بِالْعَزِیْمَةِ اَوْلٰی حَتّٰی لَوْ صَبَرَ وَ قُتِلَ فِیْ صُوْرَةِ الْاِكْرَاهِ كَانَ شَهِیْدًا لِاَنَّهٗ بَذَلَ نَفْسَهٗ لِاِقَامَةِ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰی وَكَذَا لَوْ اَمَرَ بِالْمَعْرُوْفِ فِیْ صُوْرَةِ الْخَوْفِ اَوْ لَمْ یَتَنَاوَلْ مَالَ الْغَیْرِ وَمَاتَ لَمْ یَمُتْ اٰثِمًا بَلْ شَهِیْدًا وَاِنْ عَمِلَ بِالرُّخْصَةِ اَیْضًا یَجُوْزُ لَهٗ عَلٰی مَا مَرَّ

**ترجمہ** :- او د دغه حکم یعنی د رخصت د دې قسم اول حکم دا دے، چه په عزیمت باندې عمل کول اولی دی، تر دې که مکره صبر وکړی او د اکراه په صورت کښې قتل شي، نو شهید به وی، ځکه چه دۀ د الله د حق په خاطر خپل ځان قربان کړے دے دغه شان که مکره د ویرې په صورت کښې امر بالمعروف وکړلو او یا د غیر مال ئے وانه اغستلو، نو دے به ګناهګار نه مری بلکه شهید به وی، او په رخصت باندې ئے عمل وکړلو نو دا هم دۀ د پاره جائز دی، لکه چه وړاندې ئے مونږه لیکلی دی،

**تشریح** :- مصنفؒ وفرمائیل چه د رخصت د قسم اول حکم دا دے چه په عزیمت

باندی عمل کول اولیٰ دی لهذا که مکره صبر وکړی یعنی دَ کفر کلمه په ژبه ونه وائې او قتل شی، نو دا به شهید وی ځکه چه دَ الله دَ حق په خاطر ئې خپل ځان قربان کړے دے، دغه شان که مکره په ځان باندی دَ خطرے نه باوجود امر بالمعروف وکړی یا دَ غیر مال ونه خوری، او مړ شی نو دا به ګناهګار نه مری بلکه شهید به مری او که په رخصت باندی عمل وکړلو نو دا هم ورله جائز دی، لکه چه تفصیل ئې سره وویکل شول،

وَالثَّانِيْ مَا اُسْتُبِيْحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لٰكِنَّ الْحُكْمَ تَرَاخٰى عَنْهُ فَهُوَ اَدْوَنُ مِنَ الْاَوَّلِ لِاَنَّهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّ السَّبَبَ قَائِمٌ فَهُوَ مِنَ الرُّخَصِ الْحَقِيْقِيَّةِ وَ مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْحُكْمَ تَرَاخٰى عَنْهُ كَانَ غَيْرَ اَحَقِّ كَالْمُسَافِرِ اِذْ كَانَ الْاِفْطَارُ لِلْمُسَافِرِ يُرَخَّصُ لَهٗ فَاِنَّ السَّبَبَ وَهُوَ شُهُوْدُ الشَّهْرِ مَوْجُوْدٌ فِيْ حَقِّهٖ لٰكِنَّ حُكْمَهٗ وَهُوَ وُجُوْبُ اَدَاءِ الصَّوْمِ تَرَاخٰى عَنْهُ اِلٰى اِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ۔

**ترجمه:** او درخصت حقیقیه دویم قسم هغه دے چه دَ سبب دَ قیام نه باوجود هغې له مباح وګرځولے شی، لیکن حکم به د هغې مؤاخر وی پس دا داول قسم په نسبت سره ادنیٰ دے، ځکه دی وجه نه چه سبب قائم دے، نو هغه رخصت حقیقیه دے او دی حیثیت سره چه حکم د هغې نه مواخر دے، نو غیر حقیقی دے، لکه مسافر یعنی څرنګه چه دَ مسافر مضطر کیدل دَ مسافر دپاره جائز دی، ځکه چه سبب یعنی وجود د رمضان د هغه په حق کښی موجود دے، لیکن د هغه حکم یعنی دَ صوم اداء واجب کیدل د ایام اخر د شمار یدلو پورې د هغې نه مواخر دے،

**تشریح:** او د رخصت حقیقیه دویم قسم دا دے، د سبب محرمه موجود دیدلو نه باوجود هغه له مباح وګرځولے شی لیکن حکم به ترینه مؤاخر وی، شارح وائی چه دا دویم قسم دا اول نه ادنیٰ دے، ځکه چه سبب محرمه چونکه موجود دے، دی وجه نه دا رخصت حقیقیه دے، او حکم چونکه مؤخر دے، دی وجه نه هغه غیر احق دے لکه د رمضان په میاشت کښی د مسافر د پاره دا وظار کولو اجازت دے، حالانکه دا فطار سبب محرم یعنی د رمضان میاشت دده په حق کښی موجود ده، ځکه چه دا الله پاک

دا ارشاد فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ مخاطب چه څرنګه مقیم دے دغه شان مسافر هم دے، لیکن ددې حکم یعنې دادا ء صوم واجب کیدل عِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ پورې مؤاخر دے، دې وجه نه ارشاد دے، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ دې وجه نه که مسافر په رمضان کښې مړ شولو، یا رمضان ختمید وسره مړ شولو، نو په دې باندې به هیڅ نه وې واجب لکه د رمضان نه وړاندې مړکیدلو صورت کښې چه په څه نه واجب کیږي،

وَحُكْمُهُ أَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَى لِكَمَالِ سَبَبِهِ وَهُوَ شُهُودُ الشَّهْرِ حَتَّى كَانَ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ أَفْضَلُ مِنَ الْإِفْطَارِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ الْإِفْطَارُ أَفْضَلُ لِقَوْلِهِ أُولَئِكَ الْعُصَاةُ أُولَئِكَ الْعُصَاةُ وَقَوْلِهِ لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ قُلْنَا كَانَ ذَالِكَ مَحْمُولًا عَلَى حَالَةِ الْجِهَادِ وَلِتَرَدُّدٍ فِي الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيمَةُ تُؤَدِّي مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ وَجْهٍ عَطْفًا عَلَى قَوْلِهِ لِكَمَالِ سَبَبِهِ فَهُوَ دَلِيلٌ ثَانٍ بِكَوْنِ الْعَزِيمَةِ أَوْلَى وَذَالِكَ لِأَنَّ الرُّخْصَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْيُسْرِ وَالْيُسْرُ كَمَا كَانَ فِي الْإِفْطَارِ وَهُوَ أَيْضًا كَذَالِكَ يَكُونُ فِي الصَّوْمِ لِأَجْلِ مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِينَ وَشَرِكَتِهِ مَعَ سَائِرِ النَّاسِ فَإِنَّ الْبَلِيَّةَ إِذَا عَمَّتْ طَابَتْ فَمَا طَابَتْ بِالْعِبَادَةِ ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ يَعْسُرُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ فِي الْإِقَامَةِ إِذَا رَأَى سَائِرَ النَّاسِ يُفْطِرُونَ وَمَا أَحْسَنَ هَذِهِ الدِّقَّةَ لِلْحَنَفِيَّةِ وَلَقَدْ جَرَّبْنَاهَا مِرَارًا إِلَّا أَنْ يُضْعِفَهُ الصَّوْمُ اسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ الْأَخْذُ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَى يَعْنِي أَنَّ عِنْدَنَا الْعَزِيمَةُ أَوْلَى فِي كُلِّ حِينٍ إِلَّا أَنْ يُضْعِفَهُ الصَّوْمُ فَحِينَئِذٍ الْفِطْرُ أَوْلَى بِالْاِتِّفَاقِ كَمَا إِذَا كَانَ مَعَهُ الْجِهَادُ أَوْ مَشَاغِلُ أُخَرُ فَإِنْ صَامَ وَمَاتَ يَمُوتُ آثِمًا۔

**ترجمه:-** او د دغه قسم حکم دا دے چه عزیمت باندې عمل کول اولی دي ځکه چه ددې سبب کامل دے او هغه وجود د رمضان دے، تر دې چه زمونږ په نزد باندې په سفر کښې روژه د افطار نه افضله ده، او د امام شافعی رحمة الله علیه په نزد

بانـدی افطار افضل دے، ځکه چه دَ رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمان دے چه
څوک په حالت د سفر کښې روژه نیسي هغه نافرمانه دی او په حالت د سفر کښې د روژه نیول
نیکی نه ده، موږ وایو چه داپه حالت د جهاد باندې محمول دی، او دې وجه نه هم چه
په رخصت کښې تردّد دے، لهٰذا عزیمت من وجه د رخصت معنی لره هم ادا کوي، دا
عبارت په لکمال سببیه باندې عطف دے، او دَ عزیمت په اولی کیدلو باندې بل دلیل دے
ځکه چه رخصت د اساني دپاره وی او اساني چه څرنګه په افطار کښې وی او دا بنګاره ده
د غه شان د تمامو خلقو سره په شرکت او دَ مسلمانانو سره دَ موافقت په وجه په روژه کښې
شته ځکه مصیبت چه کله عام وی نو بیسهٔ معلومیږي، او س ستاسو د عبادت په باره
کښې څه خیال دے، بیا دینه پس به په دهٔ باندې په حالت د اقامت کښې روژه سات
ګران شي، کله چه دے وینی چه خلق افطار کوي، د حنفیه دا ژور نظر ی څومره
د تحسین لائقه ده، موږ ه چه ډیر کرته اړ مایلے ده، مګر دا چه دهٔ لره روژه کمزوری
کړي، دا عبارت د الاخذ بالعزیمة اولیٰ نه مستثنیٰ دے، یعنی زموږ ه په نزد باندې
په تمامو اوقاتو کښې په عزیمت باندې عمل کول اولی دی مګر دا چه روژه دهٔ لره کمزوری
کړي، پس په دغه وخت کښې به بالاتفاق افطار کول اولیٰ وی، لکه څرنګه چه کله جهاد
یا نور د هغې سره متعلّق وی، لهٰذا که دے روژه ونیسي او مړ شي نو ګناهګار به
مړ شي،

**تشریح:** ددې دویم قسم حکم دا دے چه دَ رخصت په نسبت سره
په عزیمت باندې عمل کول اولیٰ دی او ددې وجه دا ده چه سبب یعنی وجود د رمضان
د مسافر په حق کښې هم کامل دے، د غه وجه ده چه د احنافو په نزد باندې په سفر
کښې دا افطار نه روژه نیول افضل دی، البته دامام شافعیؒ په نزد باندې افطار کول
افضل دی، دامام شافعیؒ دلیل دا دے، چه رسول الله صلی الله علیه وسلم په حالت دَ
سفر کښې روژه نیونکی باره کښې فرمائیلی دی، اولئک العصاة اولئک العصاة دغه
خلق نافرمانه دی، دغه خلق نافرمانه دی، او یو بل حدیث کښې فرمایلی دی، لیس من
البر الصیام فی السفر په حالت د سفر کښې روژه نیول نیکی نه ده، زموږ ه دَ طرف نه
ددې حدیثونو جواب دا دے چه دا محمول دی په حالت دَ جهاد باندې یعنی د جهاد

په حالت کښې روژه نه افطارکول افضل دی، مصنفؒ دَ عزیمت په اولی والی باندی دویم دلیل بیانولو سره وفرمائیل چه په رخصت کښې تردّد دے، اۍ عزیمت من وجه درخصت معنی لره هم اداکوی، حاصل دا چه رخصت داسانۍ دپاره وی، او اسانی چه څرنګه په افطار کښې ده، دغه شان په روژه کښې هم ده. څکه چه په روژه نیولو سره به دَ عامو مسلمانانو سره حصه رخصت راځی، او دتمامو خلقو شرکت وی په کښې اودا خبره خو تاسو ته معلومه ده، چه کله مصیبت عام وی، نو هغه هم سپک معلومیږی، او س تاسو دعبادت په باره کښې خیال وکړی چه کله دا عام وی نو خومره سپک معلومیږی غرض دا چه په حالت دَ سفر کښې به په مسافر باندی روژه نیول اسان وی ګران به نه وی، اوکه روژه مے ونه نیوله بلکه مقیم شولو، او قضائے اوس راګوځوی، نو دا به په ده باندی مشکله وی، څکه چه کله دے دا کوری چه ټول خلق خو راک څکاک کوی او دا روژه ده، نو دا به په ده باندی ګرانه وی،

شارح ؒ فرمائی چه د احنافو ؒ دا ژور نظری څومره دتحسین لائق ده، او دَ تعریف قابله ده، او مونږه ډیر کرته ددی تجربه کړی ده، مصنفؒ یو استثنائی صورت بیانولو سره وفرمائیل چه زمونږه په نزد باندی په عزیمت باندی عمل کول په تمامو اوقاتو کښې اولیٰ دی، لیکن که چرته روژه ده لره دومره کمزورے کړی چه دروژی ددچه نه دده ځان په خطره کښې پریوزی، یا جهاد وغیره او ضروری کار تری نه فوت شی، نو په دا سی صورت کښې په اتفاق سره دمسافر دپاره افطار کول اولی دی، لهذا که دغه سړی روژه ونیوله او کمزوری شو او مړ شو نو ګناهګار به مری،

---

وَاَمَّا اَتَمُّ نَوْعَیِ الْمَجَازِ فَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْاِصْرِ وَالْاَغْلَالِ اَیْ سَقَطَ عَنَّا وَلَمْ یُشْرَعْ فِیْ حَقِّنَا مَا کَانَ فِی الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ مِنَ الْمِحَنِ الشَّاقَّةِ وَالْاَعْمَالِ الثَّقِیْلَةِ وَالْاِصْرُ هُوَ الشِّدَّةُ وَالْاَغْلَالُ جَمْعُ غُلٍّ اَیِ الْمَوَاثِیْقُ اللَّازِمَةُ کَالْغُلِّ وَالْاَظْهَرُ اَنَّهُمَا جَمِیْعًا کِنَایَةٌ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّاقَّةِ وَاِنْ خَصَّ الْمُفَسِّرُوْنَ الْبَعْضَ بِالْاِصْرِ وَالْبَعْضَ بِالْاَغْلَالِ وَ

وَذَالِكَ مِثْلُ قَطْعِ الْاَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ وَقَرْضِ مَوَاضِعِ النَّجَاسَةِ
وَقَتْلِ النَّفْسِ بِالتَّوْبَةِ وَعَدَمِ جَوَازِ الصَّلٰوةِ فِيْ غَيْرِ الْمَسْجِدِ
وَعَدَمِ التَّطْهِيْرِ بِالتَّيَمُّمِ وَحُرْمَةِ اَكْلِ الصَّائِمِ بَعْدَ النَّوْمِ
وَحُرْمَةِ الْوَطْيِ فِيْ لَيَالِيْ رَمَضَانَ وَمَنْعِ الطَّيِّبَاتِ عَنْهُمْ
بِالذُّنُوْبِ وَكَوْنِ الزَّكٰوةِ رُبْعَ الْمَالِ وَعَدَمِ صَلَاحِيَّةِ الزَّكٰوةِ
وَالْغَنَائِمِ لِشَيْءٍ اِلَّا لِلْحَرْقِ بِالنَّارِ الْمُنَزَّلَةِ مِنَ السَّمَاءِ وَمُجَازَاةِ
حَسَنَةٍ بِحَسَنَةٍ لَا بِعَشْرٍ وَكِتَابَةِ ذَنْبِ اللَّيْلِ بِالصُّبْحِ عَلَى الْبَابِ وَوُجُوْبِ
خَمْسِيْنَ صَلٰوةً فِيْ كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ وَحُرْمَةِ الْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ
وَعَدَمِ مُخَالَطَةِ الْحَائِضَاتِ فِيْ اَيَّامِهَا وَتَحْرِيْمِ الشُّحُوْمِ
وَالْعُرُوْقِ فِي اللَّحْمِ وَتَحْرِيْمِ السَّبْتِ وَفَرْضِيَّةِ الصَّلٰوةِ
فِي اللَّيْلِ وَاَمْثَالُ ذَالِكَ كَثِيْرٌ فَرُفِعَ كُلُّ هٰذَا عَنْ اُمَّتِنَا تَخْفِيْفًا
وَتَكْرِيْمًا فَسُمِّيَ ذَالِكَ رُخْصَةً مَجَازًا لِاَنَّ الْاَصْلَ لَمْ يَبْقَ
مَشْرُوْعًا لَنَا قَطُّ وَلَوْ عَمِلْنَا بِهٖ اَحْيَانًا اَثِمْنَا وَعُوْتِبْنَا وَكَانَ
الْقِيَاسُ فِيْ ذَالِكَ اَنْ يُسَمّٰى نَسْخًا وَاِنَّمَا سَمَّيْنَاهُ رُخْصَةً مَجَازًا
مَحْضًا

**ترجمہ:** درخصت مجاز په دوه قسمونو کښې اتم یعنی اوّل هغه اصر او اغلال دے، کوم چه زمونږه نه پرے ته کړے شوے دے، یعنی مونږه نه ساقط شوے دے، او زمونږه په حق کښې خه داسې حکم نه دے مشروع شوے، چه کوم په اوّل شریعتونو کښې دَ سخت ترین تکالیفو او ناقابل برداشت اعمالو دَ قبیلے نه وو، داصر معنی دشدّت ده، او اغلال دغلّ جمع ده، یعنی هغه معاهدے مراد دی، کوم چه دطوق په شان لازم وی، او ظهر داده چه دواړه داحکام شاقه نه کنایه دی، اګرچه مفسرینو بعضو لره داصر سره او بعضو لره داغلال سره خاص کړی دی، او دالکه دَ خطاء کونکی اعضاء لره قطع کول، دنجاست ځایونو لره کټ کول، دتوبے په بدله نفس لره قتل کول، مسجد نه علاوه په بل ځائے کښې دمونځ نه جائز کول، په تیمم سره طهارت نه حاصلیدل

دَخوب نه پس د روژه دار د پاره دَخوړاک حرامیدل، د رمضان په شپو کښې دَوطئ حرامیدل، دَګناهونو په وجه باندې هغوی لره د پاکیزه څیزونو نه منع کول، دَمال نه دخلورم حصې مقدار زکوٰة ورکول، او دَیو څیز دَزکوٰة یا غنیمتونو صلاحیت نه لرل، مګر دا چه د هغه اوُر په سوزیدو سره کوم چه به دَآسمان نه نازلیدلو، د یو نیکئ په بدله کښې هم د یو نیکئ ورکول نه په لس نیکو سره، دَشپې دَګناه دَسحر په وخت کښې په دروازه باندې لیکل کیدل، په ورځ او په شپه کښې د پنځوس (۵۰) مونځونو فرض کیدل دعفو عن القصاص حرامیدل دحیض په ورځو کښې د ښځو سره تعلق نه ساتل، په غوښه کښې د مخلوط وازي او رګونو حرامیدل، د هفته په ورځ باندې د میانو د ښکار حرامیدل په شپه کښې د مونځ فرضیت او نور هم ډیر احکام دي، کوم چه زمونږه دَامّت نه دَتخفیف او تکریم په وجه باندې پورته کړے شوے دي، پس د داسې قسم نوم رخصت مجازی کیښودلے شوے دے، ځکه چه اصل حکم زمونږه د پاره ها وس هم نه دے مشروع پاتے، او که مونږه په دې باندې عمل هم وکړو نو ګناهګار او معتوب به یو، په دې کښې قیاس داوو، چه ددې نوم نسخ وے لیکن مونږه صرف د مجاز په طور باندې دې لره د رخصت په نوم سره موسوم کړے دے،

**تشریح:۔** د مطلق رخصت دریم قسم او د رخصت مجاز په اوّل قسم کوم چه په مجاز کیدلو کښې کامل ترین دے، هغه احکام شاقّه دي، کوم چه په اوّل اُمتونو کښې مشروع وو، لیکن د رسول الله صلی الله علیه وسلم دَ امّت نه ساقط شوي دي، مثلاً دَ (۱) خطاء کونکې اندامونو لره کټ کول، (۲) دَ نجاست ځایونو لره کټ کول، (۳) د توبه نه پس نفس لره قتل کول (۴) د مسجد نه علاوه په نورو ځایونو کښې د مونځ نه جائز کیدل، (۵) په تیمم سره د طهارت نه حاصلیدل (۶) دَخوب نه پس د روژه دار د پاره د خوړاک حرامیدل (۷) د رمضان په شپو کښې دَوطئ حرامیدل، (۸) ګناهونو په وجه باندې دهغه اودَ پاکیزه څیزونو نه منع کیدل، (۹) په زکوٰة کښې خلورم حصه فرض کیدل (۱۰) مال دَزکوٰة او مال د غنیمت لره په هغه اور باندې سوزیدل کوم چه دآسمان

نه نازل شوے وی (۱) دیوے نیکی په بدله کښې هم یوه نیکی ورکول نه لس نیکی ورکول، (۲) د شپې د گناه د سحر په وخت کښې په دروازه باندې لیکل کیدل (۳) په ورځ اوپه شپه کښې د بخوس مونځونو فرض کیدل (۴) د قصاص معافکیدل حرامیدل (۵) د حیض په ورځو کښې د ښځو سره تعلق نه ساتل (۶) په غوښه کښې د مخلوط وازه پروا او رخونو حرامیدل، (۷) د خالی په ورځ باندې د مهی د ښکار حرامیدل، (۸) په شپه کښې د تهجد د مونځ فرض کیدل، او دغه شان نور احکام دی دا ټول د دې امت نه د تخفیف او تکریم په سبب سره پورته کړے شوی وی، مصنف رح وائي چه دی قسم ته د رخصت مجاز په نوم ورکړے شوے دے، حکم چه اصل حکم زمونږه د یاره اوس هم نه دے مشروع، لهذا که که مونږه په دې احکامو باندې عمل وکړو نو گناهګار به شو او په، او د الله په نزد به معتوب یو، د قیاس تقاضا خو داده چه دی قسم ته د نسخ نوم ورکړے شوے دے لیکن محض د مجاز په طور باندې، دی ته د رخصت مجاز نوم ورکړے شوے دے،

---

وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ مَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوعًا فِي الْجُمْلَةِ أَيْ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ سِوَى مَوْضَعِ الرُّخْصَةِ فَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَمْ يَبْقَ فِي مَوْضَعِ الرُّخْصَةِ كَانَ مِنْ قِسْمِ الْمَجَازِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ بَقِيَ فِي مَوْضَعٍ آخَرَ كَانَ أَنْقَصُ فِي الْمَجَازِيَّةِ فَيَكُونُ شَبِيهًا بِالْقِسْمِ الْأَوَّلِ كَقَصْرِ الصَّلٰوةِ فِي السَّفَرِ فِيْهِ مُسَامَحَةٌ وَالْأَوْلٰى أَنْ يَقُوْلَ كَسُقُوْطِ إِكْمَالِ الصَّلٰوةِ فِي السَّفَرِ لِيُوَافِقَ قَرِيْنَةً وَيُطَابِقَ أَصْلَهُ لٰكِنَّهُ عَبَّرَ بِالْحَاصِلِ تَخْفِيْفًا فَهُوَ عِنْدَنَا رُخْصَةُ إِسْقَاطٍ لَا يَجُوْزُ الْعَمَلُ بِعَزِيْمَتِهَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رُخْصَةُ تَرْفِيْهٍ وَالْأَوْلٰى الْإِكْمَالُ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا عَلَّقَ الْقَصْرَ بِالْخَوْفِ وَنَفٰى فِيْهِ الْجُنَاحَ فَعُلِمَ أَنَّ الْأَوْلٰى هُوَ الْإِكْمَالُ وَنَحْنُ نَقُوْلُ أَنَّهُ لَمَّا نَزَلَتِ الْآيَةُ قَالَ عُمَرُ رض يَا رَسُوْلَ اللهِ مَا بَالُنَا نَقْصُرُ وَنَحْنُ آمِنُوْنَ فَقَالَ هٰذِهِ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ تَعَالٰى بِهَا عَلَيْكُمْ

فَاقْبَلُوْا صَدَقَتَهٗ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالصَّدَقَةُ بِمَالَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيْكَ
اِسْقَاطٌ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ عَنْ جُمْهُوْرِ الْعِبَادِ كَوَلِيِّ الْقِصَاصِ اِذَا
عَفَا عَنِ الْجِنَايَةِ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَاِنْ كَانَ الْمُتَصَدِّقُ مِمَّنْ لَا تَلْزَمُ
طَاعَتُهٗ فَمِمَّنْ تَلْزَمُ طَاعَتُهٗ وَهُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى اَوْلٰى بِاَنْ لَا يُرَدَّ وَاَمَّا
نَفْيُ الْجُنَاحِ عَنْهُمْ فَاِنَّمَا هُوَ لِتَطْيِيْبِ اَنْفُسِهِمْ لِاَنَّهُمْ كَانُوْا مَظِنَّةَ
اَنْ يَخْتَرُوْا بِبَالِهِمْ اَنَّ عَلَيْهِمْ جُنَاحًا فِى الْقَصْرِ وَبِهٖ عُلِمَ اَنَّ قَيْدَ
الْخَوْفِ اَيْضًا اِتِّفَاقِيٌّ لَا مَوْقُوْفًا عَلَيْهِ الْقَصْرُ

ترجمه: رخصت دوېم قسم هغه دے کوم چه فی الجمله دمشروع کیدلو نه باوجود دبندګانو نه ساقط دے، یعنی دی رخصت دمواضعو نه علاوه په بعض مواضعو کښې، پس په دې لحاظ سره چه دا دی رخصت په مواضعو کښې باقی نه دے، د مجازی قسم دے، او په دې لحاظ سره چه دا په نورو مواضعو کښې باقی دے، په مجازیت کښې ناقص دے، لهٰذا دا قسم به دَ قسم اوّل مشابه وی، لکه په حالت دَ سفر کښې د مونځ قصر کول، په دې تمثیل کښې مسامحه ده ځکه مناسبه دا وه چه مصنفؒ داسی ویلے وے لکه په حالت د سفر کښې چه پوره مونځ کول ساقط دی، دپاره ددې چه دا دَ خپل قرین مقابل شی او دَ خپل اصل مقابل شی، لیکن مصنفؒ تخفیفاً د کلام خلاصه بیان کړې ده، پس قصر د مانځ زمونږ په نزد باندې رخصت اسقاط دے، ددې په عزیمت باندې عمل کول جائز نه دی او د امام شافعیؒ په نزد باندې رخصت ترفیه دے، او اکمال د صلوٰة اولیٰ دے، ځکه چه دَ باری تعالیٰ ارشاد دے چه کله تاسو سفر کوی په ملک کښې نو په تاسو باندې څه ګناه نشته دے، که کم کړئ د مانځ نه، که تاسو ته دا یره وی، چه کافران به تاسو ته تکلیف ورسوی، په دې کښې قصر لرم په یره باندې معلق کړے شوے دے، او په دې کښې د ګناه نفی ده، لهٰذا معلومه شوه چه اولیٰ هم اکمال دے، قصر نه دے، مونږه وایو چه کله دا آیت نازل شولو، نو حضرت عمرؓ په دربار د رسول الله صلی الله علیه وسلم کښې عرض وکړلو، چه اے د الله رسوله زمونږه دا سی حال ولے دے، چه مونږه قصر کوو، حالانکه مونږه بالکل په امن کښې یو او محفوظ یو، رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمائیل چه دا قصر یوه صدقه ده، کوم چه تاسو ته الله پاک بخلی ده،

لهذا تاسو دی لره قبوله کړی، رسول الله صلی الله علیه وسلّم قصر لره په صدقه سره موسوم کړی او، او دداسی څیز صدقه کوم چه د تملیک احتمال نه لری، اسقاطِ محض وی، کوم چه د بندګانو د طرف نه د ردّ کولو احتمال نه لری، لکه ولی د قصاص کله چه جرم معاف کوی، نو د ردّ احتمال نه لری، اګرچه صدقه کونکی د هغه خلقو نه وی د کوم چه اطاعت لازم نه وی، پس دَ کوم ذات چه اطاعت لازم وی، یعنی الله ﷻ نو هغه د دی خبری زیات حقدار دے، چه دَ هغه صدقه دِ ردّ نه کړے شی او باقی شو هغوی نه دَ ګناه نفی، نو دا د هغوی نه دَ اطمینان د پاره، ځکه دَ هغوی خیال وو، چه په قصر کولو کښی به هغوی ګناهګار ېږی، د ینه دا خبره معلومه شوه چه دَ خوف قید اتفاقی دے، په دی باندی قصر موقوف نه دے،

**تشریح** :- مطلقًا د رخصت څلورم قسم او دَ رخصت مجازیه دوېم قسم کوم چه دَ اوّل قسم په مقابله کښی ناقص دے، دا دے چه د فی الجمله مشروع کیدلو باوجود هم دَ بندګانو نه ساقط وی، یعنی دَ رخصت د مواضعو نه په علاوه کښی مشروع وی، پس چونکه دا قسم دَ رخصت په مواضعو کښی باقی نه دے، دی وجه نه دا به د مجاز د قسم نه وی، او چونکه دا په نورو مواضعو کښی باقی دے، دی وجه نه دا به په مجازیت کښی ناقص وی، بهرحال دا قسم دا وّل مشابه دے مثال لکه د سفر په حالت کښی د مونځ قصر کول، شارح فرمائی چه په دی مثال کښی مسامحه ده، نو یا ته مناسبه دا وه چه دا وییلے دے کسقوط اکمال الصلوٰۃ فی السفر یعنی دَ سفر په حالت کښی د پوره مونځ ساقط کیدلو په شان، په دی صورت کښی به دا قول د خپل قرین یعنی روستو راتلو والا قول وسقوط حرمت الخمر موافق شی، او د خپل اصل مطابق به هم شی، لیکن مصنفؒ د تخفیف پیش نظر د کلام خلاصه ذکر کړله، بهرحال زمونږ په نزد باندی قصر د صلوٰۃ رخصت اسقاط دے، د دی په عزیمت باندی عمل جائز نه دی، او دَ امام شافعیؒ په نزد باندی رخصت ترفیه (د اسانی د پاره رخصت دے،) او اولی اکمال یعنی دَ مونځ پوره کول دی، حاصل دا چه زمونږ په نزد باندی وقت د دوه رکعتو سبب دے، نه د څلورو رکعتونو، او د امام شافعیؒ په نزد باندی وقت دَ څلورو رکعتونو سبب دے، لیکن دوی لره د اسانی وغیره او دَ تکلیف لرے کولو په

سبب رخصت وګرځولے شوے دے، لکه د مسافر په حق کښې د رمضان په ورځ کښې روژه فرض ده، لیکن د افطار رخصت ورکړے شوے دے. لیکن د هغوی په نزد باندې په رخصت باندې عمل کولو سره قصر کول هم جائز دی، لیکن په عزیمت باندې عمل کولو سره اکمال ډیر بهتر دے.

د امام شافعیؒ دلیل دا دے وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا په دې ایت کښې قصر لره په خوف (یره) باندې معلق کړے شوے دے، او ګناه نفي کړے شوې ده، یعنې په قصر کولو کښې څه ګناه نشته دے، او دې دوارو خبرو نه معلومیږي چه هم اکمال اولیٰ دے، او قصر اولیٰ نه دے.

زمونږ د طرف نه جواب دا دے، چه کله دا ایت نازل شولو، نو حضرت عمرؓ وفرمائیل چه کله مونږ په امن کښې یو او محفوظ یو، نو قصر ولے وکړلو، ګویا حضرت عمرؓ دا خبره فهم کړې وه، چه کله خوف وي نو قصر مشروع وي، او کله چه مونږه ته امن حاصل شولو او څه یره باقي نه شوله نو اوس د قصر څه ضرورت دے په دې باندې د الله رسول وفرمائیل چه قصر یوه صدقه ده، کومه چه الله پاک خپلو بندګانو ته ورکړې ده، لهٰذا دې لره قبوله کړې، ګوري د الله رسول قصر لره د صدقه نوم ورکړلو او د داسې څیز صدقه په کوم کښې چه د تملیک احتمال نه وي، اسقاط وي، کوم چه د بندګانو د طرف نه د رد کولو احتمال نه لري، لکه اولیاء د مقتول که چرته قصاص لره معاف کړي، نو قاتل به ددې د رد کولو مجاز نه وي، پس کله چه صدقه د رد کولو احتمال نه لري، هغه وخت کښې چه کله صدقه کونکے داسې وي، د کوم اطاعت چه لازم نه دے، یعنې بنده، پس هر کوم اطاعت رد نه کړے شي، د دینه دا خبره هم ثابته شوه چه قصر کوم چه د الله پاک د طرف نه عطاء کړے شوې صدقه ده، هغه ته نه قبلو له لازم او رد کول حرام دي،

او باقي شو ایت کښې د جناح نفي نو ددې جواب دا دے چه په هغه زمانه کښې د بعض حضراتو دا خیال وو، چه په قصر کولو جناح او ګناه ده، پس الله پاک د هغوی د مطمئن کولو د پاره وفرمائیل د خوف قید اتفاقي دے، داسې قید نه دے چه په

کوم باندی قصر موقوف دی،

وَسُقُوطُ حُرْمَةِ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ فِي حَقِّ الْمُضْطَرِّ وَالْمُكْرَهِ فَإِنَّ حُرْمَتَهُمَا لَمْ تَبْقَ وَقْتَ الْاضْطِرَارِ وَالْاِكْرَاهِ أَصْلًا وَإِنْ بَقِيَتْ فِي حَقِّ غَيْرِهِمَا لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ فَإِنَّ قَوْلَهُ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ اسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فَكَأَنَّهُ قِيلَ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ إِلَّا حَالَ الضَّرُورَةِ فَإِنْ لَمْ يَأْكُلِ الْمَيْتَةَ أَوْ لَمْ يَشْرَبِ الْخَمْرَ وَمَاتَ يَمُوتُ آثِمًا بِخِلَافِ الْاِكْرَاهِ عَلَى كَلِمَةِ الْكُفْرِ فَإِنَّهُ وَإِنْ ذُكِرَ فِيهِ الْاسْتِثْنَاءُ أَيْضًا بِقَوْلِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ لٰكِنَّهُ لَيْسَ اسْتِثْنَاءً مِنَ الْحُرْمَةِ بَلْ مِنَ الْغَضَبِ أَوِ الْعَذَابِ إِذِ التَّقْدِيرُ مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَفِي رِوَايَةٍ عَنْ أَبِي يُوسُفَ وَالشَّافِعِيِّ أَنَّهُ لَا تَسْقُطُ الْحُرْمَةُ وَلٰكِنْ لَا يُؤَاخَذُ بِهَا كَمَا فِي الْاِكْرَاهِ عَلَى الْكُفْرِ فَهُوَ مِنْ قَبِيلِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ دَلَّ إِطْلَاقُ الْمَغْفِرَةِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْاضْطِرَارَ الْمُرَخِّصَ لِلتَّنَاوُلِ يَكُونُ بِالْاجْتِهَادِ وَعَسَى أَنْ يَقَعَ التَّنَاوُلُ زَائِدًا عَلَى قَدْرِ الْحَاجَةِ لِأَنَّ مَنِ ابْتُلِيَ بِهٰذِهِ الْمَخْمَصَةِ تَعَسَّرَ عَلَيْهِ رِعَايَةُ قَدْرِ الْحَاجَةِ وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِيمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ حَرَامًا فَشَرِبَ خَمْرًا حَالَ الْاضْطِرَارِ فَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ وَعِنْدَنَا لَا

**ترجمہ:** او د شرابو او د مردار حُرمت د مضطر او مجبور په حق کښې ساقطیدل وجه د دې چه د دې دواړو حرمت د اضطرار او د اکراه په وخت کښې بالکل باقي نه پاتې کیږي، اګر چه د دې دواړو نه علاوه په حق کښې باقي دے، دې وجه نه

د الله پاک ارشاد دے او واضحه کړی ده کوم څه چې هغه په تاسو باندی
حرام کړی دی، مګر کله چه مجبور شئ د هغې په خوړلو باندی حکم چه د
باری تعالیٰ قول دے، الا ما اضطررتم الیه ، د هغه د قول ما حرم علیکم
نه استثناء ده ګویا داسی د ویلے شول، او الله پاک ستاسو د پاره هغه توله څیزونه
واضح کړی دی، کوم چه هغه په تاسو باندی حرام کړی دی، په تمامو حالاتو کښی ماسوا
د ضرورت د حالت نه، پس که چرته هغه مرداره ونه خوړله، یا ئے شراب ونه څکل
او مړ شولو، نو ګناهګار به مړ کیږی، په خلاف د کفر په کلمه باندی په اکراه کولو سره
دی وجه نه اګر چه په دی کښی هم استثناء ذکر الا من اکراه وقلبه مطمئن بالایمان
په ذریعه سره راغلے دے، لیکن هغه د حرمت نه استثناء نه ده، بلکه د غضب یا
عذاب نه استثناء ده حکم چه تقدیر د عبادت داسی دے، چا چه د ایمان نه پس
الله باندی کفر وکړلو په هغه باندی د الله پاک د طرف نه غضب دے، او د هغوی
د پاره عظیم عذاب دے، مګر هغه کوم لره چه مجبور کړے شوے وی، او د هغه
زړه په ایمان باندی مطمئن وی، او د امام ابو یوسفؒ او امام شافعیؒ نه روایت
دا دے، چه حرمت نه ساقطیږی، لیکن په دی باندی به مواخذه نه وی، لکه اکراه
علی الکفر په صورت کښی، پس دا د اوّل قسم د قبیل نه دے، حکم الله پاک فرمایلی
دی، چه کوم سړے مضطر شی او نه نافرمانی وکړی او نه زیاتے وکړی نو په هغه باندی
څه ګناه نشته دے، بے شکه الله پاک ډیر بخښونکے او انتهائی مهربان دے
په دی آیت کښی د مغفرت اطلاق د حرمت په قیام باندی دلالت کړے دے او جواب
دا دے، چه د مغفرت اطلاق د دی اعتبار نه دے، او اضطرار کوم چه د تناول
رخصت ورکولو والا دے، هغه د اجتهاد نه حاصلیږی، او ډیره ممکنه ده
چه تناول د ضرورت نه زائد شی، حکم چه کوم سړے په داسی تمام قسم والو
کښی مبتلا شی، په هغه باندی د ضرورت د قدر رعایت ساتل مشکل وی، او د خلاف
فائده به په هغه صورت کښی ښکاره شی، چه کله چا قسم خوړلو چه هغه به
حرام نه خوری، بیا هغه د اضطرار په حالت کښی شراب وڅکل نو د امام ابو یوسفؒ
او د امام شافعیؒ په نزد باندی به هغه حانث شی، او زمونږ په نزد باندی به نه

حالت کیږي،

**تشریح**:- د رخصت د څلورم قسم یو بل مثال ئې بیانولو سره دفرمائیل چه د شرابو او د مردارې حرمت اګرچه د غیر مضطر او غیر مکره په حق کښې موجود دے لیکن د مضطر او د مکره په حق کښې ساقط دے، او دلیل د دې دا دے چه په قول د باری تعالی وقد فصّل لکم ما حرّم علیکم الا ما اضطررتم کښې الا ما اضطررتم د ما حرّم علیکم نه استثناء ده ګویا داسې ویلے شول، چه ستاسو د پاره هغه تمام څیزونه کوم په تماموا حوالو کښې حرام دی، وضاحت سره ئې د هغه بیان کړے دے ماسوئ د ضرورت د حالت نه، یعنی شراب او مردار وغیره په تماموا حوالو کښې حرام دی د اضطرار او د اکراه په حالت کښې حرام نه دی، لهذا که یو مضطر او مکره مردار ونه خوړله او یائې شراب ونه څکل او د ولږې د لاسه مړ شو لو ګناهګار به مري، د دې نه برخلاف که چالره د کفر په کلمه ویلو باندې مجبور کړے شو، او هغه کفر ونه کړلو، بلکه مړ شو لو نو هغه به ګناهګار نه مري، ځکه چه ولته کښې هم اګرچه استثناء مذکوره ده، او ویلے شوي دي الا من اکره وقلبه مطمئن بالایمان لیکن دا استثناء د حرمت نه، نه ده، چه د اکراه په حالت کښې ګویا د کفر کلمه ویل مباح دی، بلکه دا د غضب او د عذاب نه استثناء ده، ځکه چه تقدیري عبارت داسې دے، من کفر بالله من بعد ایمانه فعلیهم غضب من الله ولهم عذاب عظیم الا من اکراه و قلبه مطمئن بالایمان یعنی چاچه د ایمان نه پس په الله باندې کفر وکړلو، نو په هغه باندې غضب دے، او لوی عذاب دے، لیکن که چرته ئې لره مجبور کړے شو، او د هغه زړه مطمئن باقي وو، نو په هغه باندې غضب او عذاب نه وي، الغرض دا چه د کلمه کفر ویلو حرمت نو د اکراه په صورت کښې هم باقي پاتې دے، لیکن که ده ویله نو مواخذه به په نه وي، او چونکه حرمت د اکراه په رخصت کښې هم موجود دے، دې وجه نه که مکره کلمه د کفر ونه ویله او مړ شولو، نو ګناهګار به نه مري، بلکه اجر به ورته ملاویږي، او د شرابو او مردار په باره کښې د امام ابو یوسف او امام شافعي یو روایت دا دے، چه د اضطرار او د اکراه په صورت کښې د دې حرمت نه ساقطیږي، البته د دې خوړاک او څکلو باندې به مواخذه

نه وی لکه څرنګه چه د اکراه علی الکفر په صورت کښې ده ، لیس ددې دواړو حضراتو
په نزد باندې دا د رخصت د اوّل قسم د قبیل نه دی ، ددې حضراتو دلیل دا دے
چه الله پاک فرمائیلی دی ، فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه ، ان الله
غفور رحیم ، په دې ایت کښې د مغفرت لفظ په دې خبره باندې دلالت کوی ،
چه د شراب وغیره حرمت د اضطرار په وخت کښې هم موجود دے ، زمونږه د طرف
نه جواب دا دے ، چه په ایت کښې د مغفرت لفظ ددې وجه نه ، نه ذکر کړے شوے
چه د مردار او شراب وغیره حرمت د اضطرار په حالت کښې هم موجود دے بلکه
دې وجه نه ذکر کړے شوے دے ، چه ددې خبرې کافی امکان دے ، چه تناول
(خوړلو) د ضرورت نه زیات وی ، ځکه کوم سړے چه دولږې په سختئ کښې
مبتلا وی ، په هغه باندې د ضرورت اندازه کولو رعایت کول مشکل وی ، لهذا که د
ضرورت نه زیات وخوړل نو هغه باره کښې فرمائیلی شوی دی ، ان الله غفور رحیم
شارح فرمائی چه زمونږه احنافو او د امام ابو یوسف او امام شافعی په مابین
کښې د اختلاف ثمره به په دې مثال کښې ښکاره کیږی که مثلاً یو سړی قسم وخوړلو
چه والله لا اکل حراما قسم دے چه زه به حرام نه خورم ، بیا هغه اضطرار په حالت
کښې شراب وڅکل نو د امام ابو یوسف او امام شافعی په نزد باندې دا سړے حانث شی
ځکه چه د هغوی په نزد باندے د اضطرار په حالت کښې حرمت نه ساقطیږی او د زمونږه
په نزد باندې به نه حانث کیږی ، ځکه چه زمونږه په نزد باندې د اضطرار په حالت
کښې حرمت ساقط شوے دے لهذا دا سړے به حرام خوړلو والا نه وی ،

وَسُقُوطُ غَسْلِ الرِّجْلِ فِي مُدَّةِ الْمَسْحِ فَإِنَّ اسْتِتَارَ الْقَدَمِ بِالْخُفِّ يَمْنَعُ
سِرَايَةَ الْحَدَثِ إِلَيْهِ وَقَدْ كَانَ طَاهِرًا وَمَا حَلَّ فَوْقَ الْخُفِّ فَقَدْ
زَالَ بِالْمَسْحِ فَلَا يُشْرَعُ الْغَسْلُ فِي هٰذِهِ الْمُدَّةِ وَإِنْ بَقِيَ غَيْرَ اللَّابِسِ
وَهٰذَا عَلٰى رِوَايَةِ الْأُصُولِيِّينَ وَأَمَّا صَاحِبُ الْهِدَايَةِ فَقَدْ قَالَ إِنْ نَزَعَ
الْخُفَّ فِي الْمُدَّةِ وَغَسَلَ الرِّجْلَ يَكُونُ مَاجُورًا۔

ترجمه :- او د مسح په موده کښې د خپو د وینځلو ساقطیدل ، ځکه چه

دخپے پہ موزہ کښې پټیدل دهغې طرف تہ دَحدث سرایت کولو لره منع کول دی حالانکه
هغه طاهره ده، او څه چه دَ موزے دَ پاسه ولګیدل هغه دمسح سره زائل شول،
لهذا په دغه مده کښې به و نه ځلی دَ خپے مشروع نه وی، اګرچه داحکم دَ غیر دالبس په
حق کښې باقی دے، دا دَ اصولینو د روایت په بناء باندی، او باقی شو صاحب هدایه
او هغه وائی که د مسح په موده کښې ئے موزے نه خپه ویستله او وے ویځله نو اجر به
ورته ملاویږی،

**تشریح:-** دا هم دَ قسم رابع مثال دے، دکوم تشریح چه دَ ترجمه نه واضحه ده،

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ ذَكَرَ بَعْدَهَا بَيَانَ أَسْبَابِهَا
بِهَذَا التَّقْرِيبِ اِقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْإِسْلَامِ وَكَانَ الْأَوْلٰى أَنْ تُذْكَرَهَا بَعْدَ
الْقِيَاسِ فِيْ بَحْثِ الْأَسْبَابِ وَالْعِلَلِ كَمَا فَعَلَهُ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ فَقَالَ **فَصْلٌ**
الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ بِاَقْسَامِهَا مِنْ كَوْنِ الْأَمْرِ مُوَقَّتًا أَوْ مُطْلَقًا مُوَسَّعًا أَوْ مُضَيَّقًا
وَكَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْأُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ أَوِ الْحِسِّيَّةِ أَوْ قَبِيْحًا لِعَيْنِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ وَنَحْوِ
ذَالِكَ لِطَلَبِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ الْمُرَادُ بِالْأَحْكَامِ الْمَحْكُوْمُ بِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ
وَغَيْرِهَا لَا نَفْسُ الْأَحْكَامِ وَ بِالطَّلَبِ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُوْنَ لِفِعْلٍ أَوْ
لِكَفٍّ وَلَهَا أَسْبَابٌ تُضَافُ إِلَيْهَا أَيْ عِلَلٌ شَرْعِيَّةٌ تُنْسَبُ الْأَحْكَامُ إِلَيْهَا
مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ فَإِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيْقِيُّ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى
مِنْ حُدُوْثِ الْعَالَمِ وَالْوَقْتِ وَمِلْكِ الْمَالِ وَأَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَالرَّأْسِ
الَّذِيْ يَمُوْنُهُ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَالْبَيْتِ وَالْأَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيْقًا
أَوْ تَقْدِيْرًا وَالصَّلٰوةِ وَتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ بِالتَّعَاطِيْ هٰذِهٖ كُلُّهَا أَسْبَابٌ۔

**ترجمہ:-** او کله چه مصنفؒ داحکام مشروعه دَ بیان نه فارغ شولو،
نو دینه پس ئے د موقع مناسب د هغې اسبابو لره ذکر کړل، دپاره ددی چه دَ فخر الاسلام
تابعداری راشی، حالانکه زیاته مناسبه دا ده چه هغه دی اسبابو لره، دقیاس نه
پس داسبابو دعللو په بحث کښې راوړے وے لکه څرنګه چه صاحب توضیح کړی،

دی، پس مصنفؒ وفرمائیل فصل یعنی امر او نهي سره د خپلو اقسامو، یعنی دَ امر موقت کیدل یا مطلق او موسع کیدل، یا مضیّق کیدل، او دَ نهي دَ امور شرعیه یا امور حسیه نه کیدل، یا قبیح لعینه یا لغیره کیدل، او دی نه علاوه د احکام مشروع د طلب دپاره دی، د احکامو نه مراد عبادت دی، نفس احکام مراد نه دی، او طلب نه عام مراد دے که د یو څیز د کولو د پاره وی، او که د منع کیدلو د پاره وی، او د هغه احکامو د پاره اسباب دی، د کوم طرف ته چه دا احکام منسوب کیږی، یعنی داسی شرعی علتونه دی د کوم طرف ته چه ظاهره بلندی احکام منسوب کیږی اگر چه په تمامو څیزونو کښی حقیقی مؤثر الله پاک دے، لکه د عالم حادث کیدل، (وقت کیدل) د مال مالک کیدل، د رمضان د راتلو کیدل، د هغه شخص کیدل د کوم چه بار یو یو ته کولے شی او د کوم چه پرورش کوی، د بیت الله کیدل، د ارض نامیه کیدل، تحقیقًا یا تقدیرًا، د مونځ کیدل، او د مقدور د بقاء د لین دین سره متعلق کیدل، دا ټول اسباب دی،

**تشریح**:- شارحؒ فرمائی چه فاضل مصنفؒ د احکام شروع د فراغت نه پس د هغے اسبابو لره ذکر کوی، په دی ترتیب کښی صرف د علامه فخر الاسلام تابعداری مقصود ده، ورنه صاحب توضیح وغیره دی اسبابو لره د قیاس نه پس د اسبابو د علو په بحث کښی ذکر کړی،

فرمائی چه امر او نهي د خپل جمله اقسامو سره د احکام مشروع د طلب دپاره دی او د امر اقسام مثلاً دَ امر موقت کیدل، مطلق کیدل، موسع کیدل، مضیّق کیدل او د نهي اقسام مثلاً دَ امور شرعیه نه کیدل، د امور حسیه نه کیدل، قبیح لعینه یا قبیح لغیره کیدل، د دی تمامو اقسامو سره امر او نهي د احکام مشروع د طلب دپاره راځی- شارحؒ فرمائی د احکامو نه مراد نفس احکام مراد نه دی، بلکه هغه عبادات مراد دی، د کوم چه په شریعت کښی حکم ورکړے شوے دے، او دَ طلب نه هم عام طلب مراد دے، د یو څیز د کولو د پاره هم کیدے شی، او دَ منع کیدلو د پاره هم کیدے شی، مصنفؒ وائی چه د دی احکامو ډیر اسباب دی، د کوم طرف ته چه دا احکام منسوب کیږی، یعنی ډیر داسی شرعی اسباب او علل دی، د کوم طرف چه دا احکام په ظاهره باندی منسوب کیږی، اگر چه په ټولو څیزونو کښی حقیقی مؤثر الله پاک دے،

مذکورہ اسبابو لرہ بیانولو سرہ مصنفؒ و فرمائیل چہ د (۱) عالم حادث کیدل، (۲) د وقت کیدل (۳) د رمضان د میاشتی د ورځو موجود یدل، (۴) د مال مالک کیدل، (۵) د هغه شخص کیدل دکوم بار چه پوره نه کولے شی او د کوم چه پرورش کوی (۶) د بیت الله کیدل، (۷) د پیداوار په سلسله کښی د زمکی حقیقةً نامی کیدل یا تقدیراً نامی کیدل، (۸) د مو نځ کیدل، (۹) د ژوند د بقاء د معاملاتو سره متعلق کیدل، د ا ټول اسباب دی، د دی د مسبباتو او احکامو تو بیان په آئنده کرخو کښی د ے۔

ثُمَّ شَرَعَ بَعْدَ مَا فِيْ بَيَانِ الْمُسَبَّبَاتِ عَلٰى طَرِيْقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرَتَّبِ فَقَالَ لِلْاِيْمَانِ هٰذَا مُسَبَّبٌ لِحُدُوْثِ الْعَالَمِ فَاِنَّ الْاِيْمَانَ بِالصَّانِعِ لَا يَجِبُ اِلَّا لِحُدُوْثِ الْعَالَمِ اِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ حَادِثًا لَمَا احْتَجْنَا اِلَى الصَّانِعِ كَمَا قَالَ اَعْرَابِيٌّ اَلْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيْرِ وَاٰثَارُ الْاَقْدَامِ عَلَى الْمَسِيْرِ فَسَمَاءٌ ذَاتُ اَبْرَاجٍ وَاَرْضٌ ذَاتُ فِجَاجٍ كَيْفَ لَا تَدُلُّ عَلَى اللَّطِيْفِ الْخَبِيْرِ وَالصَّلٰوةِ هٰذَا مُتَعَلِّقٌ بِالْوَقْتِ فَاِنَّ الْوَقْتَ سَبَبُ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ بِاِيْجَابِ اللهِ تَعَالٰى فِيْ هٰذَا الْوَقْتِ وَالْاِيْجَابُ غَيْبٌ عَنَّا فَاُقِيْمَ الْوَقْتُ مُقَامَهُ وَالزَّكٰوةِ هٰذَا نَاظِرٌ اِلٰى مِلْكِ الْمَالِ فَاِنَّ الْمَالَ النَّامِيَ الْحَوْلِيَّ الَّذِيْ هُوَ زَائِدٌ عَلٰى قَدْرِ الْحَاجَةِ سَبَبُ وُجُوْبِهَا وَالصَّوْمِ هٰذَا مُتَعَلِّقٌ بِاَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ فَاِنَّ وُجُوْبَ الصَّوْمِ بِسَبَبِ شَهْرِ رَمَضَانَ بِدَلِيْلِ اِضَافَتِهِ اِلَيْهِ وَتَكَرُّرِهِ بِتَكَرُّرِهِ لٰكِنَّ اللهَ تَعَالٰى اَخْرَجَ اللَّيَالِيَ عَنْ مَحَلِّيَّةِ الصَّوْمِ فَتَعَيَّنَ لَهُ النَّهَارُ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ هٰذَا نَاظِرٌ اِلَى الرَّأْسِ الَّذِيْ يَمُوْنُهُ وَيَلِيْ عَلَيْهِ فَاِنَّهُ سَبَبٌ لِوُجُوْبِ هٰذِهِ الصَّدَقَةِ وَالْاَصْلُ فِيْ ذٰلِكَ هُوَ رَأْسُهُ فَاِنَّهُ يَمُوْنُهُ وَيَلِيْ عَلَيْهِ ثُمَّ اَوْلَادُهُ الصِّغَارُ وَعَبِيْدُهُ فَاِنَّهُ يَمُوْنُهُمْ وَيَلِيْ عَلَيْهِمْ بِخِلَافِ الزَّوْجَةِ وَالْاَوْلَادِ الْكِبَارِ فَاِنَّهُ لَا يَلِيْ عَلَيْهِمْ وَالْحَجِّ نَاظِرٌ اِلَى الْبَيْتِ فَاِنَّهُ سَبَبُ وُجُوْبِ الْحَجِّ وَلِهٰذَا لَمْ يَتَكَرَّرْ فِي الْعُمْرِ لِاَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ وَالْوَقْتُ شَرْطُهُ وَظَرْفُهُ وَالْعُشْرِ هٰذَا نَاظِرٌ اِلَى الْاَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيْقًا فَاِنَّهُ اِذَا حَدَثَ

الخَارِجُ مِنَ الْأَرْضِ تَحْقِيقًا يَجِبُ الْعُشْرُ وَسَقَطَ إِذَا اصْطَلَمَتِ الزَّرْعَ آفَةٌ وَيَتَكَرَّرُ الْوُجُوبُ بِتَكَرُّرِ النَّمَاءِ وَالْخَرَاجُ هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى قَوْلِهِ أَوْ تَقْدِيرًا فَإِنَّ الْأَرْضَ النَّامِيَةَ بِالْخَارِجِ تَقْدِيرًا بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ سَبَبٌ لِلْخَرَاجِ سَوَاءٌ زَرَعَهَا أَوْ عَطَّلَهَا وَهُوَ الْأَلْيَقُ بِحَالِ الْكَافِرِ الْمُتَوَغِّلِ فِي الدُّنْيَا وَالطَّهَارَةِ هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى الصَّلٰوةِ فَإِنَّ شَرْعِيَّةَ الصَّلٰوةِ سَبَبُ وُجُوبِ الطَّهَارَةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَالْحُكْمِيَّةِ وَالصُّغْرٰى وَالْكُبْرٰى كَمَا أَنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لَهَا وَالْمُعَامَلَاتِ هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى تَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُورِ فَإِنَّهُ لَمَّا حَكَمَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِبَقَاءِ الْعَالَمِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا يَبْقٰى مَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمْ مُعَامَلَةٌ يَتَهَيَّأُ بِهَا مَعَاشُهُمْ مِنَ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ وَنِكَاحٍ يَكُوْنُ مُبْقِيًا لِهٰذَا الْجِنْسِ بِالتَّوَالُدِ عُلِمَ أَنَّ تَعَلُّقَ الْبَقَاءِ الْمَقْدُورِ بِالتَّعَاطِي هُوَ سَبَبُ الْمُعَامَلَاتِ وَشَرْعِيَّتِهَا وَهٰذَا مُخْتَصٌّ بِالْإِنْسَانِ بِخِلَافِ الْحَيَوَانَاتِ فَإِنَّهُمْ يَبْقَوْنَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِدُوْنِ مُعَامَلَةٍ وَنِكَاحٍ لِأَنَّ خَلْقَهُمْ كَذٰلِكَ وَلَا يَتَعَلَّقُ بِأَفْعَالِهِمْ أَمْرٌ أَوْ نَهْيٌ

**ترجمہ وتشریح:** شارحؒ وائی چه مصنفؒ د اسبابو ذکر کولو نه پس حسب ترتیب د هغې مسبباتو او احکامو لره بیانول، شروع کړل، دی وجه نه فرمائی چه ایمان د حدوث د عالم مسبّب دے. حکم چه په صانع یعنی کارساز باندې ایمان راوړل، صرف د حدوث د عالم د وجه نه واجب کیږي، وجه دا ده که عالم حادث نه دے، نو مونږ ه به د قادر مطلق محتاج نه وے، لکه څرنګه چه د عربو یو بانډچي مقوله ده، کله چه په لاره کښې پریوتي نکي غوښان دا وښ پته ورکوی، او د قدم نښانو د مسافر پته ورکوی، نو دا برجونو والا اسمان او درو والا آسمان به د لطیف او خبیر او برحق خالق پته څرنګه نه ورکوی، بهرحال حدوث د عالم د ایمان سبب دے، او ایمان ئے مسبب دے، مونځ د وقت مسبب دے حکم چه وقت د الله په واجب کولو سره د وجوب د مونځ سبب دے، حاصل دا چه په حقیقت کښې دا واجب کونکے خو الله پاک دے، لیکن دا ایجاب چونکه زمونږ ه نه پټ

دے، دی وجه نه د قیت حده د هغې قائمقام قرار ولوسره د مانځ د وجوب سبب قرار کړے شو، زکوٰة دادَ ملك مال سبب دے، ځکه چه مال کوم چه ل یاتید ونکے وی، او په هغې باندې کال تیر شوے وی، او دَ ضرورت نه زیاته وی نو دداسی مال مالك کیدل دَ زکوٰة د واجب کیدلو سبب دے، روژه دادَ رمضان دَ وجوب مسبّب دے، ځکه چه وجود دَ رمضان دَ وجوب صوم سبب دے، او دلیل ددی دادے، چه صوم رمضان طرف ته منسوب دے، ځکه چه ویلے کیږی صوم رمضان (د رمضان روژه) او دَ روژې تکرار دَ رمضان د تکرار سره راځی، مگر چونکه الله پاك شپولره دَ صوم د محل جوړیدلو نه خارج کړې دی، دی وجه نه دَ روژه د یاره هم ورځ متعین وی، صدقة الفطر د هغه شخص سبب دے دکوم چه دا شخص پرورش کوی او دَ کوم بار برداشت کوی، ځکه چه دا رأس یعنی سر د صدقه فطر د وجوب سبب دے او اصل په دی کښی په خپله د صدقے ورکونکے راس دے، ځکه چه هغه ددی ذمه دار و کفیل وی، بیا دینه پس د نا بالغه اولاد او د غلامانو دسر ځکه چه صدقه ورکونکے ددی ټولو ذمه دار او کفیل وی په خلاف د ښځے باندې او دَ بالغ اولاد باندې، ځکه چه متصدق د ددوی ذمه دار نه دے، ځ حج د بیت الله سبب دے، ځکه چه بیت الله حج دَ وجوب سبب دے، دغه وجه ده چه حج په ژوند کښی مکرّر نه دے ځکه چه بیت الله د حج دَ وجوب سبب دے، او وخت د حج سبب نه دے، بلکه شرط او ظرف دے، عشر دارض نامی تحقیقًا سبب دے، ځکه هغه زمکه چه په کوم کښی د پیداوار نمو حقیقةً وی یعنی پیداوار په کښی کیږی، نو هغه د عشر دَ واجب کیدو سبب دے لهٰذا چه کله حقیقی طور باندې د زمکه نه پیداوار کیږے نو عشر یعنی لسمه حصّه به واجب وی، او که چرته فصل لره یو آسمانی آفت تباه کړلو، نو عشر به ساقط شی او دَ عشر وجوب به د پیداوار په تکرار سره مکرّر کیږی،

خراج دارض نامی تقدیرًا سبب دے، ځکه چه په زمکه کښی تقدیرًا د نمو د قوت کیدل، د خراج د واجب کیدو سبب دے، برابره ده که په زمکه کښی فصل وکړی او که داسی ئے پریږدی، شارح فرمائی چه خراج د کافر د مال نه زیات مناسب دے، کوم چه په دُنیا کښی ښوتے وی، طهارت د مونځ مسبب دے ځکه چه د مونځ

مشروعیت د موخ دَ وجوب سبب دے، برابره ده که دا طهارت حقیقیه وی او که حکمیه وی او که صغری وی او که کبری وی، لکه څرنګه چه وقت د موخ د مسبب دے معاملات دا بقاء مقدور دَ تعلّق مسبب دے، ځکه هر کله چه الله پاک د قیامة پورې د عالم د باقی پاتې کیدلو فیصله کړی ده، او دا حقیقت هم معلوم دے، چه عالَم تر هغه وخته پورې باقی نشی پاتې کیدے، تر څو پورې چه په خلقو کښې داسې باهمی لین دین نه وی په کوم سره چه د ژوند ذرائع یعنی بیع وغیره میسّر شی، او مهیّا شی، او داسې دا زدواج رشته نه وی، کوم چه دَ توالد او تناسل په ذریعه د دی انسانی جنس ذریعه وی، د دینه دا خبره معلومه شوه چه د بقاء مقدور تعلّق بالتعاطی هم د دی معاملاتو او د دی د مشروعیّت سبب دے، او دا خبره دا انسانانو سره مخصوصه ده، په خلاف د حیواناتو باندی ځکه چه هغوی د قیامت دور ځے پورې بغیر د څه معامله او نکاح نه باقی پاتې کیږی، ځکه چه د هغوی فطرت هم داسې واقع شوے دے، غرض د دے حیواناتو دا فعالو سره د نهی او دَ امر څه تعلّق نشته دے،

وَقَدْ تَمَّ اللَّفُّ وَالنَّشْرُ الْمُرَتَّبُ بَيْنَ اَسْبَابِ الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامِلَاتِ وَمُسَبَّبَاتِهِمَا وَبَقِيَتِ الْعُقُوْبَاتُ وَشِبْهُهُمَا فَبَيَّنَهُمَا بِقَوْلِهٖ وَاَسْبَابُ الْعُقُوْبَاتِ وَالْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ مَا نُسِبَتْ اِلَيْهِ مِنْ قَتْلٍ وَزِنًا وَسَرِقَةٍ وَاَمْرٍ دَائِرٍ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ فَالْعُقُوْبَاتُ اَعَمُّ مِنَ الْحُدُوْدِ لِاَنَّهٗ يَشْمَلُ الْقِصَاصَ اَيْضًا وَالْكَفَّارَةُ نَوْعٌ اٰخَرُ فَسَبَبُ الْقِصَاصِ هُوَ الْقَتْلُ الْعَمْدُ وَسَبَبُ حَدِّ الزِّنَا هُوَ الزِّنَا وَسَبَبُ قَطْعِ الْيَدِ هُوَ السَّرِقَةُ يُقَالُ حَدُّ السَّرِقَةِ وَسَبَبُ الْكَفَّارَةِ هُوَ اَمْرٌ دَائِرٌ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ وَذَالِكَ لِاَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ دَائِرَةً بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوْبَةِ فَسَبَبُهَا لَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ اَمْرًا دَائِرًا بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ لِتَكُوْنَ الْعِبَادَةُ مُضَافَةً اِلٰى صِفَةِ الْاِبَاحَةِ وَالْعُقُوْبَةُ مُضَافَةً اِلٰى اِلٰى صِفَةِ الْحَظْرِ كَالْقَتْلِ خَطَاءً فَاِنَّهٗ مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ رَمْىٌ اِلٰى صَيْدٍ وَهُوَ مُبَاحٌ وَمِنْ حَيْثُ تَرْكِ التَّثَبُّتِ مَحْظُوْرٌ لِاَنَّهٗ قَدْ اَصَابَ اٰدَمِيًّا وَاَتْلَفَهٗ فَتَجِبُ فِيْهِ الْكَفَّارَةُ وَالْاِفْطَارُ عَمَدًا فِىْ رَمَضَانَ فَاِنَّهٗ

مُبَاحٌ مِنْ حَيْثُ اتِّصَالُ مَا هُوَ مَمْلُوْكٌ لِمَالِكِهِ وَمَحْظُوْرٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ
جِنَايَةٌ عَلَى الصَّوْمِ الْمَشْرُوْعِ فَيَصْلَحُ اَنْ تَكُوْنَ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَاِنَّمَا
يُعْرَفُ السَّبَبُ بَيَانُ كُلِّيَّةٍ لِمَعْرِفَةِ السَّبَبِ بَعْدَ بَيَانِ تَفْصِيْلِهِ لِيُعْلَمَ
مِنْهُ مَا لَمْ يُعْلَمْ قَبْلَهُ اَيْ اِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الشَّيْءِ سَبَبًا لِلْحُكْمِ بِنِسْبَةِ
الْحُكْمِ اِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهِ بِهٖ فَالْمَنْسُوْبُ اِلَيْهِ وَالْمُتَعَلَّقُ سَبَبًا لِلْمَنْسُوْبِ
وَالْمُتَعَلِّقِ اَلْبَتَّةَ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِيْ اِضَافَةِ شَيْءٍ اِلَى شَيْءٍ وَتَعَلُّقِهِ بِهٖ اَنْ يَكُوْنَ
مُسَبَّبًا لَهُ وَحَادِثًا بِهٖ كَمَا يُقَالُ كَسْبُ فُلَانٍ وَجِ يَرِدُ عَلَيْنَا اَنَّكُمْ لَمَّا
اَضَفْتُمْ اِلَى الشَّرْطِ فَكَيْفَ يَبْطُلُ هٰذَا فَقَالَ وَاِنَّمَا يُضَافُ اِلَى الشَّرْطِ
مَجَازًا كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَحَجَّةِ الْاِسْلَامِ فَاِنَّ الْفِطْرَ وَهُوَ يَوْمُ الْعِيْدِ شَرْطٌ
لِصَدَقَةٍ وَالسَّبَبُ هُوَ الرَّأْسُ الَّذِيْ يَمُوْنُهُ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَالصَّدَقَةُ تُضَافُ
اِلَيْهِمَا جَمِيْعًا

**ترجمه او تشریح :-** شارح فرمائي چه د عباداتو د اسبابو او د هغې د مسبباتو بیان د لف او نشر مرتب په طور باندې پوره شولو، البته عقوبات او د هغې مشابه څیزونه پاتې شول، دې وجه نه مصنف د هغه د بیانولو دپاره فرمائیل چه د عقوباتو، حدود او کفاراتو اسباب هغه څیزونه دی، د کوم طرف ته چه دا څیزونه منسوب کیږي، لکه قتل، زنا، سرقه، او داسې څه امر کوم چه د ممانعت او اباحت په مینځ کښې دائروي، شارح دا ئې چه عقوبات د حدودو نه عام دی، ځکه چه دا قصاص له هم شاملیږي، او کفاره یو دریم قسم دے، حاصل دا چه قتل عمد د قصاص سبب دے او زنا د حد سبب دے، او د قطع ید سبب سرقه ده، دې وجه نه ویلے کیږي حد السرقة او د کفارے سبب یو داسې امر دے کوم چه د ممانعت او اباحت په مینځ کښې دائروي، او دې دا وجه دا ده چه کفاره چونکه د عبادت او د عقوبت په مینځ کښې دائره ده، پس د دې سبب به هم د ممانعت او اباحت په مینځ کښې دائروي، د پاره د دې چه عبادت د اباحت صفت طرف ته منسوب شي، او د عقوبت د صفت ممانعت طرف ته مضاف شي، لکه قتل خطاء ځکه چه دا د صورت په لحاظ سره د ښکار طرف د غشي ویشتلو نوم دے کوم چه مباح دے، او د ترک احتیاط په وجه ممنوع دے، ځکه چه دا ده احتیاط

نه کولو په وجه غشے سرې ته ولګیدو، او دده دَ هلاکت سبب شولو، لهٰذا په دې صورت کښې به کفاره واجبیږی او په رمضان کښې عمدًا افطار کول دا دې وجه نه مباح دی چه د مالک یعنی مضطر سره دهغه مملوکه څیز متصل کیږی او دې وجه نه منع دہ، چه دا فطار کول د صوم مشروع په موجودګی سره یو جُرم دے، لهٰذا دا افطار د کفارے سبب جوړیدلو صلاحیت لری، د سبب د تفصیلی بیان نه پس د سبب د پیژندلو دپاره ئے یوه عامه قاعده بیان کړی دہ، دپاره ددې چه کوم څیز معلومه نه وه هغه معلومه شی ۱۱۶ دَ یو شئ د بل شئ دپاره سبب کیدل صرف دې وجه نه معلومیدے شی چه حکم هغه طرف ته منسوب وی، او هغه سره متعلّق وی، لهٰذا کوم څیز چه منسوب الیه او متعلّق وی، لهٰذا هغه به سبب وی حُکم چه د یو شی بل طرف ته دَ مضاف کیدلو او د یو شئ بل سره د متعلق کیدلو قاعده دا ده چه شئ مضاف د مضاف الیه دپاره مسبب وی، او د مضاف الیه دَوجه نه په وجود کښې راځی - دې وجه نه ویلے کیږی کسب فلان، د لته کښې په مونږه باندې یو اعتراض وارد ویږی او هغه دا چه مونږ کوره اضافتُ دَ شرط طرف ته هم اضافت کوی، لهٰذا مذکوره قاعده (چه مضاف الیه و مضاف سبب وی) دا به څرنګه درسته شی،

ددې جواب دادے چه د شرط طرف ته کوم څیز مضاف کیږی هغه بطور مجاز وی، لکه صدقهٔ فطر او حج اسلام حُکه فطر یوم عید دے، کوم چه د صدقه شرط دے، او سبب ئے هغه رأس یعنی سر دے، دَ کوم چه صدقه کونکے کفیل او ذمه دار دے، او صدقه دې دواړو طرف منسوب ده،

دغه شان مسلمانان کیدل هم د حج دپاره شرط دے، او د حج سبب بیت الله دے او حج دې دواړو طرف ته مضاف دی، والله اعلم بالصواب -

ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وتب علينا انك انت التواب الرحيم، والحمد لله رب العلمين وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وعلى اٰله واصحابه اجمعين، جمیل احمد

ترجمه کونکے:- وحید الله حقانی مدرس تعلیم القرآن باړه ګیټ پیښور

خطیب و پیش امام جامع مسجد بنه پنج کهنه چوک پیښور ۲۰۰۲

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ اَقْسَامِ الْكِتَابِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ اَقْسَامِ السُّنَّةِ فَقَالَ بَابُ اَقْسَامِ السُّنَّةِ اَلسُّنَّةُ تُطْلَقُ عَلٰى قَوْلِ الرَّسُوْلِ وَفِعْلِهٖ وَسُكُوْتِهٖ وَعَلٰى اَقْوَالِ الصَّحَابَةِ وَاَفْعَالِهِمْ وَالْحَدِيْثُ يُطْلَقُ عَلٰى قَوْلِ الرَّسُوْلِ خَاصَّةً وَلٰكِنْ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُرَادُ بِالسُّنَّةِ هٰهُنَا هُوَ هٰذَا فَقَطْ لِاَنَّ الْمُصَنِّفَ ذَكَرَ اَفْعَالَ النَّبِيِّ وَاَفْعَالَ الصَّحَابَةِ وَاَقْوَالَهُمْ بَعْدَ هٰذَا الْبَابِ فِيْ فَصْلٍ اٰخَرَ

**ترجمہ:-** او هرکله چه فارغ شو ماتنؒ د بیان دا قسامو دکتاب نه نو شروع ئے وکړله په بیان دا قسامو د سنّت کښې پس وې ویل چه باب دے دا قسامو د سنّت، دَ سنّت اطلاق کیږی، په قول د رسول الله صلی الله علیه وسلّم باندی او په فعل د هغه باندی او په سکوت د هغه باندی او په اقوالو او افعالو د صحابه کرامو باندی، او د حدیث اطلاق کیږی خاص په اقوالو د رسول الله صلی الله علیه وسلّم باندی، لیکن مناسبه داده چه دلته کښې هم د سنت نه صرف اقوال مراد شی ځکه مصنّفؒ افعال د نبی علیه السّلام او افعال د صحابه کرامو او د دوی اقوال ذکر کړی دی، پس د دی باب نه په فصل اخر کښې.

**تشریح:-** شارحؒ د مصنّفؒ د عبارت غرض بیانوی په لمّا فرغ الخ سره او فرمائی چه هرکله مصنّفؒ دکتاب الله دا قسامو نه فارغ شو نو دس شروع کوی د سنّت په اقسامو کښې ځکه ادله د فقهه څلور دی کتاب الله، سنّت، اجماع، قیاس، نو ماقبل اجمالی بیان کښې چه کوم ترتیب سره دا ادله ماتنؒ ذکر کړی دی، هم هغه ترتیب سره به ئے په تفصیل بیان کښې هم ذکر کوی ځکه چه اجمال او تفصیل دواړه متحد بالذات او متغایر بالاعتبار دی، او حکم د پاره د احد المتحدین بعینه حکم د پاره د متحد اخر وی، او ځکه متحد بالذات وی او متغایر بالاعتبار وی، چه په اجمال او تفصیل کښې مصداق شئ واحد وی خو اجمال کښې هغه شئ مهم ملحوظ وی، بلحاظ واحد، او په تفصیل کښې ملحوظ وی بلحاظات متعدده،

شارح نورالانوارؒ د سنّت او د حدیث فرق بیانوی په بیان د تعریفو سره نو فرمائی چه دَ سنّت اطلاق په قول او فعل او سکوت د نبی علیه السّلام باندی کیږی، او د غه شان په قول او فعل د صحابیؓ باندی هم د سنّت اطلاق کیږی، سکوت دا معنی چه دَ نبی علیه السّلام په وړاندی صحابیؓ یو فعل کړے وی، او نبی علیه السّلام

په هغې باندې ئې نکیر نه وی کړے نو دیته سکوت وائی او تقریر هم وئیلے شی او په دغه شان قول او فعل او تقریر د صحابه کرامو رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین ته هم سنّت وائی، او عند بعض المحدثین په قول او فعل تقریر د تابعی باندې هم د سنّت اطلاق کیږی، او هر چه حدیث دے نو د حدیث اطلاق صرف په اقوالو د رسول الله صلی الله علیه وسلّم باندې کیږی، خاص کړے شوے دے، نو که هغه چا د سنّت او حدیث په مینځ کښې نسبت د عام خاص مطلق راغلو سنّت اعم مطلق او حدیث اخص مطلق،

ولکن ینبغي الخ سره مُلّا جیون بیان کوی چه مناسبه داده چه دلته کښې هم د سنّت نه صرف اقوال د نبیؐ مراد شی نه افعال او سکوت او نه افعال او اقوال د صحابه کرامو او وجه داده چه د دې باب په آخرې فصل کښې ماتن افعال او سکوت د نبی علیه السلام او افعال او اقوال د صحابه کرامو بیان کړی دی، لهٰذا دلته کښې صرف اقوال مراد اخستل پکار دی، محشیؒ بیان کړی دی چه د شارحؒ د ینبغي والا قول به هله صحیح شی کله چرته په فصل آخرکښې دالحاق او تبعیت په طور باندې ددې ذکر وشی، نو هله به بیا دلته کښې صرف اقوال مراد دی او که نه هلته کښې بطریق الالحاق نه بلکه مقصودی طور باندې دغه مذکوره څیزونو بیان کیږی نو بیا دلته سنّت اعم کرځول پکار دی، نه اخص کیدے شی، دغه نکته د وجې نه شارحؒ د خپلې خبرې تعبیر په یجب سره ونه کړو بلکه په ینبغي سره ئې وکړو،

> اَلْاَقْسَامُ الَّتِیْ سَبَقَ ذِکْرُهَا فِیْ بَحْثِ الْکِتَابِ مِنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْاَمْرِ وَالنَّهْیِ وَغَیْرِ ذٰلِكَ کُلُّهَا ثَابِتَةٌ فِی السُّنَّةِ فَیُعْلَمُ حَالُهَا بِالْمُقَایَسَةِ عَلَیْهِ وَهٰذَا الْبَابُ لِبَیَانِ مَا تَخْتَصُّ بِهِ السُّنَنُ وَلَمْ یُوْجَدْ فِی الْکِتَابِ قَطُّ ․․

**ترجمہ:-** هغه اقسام چه د هغې ذکرو پاندې تیر شوے دے په بحث د کتاب کښې د خاص نه د عام نه د امر نه د نهی نه او ماسوی ددینه هغه ثابت دی، په سنّت کښې هم، لهٰذا بالمقایسه حال د سنّت هم ترینه پیژندل پکار دی، او دا بیان صرف د بیان د هغه اقسامو دپاره دے چه د هغې اختصاص په سنّت پورې راغلے وی، او کتاب کښې بالکل نه دی موجود،

تشریح :- ماتنؒ دخپل طرف نه په الاقسام الخ سره عذر بیانوی او هغه دا چه اتاولے هغه اقسام چه د خاص ، عام امر او نهی و غیر ذالک د قبیلے نه دی په بحث د سنّت کښې ذکر نه کړل نو دے عذر پیش کوی چه دا په کتاب الله کښې ذکر کړی ، نو دی وجه نه مو دلته کښې په سنّت کښې ذکر نه کړل ، ځکه چه حالت د سنّت په حالت د کتاب الله باندی قیاس کولو سره دا خود بخود معلومیږی ، باقی د دی باب انعقاد غرض چه دی نو هغه صرف د هغه اقسامو بیانول دی چه صرف په سنّت پوری خاص دی او کتاب الله کښې نه دی موجود ، په دی مقام کښې محشیؒ یو سوال او جواب ذکر کړے دے او هغه دا چه اصل په با کښې داخلیږی ، چه دا په داخلیږی په مختص به باندی لهٰذا اقسام مختص به شول او سنّت مختص ، یعنی سنّت به صرف په دی اقسامو پوری خاص وی او سنّت کښې به نور اقسام نه جاری کیږی ، حالانکه دا معنی غلط ده ، ځکه چه دی اقسامو نه ماسویٰ هم په سنّت کښې جاری کیږی ، لکه اوس مونږ. وویل چه د کتاب الله اقسام په سنّت کښې هم جاری کیږی ، نو د ینه محشی دا جواب کړے دے چه دلته کښې صرف عن الظاهر شوے دے ، او با په مختص باندی داخل ده ، لهٰذا معنی به دا شی چه ما یختص بالسنن یعنی د دی اقسامو اختصاص په سنت پوری راغلے دے ، او د سنّت نه په تجاوز نه کوی او بل چا کښې به نه موجود یږی ، او زمونږ ه د دی خبری تائید د شارحؒ دا قول دے چه ولم یوجد فی الکتاب قط :-

> وَذَالِكَ أَيْ بِعِتْرٌ اَقْسَامٍ أَيْ اَرْبَعُ تَقْسِيْمَاتٍ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيْمٍ اَقْسَامٌ مُتَعَدِّدَةٌ وَهٰذَا عَلٰى طَبْقِ اُصُوْلِ الْفِقْهِ لَا اُصُوْلِ الْحَدِيْثِ وَاِنْ اشْتَرَكَا فِيْ بَعْضِ الْاَسَامِيْ وَالْقَوَاعِدِ :-

ترجمه :- او دا په څلور قسمه دی یعنی څلور تقسیمات دی او لاندی د هر یو تقسیم متعدد اقسام دی او دا په طبق د اصول فقه باندی نه په طبق د اصول حدیث باندی ، اګر که دا دواړه مشترک دی ، په بعض اسامی او قواعدو کښې۔

تشریح :- حضرت ماتن رحمه الله تعالیٰ فرمائی چه دغه اقسام مختص بالسنن په څلور د

اقسام وسرہ دی، حضرت شارحؒ ای اربعۃ اقسام سرہ دی طرف تہ اشارہ وکڑہ چہ مراد دا قسام واربعہ نہ تقسیمات اربعہ دی لھذا پہ دی سرہ دفع د سوال ھم وشوہ او ھغہ دا چہ اقسام مختصہ بالسنن خو اکثر دی وار بعہ نہ، نو شارحؒ دا سوال دفع کڑو چہ مراد دا قسامو نہ تقسیمات دی، یعنی ذکر د مسبب شوے دے خو مراد تری نہ سبب دے، ځکہ چہ تقسیم سبب د قسمت وی لھذا دلتہ کښی ارتکاب د مجاز شوے دے لیکن سوال دا پیدا کیږی چہ اخر دی ارتکاب د مجاز تہ څہ ضرورت وو، داربعۃ اقسام پہ ځائے بہ اربعہ تقسیمات ویلے دے، نو جواب دا دے چہ چونکہ مقصود د تقسیم نہ مسلمہ وی، لھذا دی وجہ نہ ئے دلتہ کښی د تقسیما تو نہ تعبیر پہ اقسامو سرہ وکړو، حضرت ملا جیونؒ و فرمائیل چہ بیالاندی د ھر تقسیم نہ متعدد د اقسام دی، او دلتہ کښی چہ مونږہ د کومو اقسامو د سنت بیان کوو نو پہ تبع د اصولینو باندی نہ پہ تبع د اھل حدیث باندی، مطلب دا چہ د سنت د اقسامو بیان بہ مونږہ د اصولینو پہ اصطلاح سرہ کوو، نہ پہ اصطلاح د خاوندانو د حدیث باندی، لھذا څوک دِپہ اشتباہ کښی نہ واقع کیږی، ځکہ د دواړو اصطلاح جُدا جُدا دہ، وسیجی بعض بیان المخالفۃ ان شاء اللہ فالنتظر، اگرچہ بعض اسامی او قواعد وکښی بہ د دواړو اصطلاح کانو کښی موافقت ھم وی،

التَّقْسِیْمُ الْاَوَّلُ فِیْ کَیْفِیَّۃِ الْاِتِّصَالِ بِنَا مِنْ رَسُوْلِ اللہِ ﷺ اَیْ کَیْفَ یَتَّصِلُ بِنَا ھٰذَا الْحَدِیْثُ مِنْہُ بِطَرِیْقِ التَّوَاتُرِ اَوْ غَیْرِہٖ وَھُوَ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ کَامِلًا کَالْمُتَوَاتِرِ وَھُوَ الْخَبَرُ الَّذِیْ رَوَاہُ قَوْمٌ لَا یُحْصٰی عَدَدُھُمْ وَلَا یُتَوَھَّمُ تَوَاطُؤُھُمْ عَلَی الْکَذِبِ لِکَثْرَتِھِمْ وَتَبَایُنِ اَمَاکِنِھِمْ وَعَدَالَتِھِمْ وَلَمْ یُشْتَرَطْ فِیْہِ تَعَیُّنُ عَدَدٍ کَمَا قِیْلَ اِنَّھَا سَبْعَۃٌ وَقِیْلَ اَرْبَعُوْنَ وَقِیْلَ سَبْعُوْنَ بَلْ کُلُّ مَا یَحْصُلُ بِہِ الْعِلْمُ الضَّرُوْرِیُّ فَھُوَ مِنْ اَمَارَۃِ التَّوَاتُرِ

**ترجمہ:-** اوّل تقسیم پہ کیفیت د اتصال کښی دے مونږہ تہ د رسول اللہ ﷺ نہ یعنی خرنگہ بہ مونږہ تہ رسیدلے وی، دا حدیث د رسول اللہ ﷺ نہ پہ طریقہ د تواتر

سره او که په غیر تواتر سره او د اتصال به کامل وی لکه متواتر او دا هغه خبر دے چه
روایت کړی وی داسی قوم چه نه شمارل کیږی د هغوی تعداد او متوهم نه وی موافقت
د دوی په کذب باندی له وجهی د کثرت د دوی نه او د جُدا والی د مکانونو نه او له
وجهی د عدالت د دوی نه او په دی کښی تعین د عدد د شرط نه دے، لکه چه ویلے شوی
چه روایت کونکی به ووه وی او چا ویلی چه څلویښت به وی او چا ویلی چه اویا به
وی، بلکه هر هغه خیز چه پکښے بدیهی او ضروری علم حاصلیږی پس دا علامه د تواتر ده

**تشریح** :- اوّل تقسیم په کیفیت د اتصال کښی دے یعنی د رسول الله ﷺ نه
یو حدیث به مونږ ه ته په کومه طریقه راسیدلے وی، ایا تواتر طریقی سره او که غیر
تواتر طریقی سره، بیا د اتصال به یا کامل اتصال وی او د کامل اتصال مثال متواتر دے
او متواتر هغه حدیث ته ویلے کیږی، چه داسی قوم روایت کړے وی چه تعداد ئے
بے شمیره وی، او دا توهم نه وی چه دیره دوی به په کذب باندی موافقت وکړی،
حضرت شارحؒ لکثرتهم وتباین اماکنهم وعدالتهم عبارت سره د متن دپاره دلیل
بیانوی، پس لکثرتهم دلیل دلا یحصی عدده هم دے، یعنی تعداد به ئے بے شمیره ځکه وی
چه ډیر به وی کثرت ئے وی په کښی او د تباین اماکنهم و عدالتهم دا دلیل د یتوهم الخ،
ځکه چه کورونه د یو بل نه لری وی، نو اتفاق به یو کاذب خبر باندی راتلل مشکل وی، که
کورونه یو بل سره نزدی وی نو بیا د کذب احتمال کیدے شی، او د هغوی عدالت هم وی
نو موافقت په کذب باندی بیا محال دے، ولم یشترط فیه الخ سره شارح نور الانوار
رد کوی په بعضو هغه حضراتو باندی چه څوک په روایت کونکو د خبر متواتر کښی یو خاص
تعداد معتبر وی، څوک وائی چه د راویانو تعداد ئے ووه وی نو دا روایت متواتر دے
د دوی دلیل دا دے چه کله سپیٔ یو لوښے پلید کړی نو ووه ځل اینځلو سره هغه
صفا کیږی، لهذا ووه کفایت کوی نو دی وجه نه که ووه کسانو روایت کړے وی یو
خبر لره نو دا به متواتر وی، څوک وائی چه څلویښت کسانو ئے روایت کړے وی نو
دا به متواتر وی، د دی دلیل دا نیسی چه نبی علیه السلام ته الله تعالیٰ فرمائی یَا اَیُّهَا
النَّبِیُّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ - اے نبی علیه السلام ستا دپاره
الله او مومنان کافی دی کوم چه ستا تابعداری، او په دغه وخت کښی د مومنانو تعداد

خلو لیښت وو، نو د خلو لیښت تعداد کفایت کوی، دی وجه نه چه خلو لیښت کسان ئے روایت کړی نو دا به خبر متواتر وی، بعض دا وائی چه اویا کسانو ئے روایت کړی وی نو دا به متواتر وی، دوی دلیل نیسی په واختار موسیٰ قومه سبعین رجلا سره چه موسیٰ علیه السلام دا اویا کسانو انتخاب کړے وو، د تورات دا غستلو د پاره نو دا اویا کسان کفایت کوی لهٰذا چه اویا کسانو روایت کړی، نو دا به خبر متواتر وی۔

قاضی ابوبکر باقلانیؒ وائی چه د خبر متواتر د راویانو د پاره تعداد د خمسه کافی دے، ځکه چه تزکیه په ګواهانو د زناکښی واجبه ده، ځکه چه د دوی په ګواهی سره یقین نه حاصلیږی او دا یقین حاصلیږی په پنځم ګواه سره ولکن نقول ان التزکیة فی الخمسة ایضا واجبة فعلم انه لیس کما زعم، څوک وائی د ولس راویان کافی دی، د متواتر د پاره ځکه د موسیٰ علیه السلام د دین د تبلیغ د پاره د ولس نقیبان الله پاک لیږلی وو، معلومه شوه چه د ولس تعداد کفایت کوی، څوک وائی دی د شلو کسانو روایت کول د خبر متواتر د پاره کافی دے، او دلیل دا وائی چه الله پاک فرمائی وان یکن منکم عشرون الخ تاسو شل صبر کونکی کسان به غالب راځئ، په دوه سوو کسانو باندی نو شل کسان کفایت کوی،

حضرت شارحؒ په دی ټولو باندی ردّ وکړو او وے فرمائیل چه د خبر متواتر د راویانو د پاره یو خاص عدد شرط نه دے، بلکه ضابطه په متواتر کښی دا ده چه په کومه طریقه چه بدیهی او ضروری علم حاصلیږی یعنی په کومه طریقه چه متواتر راغلی وی نو چه د غه طریقی سره یقینی او بدیهی علم حاصلیږی چه دا روایت دے د رسول الله صلی الله علیه وسلم نو لس دا خبر متواتر دے، یعنی وقوع د علم بلا شبهه دا علامه د تواتر ده، وفیه مافیه لا یسع هذا المقام من شاء زیادة التفصیل فی هذا المقام فلیرجع الی بدر اللیالی علی حل مسائل الخیالی للعبد الضعیف وحید الله حقانی۔

وَيَدُوْمُ هٰذَا الْحَدُّ فَيَكُوْنُ اٰخِرُهُ كَاَوَّلِهٖ وَاَوَّلُهٗ كَاٰخِرِهٖ وَاَوْسَطُهٗ كَطَرَفَيْهِ يَعْنِيْ يَسْتَوِيْ فِيْهِ جَمِيْعُ الْاَزْمِنَةِ مِنْ اَوَّلِ مَا نَشَاءُ ذٰلِكَ الْخَبَرُ اِلٰى اٰخِرِ مَا بَلَغَ اِلٰى هٰذَا النَّاقِلِ فَالْاَوَّلُ هُوَ زَمَانُ ظُهُوْرِ الْخَبَرِ وَالْاٰخِرُ هُوَ زَمَانُ كُلِّ نَاقِلٍ يَتَّصِلُ بِهٖ اٰخِرًا فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْاَوَّلِ كَذٰلِكَ كَانَ اٰحَادُ الْاَصْلِ فَسُمِّيَ مَشْهُوْرًا

إِنْ انْتَشَرَ فِي الْأَوْسَطِ وَالْآخِرِ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَوْسَطِ وَالْآخِرِ كَذَالِكَ كَانَ مُنْقَطِعًا -

**ترجمہ:-** او د احد به همیشه د پاره وی پس وی آخر د متواتر په شان د اوّل باندی او اوّل بهٔ ئے وی په شان د آخر باندی او اوسط به ئے وی په شان د اوّل او د آخر باندی، یعنی برابر به وی په دی کښی ټول زمانے د اوّل پیدا کیدلو د دغه خبر نه واخله تر آخری دی نقل کونکی پوری پس اوّل زمانه د ظهور د خبر ده او اخر هغه زمانه ده چه کوم کښی یو نقل کونکے آخری متصور کړی شی، لیس که چرته په اوّل کښی د غه شان نه وی نو دا بیا په اصل کښی احاد دی، بیا به مسمّی کیږی په مشهور سره که چرته منتشر شوے وی په وسط او په آخر کښی او که چرته په وسط او په آخر کښی نه وی منتشر شوے نو دا منقطع دے۔

**تشریح:-** د خبر متواتر د پاره شرط دا دے چه حد مذکور یعنی دومره راویان چه نه متصوّر کیږی توافق د هغوی په کذب باندی دا حد به په اوّل زمانه او آخر او وسط کښی یو شان وی، یعنی په کومه زمانه کښی چه ظهور د خبر را غلے وی یعنی زمانه د رسول الله صلی الله علیه وسلم نو په دغه وخت کښی هم د راویانو د پاره عدم توافقهم علی الکذب شرط دے، او دا حد به وسط کښی هم باقی پاتی وی او آخر کښی هم د آخر دا مطلب چه هر نقل کونکے کوم چه اخری متصوّر کړے شی، د دهٔ په وخت کښی هم د خبر متواتر د راویانو د پاره عدم توافقهم علی الکذب حد شرط دے، او س که چرته دا حد مذکور په اوّل کښی نه وی، نو بیا دا خبر د خپل اصل په اعتبار سره خبر واحد دے، بیا که چرته په وسط زمانه کښی او یا په آخر کښی دومره راویانو ددی نقل کړے وی چه لا یتوهم توافقهم علی الکذب نو دی ته خبر مشهور وائی او که داسی نه وی یعنی په وسط او په آخر کښی حد د تواتر ته نه وی رسیدلے، نو دیته خبر منقطع وائی او یا په اوّل کښی خو علی حد التواتر ته رسیدلے وی خو په وسط او په آخر کښی په دغه حد نه وی پاتی شوے نو دا هم منقطع دے۔

∴ ∴ ∴ ∴ ∴ ∴ ∴ ∴ ∴ ∴ ∴ ∴

كَنَقْلِ الْقُرْاٰنِ وَالصَّلٰوةِ الْخَمْسِ مثالُ لِمُطْلَقِ الْمُتَوَاتِرِ دُوْنَ متواتر السنة لان فی وجود السنة المتواترة اختلافا قیل لم یوجد منها شئ وقیل ان الاعمال بالنیات وقیل البینة علی المدعی والیمین علی من انکر۔

ترجمہ:۔ لکہ نقل د قرآن شو او د پنځه مونځونو، دا مثال دے د مطلق متواتر نه د سنت متواتر ځکہ چہ پہ وجود دَ سنتِ متواترہ کښی اختلاف دے، چہ ویلی دی د سنّتِ متواتر نه هیڅ شئ نه دے موجود او چا ویلی دی انما الاعمال بالنیات دے او چا ویلی دی البیّنة علی المدعی والیمین علی من انکر دے،

تشریح:۔ حضرت شارحؒ وفرمایل چہ د متن مثال د سنتِ متواترہ نه دے بلکہ د مطلق متواتر دے، کہ سنت دی او کہ غیر سنّت وی، په دی سره شارحؒ دفع دَ سوال وکړه، او هغه دا چه مثالونه د متن خود سنت متواترہ نه دی نو شارحؒ دا سوال دفع کړو چه دا امثله د سنت متواترہ نه دی بلکہ د مطلق متواتر دی، او باقی دا چه دَ سنّت متواترہ امثله ئے په را وړے دے، نو شارحؒ د دی دفع په لان فی الخ سره وکړه خلاصه دا چه سنّت متواترہ په دوه قسمه دی، یو سنت متواترہ لفظًا او بل سنّتِ متواترہ معنًا سنّت متواترہ معنًا خو کثیر وی په دی کښی خو کلام نشتہ دے، خبره د سنّتِ متواترہ لفظًا کښی ده، چہ کوم لفظ نبی علیہ السلام د خپلے خُلے مبارکہ نه ادا کړے وی بعینہٖ هغه الفاظ پہ تواتر طریقی سره را رسیدلی وی، نو د دی په تواتر کښی اختلاف دے، خوک وائی دسره نشته دے، خوک وائی فقط دا یو حدیث چه انّما الاعمال بالنیات خوک وائی دا یو حدیث دے، البیّنة علی المدعی والیمین علی من انکر چا ویلی دی دا حدیث دے من کذب علی متعمدًا فلیتبوا مقعده من النار،

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ په دی باندی ردّ کړی دے او ویلے دی چه سنت متواترہ لفظًا کثیر دی، لا تعد ولا تحصٰی دی، واللّٰه اعلم بالصّواب۔

وَاِنَّهٗ یجب علم الیقین کالعیان علما بالضروری لا کما یقول المعتزلة انه یوجب علم طمانیةٍ یُرَجِّحُ جانبَ الصدقِ ولا یفیدُ الیقینَ وَلا

كما يقوله اقوام انه يُوجِبُ علماً استدلالياً ينشأ من ملاحظة المقدمات لاضروريا وذالك لان وجودَ مكةَ وبغداد اوضح واجلى من ان يقام عليه دليل يعتري الشك في اثباته ويحتاج في دفعه الى مقدمات غامضة ظنية -

**ترجمه:** - او دا خبر متواتر واجبوي علم يقيني لره لكه څرنګه چه عيان يعني په سترګو باندې ليدل واجبوي علم يقيني لره، داسې نه لكه چه ويلي دي معتزله چه دا واجبوي علم طمانينت لره او ترجيح به ورکوي جانب د صدق لره او مفيد به نه ګرځي د يقين، او نه داسې لكه چه ويلي دي اقوامو چه دا واجبوي علم استدلالي لره چه پيدا کيږي به د ملاحظه د مقدماتو نه نه دا چه مفيد د علم ضروري به ګرځي او دا حاصليدل د علم ضروري د متواتر نه په دې وجه دي چه وجود د مكة او بغداد ډير واضح دے، او ډير ښكاره دے، د دې خبرې نه چه دليل پرې قائم كړے شي، چه جاري کوي شك لره د دې په اثبات كښې او بيا په دفع د دې شك كښې احتياج راشي ژوره او ظني مقدماتو ته -

**تشريح:** - صاحب المنار دَ خبر متواتر فائده بيانوي او هغه دا چه خبر متواتر مفيد د علم يقيني او بديهي ګرځي او دا خبر متواتر په افادې د علم يقيني كښې داسې دے لكه چه په سترګو باندې ليدل څرنګه مفيد د بديهي علم ګرځي، په دې كښې رد راغلو په براهمه باندې هم څكه براهمه وائي چه خبر متواتر صرف مفيد د ظن ګرځي او هغوي دليل دا وائي چه خبر متواتر كښې اګر كه راويان كثير دي، خو هر يو راوي چه بالذات واحد معتبر ګرځي نو خبر د واحد صرف ظن فائده کوي، او ظن چه ضم شي دَ ظن سره نو هم مفيد د ظن به كړي نه مفيد د يقين لهٰذا خبر متواتر به مفيد د ظن وي، ليكن مونږ ورته په جواب كښې وايو چه ډير كرته په جماعت سره چه كوم څيز حاصليږي هغه په واحد سره نه حاصليږي، لكه رسي چه دَ ډيرو پختو نه جوړه دي نو خومره مضبوط وي، اګر چه يو يو پخته داخلي نو ضعف ئې بالكل ښكاره دے، دغه شان اګر چه خبرِ واحد ظني دے خو چه ډير وحدات راجمع شي نو بيا د دوي په خبره كښې مضبوط والے

راځي، شارح رد په معتزله باندې هم وکړو ځکه معتزله لکه نظام معتزلي وائي چه خبر متواتر مفيد د علم يقيني نه کرځي البته مفيد د اطمينان کرځي او هغه داچه خبر متواتر ترجيح ورکوي، جانب د صدق له،

ولاکما يقوله الخ سره شارح رد په بعض نورو خلقو باندې کوي چه په دوی کښې ابوبکر دقاق شافعي هم شامل دے دوی وائي چه خبر متواتر مفيد د علم بديهي او يقيني نه کرځي بلکه مفيد د علم استدلالي کرځي، او هغه داچه د خبر متواتر باره کښې به ويلے شي چه هذا خبر جماعة صادقة وكل خبر جماعة صادقة فهو قطعي فهذا قطعي نو قطعيت به د خبر متواتر ثابت شي خو ليکن د دليل د اقامت نه، مونږه جواب ورکوو چه اقامت د دليل په يوځيز باندې دا د هغه د نظارت دليل نه دے بلکه دليل خو په بديهيات باندې هم قائم کيدلے شي،

وذالك الخ مشار اليه وذالك حصول اليقين من التواتر ضرورة کرځي، شارح دليل قائموي، چه تواتر مفيد د يقين بداهةً کرځي بغيره دليل نه او هغه داچه د وجود د مکه او بغداد په باره کښې په تواتر سره اخبار راغلي دي، او هرچاته پته ده چه مکه او بغداد موجود دي په دنيا کښې، او دا وجود د مکه او د بغداد دومره واضح او ښکاره دے چه دسره نه د دليل اقامت ته ضرورت نشته ځکه چه ته په خاطر د دليل قائموي نو مخاطب ته به په زړه کښې شک اچوي د دوی په وجود کښې او بيا به د دی شک دفع کولو د پاره نورو دقيق مقدماتو ته محتاج کيږي،

---

او يكون اتصالا فيه شبهة صورة اي من حيث عدم تواتره في القرن الاول وان لم يبق ذالك معنىً كالمشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهو القرن الثاني ومن بعدهم يعني قرن التابعين وتبع التابعين ولا اعتبار للشهرة بعد ذلك فان عامة اخبار الاحاد قد اشتهرت في هذا الزمان فلم يبق شئ منها احادا -

**ترجمه:-** او یا به اتصال داسی وی چه شبه به په کښی وی صورةً یعنی په دی حیثیت چه اتصال به متواتر نه وی په اوّل قران کښی اګر که معنوی طور باندی شبه باقی نه وی پاتی، بیا منتشر شوے وی، تر دی چه نقل کړے وی دومره قوم چه متوهم نه وی، موافقت د هغوی په کذب باندی او هغه قرن ثانی او پس د دوی نه دے یعنی قرن د تابعینو او تبع تابعینو او اعتبار نشته دے شهرت لره، پس د دینه حُکم په عام اخبار احاد په دی زمانه کښی او س مشهور شوی دی، پس یو څیز هم د دی نه واحد نه دے پاتی،

**تشریح:-** صاحب المنار د اتصال دویم قسم بیانوی او هغه دا چه صورةً په کښی شبه موجوده وی او معنًا په کښی شبه نه وی پاتی صورة شبه دا مطلب چه په قرن اوّل کښی چه قرن د صحابهؓ دے، یعنی په زمانه د صحابه کرامو کښی حد د متواتر نه وی رسیدلے، اګر که معنوی طور باندی په کښی شبه نه وی، یعنی په زمانه د تابعینو کښی او تبع تابعینو کښی حد د تواتر ته رسیدلے وی، او دوی قبول کړے وی، او عمل ئې پرے کړی وی، صاحب المنار بیا د اتصال مذکور مثال بیانوی فرمائی چه خبر مشهور هغه دے چه د اصل په اعتبار سره خواحاد وی یعنی په اوّل قرن کښی چه قرن د صحابهؓ دے، حد د تواتر نه وی رسیدلے خو بیا خور شوے وی او دومره قوم نقل کړے وی چه د هغوی اتفاق په کذب باندی نه متوهم کیږی، یعنی حد د تواتر ته رسیدلے دا، او د احد تواتر به معتبر وی، په قرن ثانی او ثالث کښی یعنی تابعین او تبع تابعینو کښی او هر چه د دوی نه پس زمانه ده لوکه په دی زمانه کښی یو خبر حد د تواتر ته ورسی او مشهور شی، نو بیا دی لره څه اعتبار نشته حُکم چه عام احاد هم او س په دی زمانه کښی شهرت اختیار کړے دے، او یو خبر هم او س واحد باقی نه دے پاتی لهٰذا د تابعینو او تبع تابعینو د زمانه نه پس زمانے لره به اعتبار نه وی، دا اصطلاح د اصولیینو ده او هر چه علماء د حدیث دی نو د هغوی اصطلاح جدا ده،

وانه یوجب علم طمانیة ای طمنان یرجح جهة الصّدق فهو دون المتواتر و فوق الواحد حتی جازت الزّیادة به علی کتاب الله تعالیٰ

وَلا یکفّر جاحده بل یضلل علی الاصح وقال الجصاص انه احد قسمی المواتر فیفید علم الیقین ویکفر جاحده کالمتواتر علی ما مر ۔

**ترجمہ:۔** او دا خبر مشهور واجبوی علم طمانینہ لره یعنی اطمینہ لره مرجح به گرځی د جانب د صدق، پس دا خبر مشهور د متواتر نه کم دے، او دوا نه پورته دے، ترو ی چه جائز دے زیادت په کتاب الله باندی، په مشهور سره او نسبت د کفر به نشی کید ے ددی منکر ته بلکه نسبت د گمراهی به کولے شی دا صح قو په بنا باندی او ویلی دی جصاص چه دا هم یو قسم دے د متواتر پس مفید د علم یقین گرځی او نسبت د کفر به کولے شی ددی منکر ته لکه د متواتر په شان ۔

**تشریح:۔** صاحب المنار د خبر مشهور فائده بیانوی فرمائی چه خبر مشهور به مفید د علم طمانینه گرځی یعنی موجب د اطمینان به گرځی، او ترجیح به ورکوی په جانب د کذب باندی جانب د صدق لره، یعنی دا احتمال هم په کښی شته چه کید ے شی راوی کذب اختیار کړے وی، خو د راوی د صدق جانب به په جانب د کذب باندی راجح وی، او جانب د کذب به مرجوح وی، گویا دا احتمال د کذب ختم احتمال نه دے، او دا خبر مشهور د متواتر نه کم دے، او د واحد نه پورته دے، د شارح قول حتی جازت الخ دا تفریع دہ په فوق الواحد باندی او ولا یکفر الخ تفریع د ے ۔ په دون المتواتر باندی، یعنی هر کله چه دا خبر مشهور د واحد نه پورته دے نو زیادت د کتاب الله په خبر مشهور سره جائز دے مثلاً مطلق د کتاب په مقید کولے شی لکه په کفاره د یمین کښی صیام هره د تتابع قید لگول په قراءت د عبد الله بن مسعودؓ سره، ځکه چه دا قراءت حد د تواتر ته رسید لے دے، په قرن د تابعینو کښی او مشهور گرځید لے دے هرچه خبر واحد دے نو په خبر واحد سره زیادت په کتاب الله باندی جائز نه دے۔ او چونکه متواتر نه دے لهٰذا که څوک د خبر مشهور نه انکار وکړی نو د کفر نسبت به ورته نشی کیدلے، ځکه چه په خبر مشهور کښی د اصل په اعتبار سره شبهه شته ځکه اصل کښی واحد دے لهٰذا تکذیب د رسول په کښی نه راځی البته چونکه تکذیب د اهل عصر ثانی او ثالث په را ځی او دا چونکه تکذیب د علماء دے او تکذیب

د علماء ضلالت دے ، لهٰذا النسبت د کم راهی به وی ته کولے شی په خلاف د متواتر باندی حُکم د متواتر انکار مستلزم دے انکار د رسول ﷺ لره او انکار د رسول ﷺ کفر دے ، دا اصح قول دے ، امام ابوبکر جصاص رحمه الله وائی چه خبر مشهور هم د خبر متواتر یو قسم دنے دے وائی خبر متواتر په دوه قسمه دے ، یو مع الشبهه بل بلا شبهه خبر مشهور هم خبر متواتر دے ، خو مع الشبهه لهٰذا خرنګه چه متواتر مفید د یقین ګرځی د غه شان به خبر مشهور هم مفید د یقین ګرځی ، او خرنګه چه د خبر متواتر منکر کافر دے د غه شان د خبر مشهور منکر هم کافر دے ،

او یکون اتصالا فیه شبهة صورة ومعنی لانه لم یشتهر فی قرن من القرون الثلثة التی شهد بخیریتهم کخبر الواحد وهو کل خبر یرویه الواحد او الاثنان فصاعدا انما قال ذالک ردا لمن فرق بینهما وقال یقبل خبر الاثنین دون الواحد ولا عبرة للعدد فیه بعد ان یکون دون المشهور والمتواتر یعنی فی القرون الثلثة لما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذالک بای قدر کان لان کلها سواء فی ان لا یخرج عن الاحادیة -

**ترجمه :-** او یا به داسی اتصال وی چه صورةً او معنیً به شبه په کښی موجود وی ، ځکه چه شهرت به ئے نه وی شوے په قرون ثلثه کښی هغه چه ګواهی ورکړې ده په خیر والی د هغې باندی نبی علیه السّلام که خبر واحد شو او دا هغه خبر دے چه یو یا دوه یا دینه زیات تو روایت کړے وی ا او دائے ځکه ویل چه ردّ راشی په هغه چاچه فرق کړے دے په مابین د دوی کښی و یلے ئے دی چه خبر د دوه به قبلولے شی ، او د یو به نشی قبلولے ، او نشته دے اعتبار د عدد لره په واحد کښی پس د دینه چه کم دے د مشهور او متواتر نه ، یعنی په قرون ثلثه کښی چه هر کله دا خبر واحد حد د شهرت او حد د تواتر ته نه دے رسیدلے ، نو لس د دینه څه اعتبار نشته دے چه څومره اندازه کښی وی ځکه دا ټول برابر دی په دی

خبره کښې چه داحاد والی نه دا خبر واحد نه و باسی ،

**تشریح :-** صاحب المنار د اتصال دریم قسم بیانوی او هغه داچه یا به په اتصال کښې صورةً او معنًی دواړو ط یقوسره شبهه موجوده وی ، یعنی په قرون ثلثه کښې به په یو قرن کښې هم نه وی مشهور شوے هغه قرون ثلثه چه رسول الله صلی الله علیه وسلم د هغې په بهتر والی باندې ګواهي ورکړې ده یعنی زمانه د صحابه کرامو او تابعینو او تبع تابعینو تر ینه مراد ده ، نبی علیه السلام دې زمانو باره کښې فرمایلی دی ، خیرالقرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم بهترینه زمانه ځما زمانه ده ، بیا هغې پسې ، بهرحال چه په دې زمانوکښې یو زمانه کښې هم مشهور شوے نه وی هغه ته خبر متواترا و مشهور نشی ویلے کیدے ،

**علمی لطیفه :-** ویلی دی بعض علماء چه خیرالقرون قرنی کښې په قرنی کښې د ق نه مراد ابوبکر صدیق رضی دے ، او دَ ر نه مراد حضرت عمر رض دے او دَ ن نه مراد حضرت عثمان رض دے او دَ ی نه مراد حضرت علی رض دے یعنی زمانه ځما د خلفاء راشدینو بعد بهترینه زمانه ده ،

صاحب المنار رح بیا دَ اتصال مذکور مثال بیانوی ، چه لکه خبر واحد شو او تعریف د خبر واحد دا دے چه یو کس یا دوه یا ز یا تو روایت کړے وی ، حضرت شارح رح فرمائی چه د متن په کلام سره ردّ راغلو په بعض خلقو باندې لکه ابوالجبائی المعتزلی چه دے فرق کوی ، په هغه خبر واحد کښې چه راوی ئے یو وی او هغې کښې چه راوی ئے دوه یا زیات وی ، ځکه دے وائی چه راوی ئے یو وی نو دغه خبر به قبولے نشی او کرا وی ئے یو نه وی دوه وی نو قبولے به شی ،

صاحب المنار رح وائی چه عدد لره اعتبار نشته په خبر واحد کښې پس دوینه چه دا کم دے د متواترا و مشهور نه مطلب دا چه هر کله په قرون ثلثه کښې نه دا حد د تواتر ته رسیدلے او نه دا حد د شهرت ته رسیدلے نو بیا دینه پس که دا هر څوک را و یانو ذکر کړے وی که یو وی او که دوه وی او که زیات وی تعداد لره هیڅ اعتبار نشته دے ځکه چه دا ټول په دې کښې برابر دی ، چه دې خبر واحد لره دا د واحد والی نه ، نه وباسی ، د لته کښې په متن باندې یو اعتراض واردیږی او هغه دا چه ماتن رح

سره د دون المشهور نه پس والمتواتر ویل نه وو پکار ځکه چه هرکله خبر واحد دون المشهور شو نو خود بخود دا معلومه شوه چه دون المتواتر هم دے لهذا متن کښې هسې تطویل لاطائل راغلے دے، سره د دینه چه بناء د متن په اختصار باندې وی،

دی اعتراض ته په جواب دا وکړی چه دون چه څرنګه دکم والی په معنی سره راځی دغه شان د غیر په معنی سره هم راځی لهذا که والمتواتر ئے نه دے ویلے نو چا به ویل چه خبر واحد به غیر وی دمشهور نه او غیر به نه وی، دمتواتر نه لهذا مقصود به فوت شوے وے، او هغه دا چه خبر واحد څرنګه غیر دے دمشهور نه هکذا غیر دے دمتواتر نه هم۔

وانه یوجب العمل دون العلم الیقین بالکتاب وهو قوله تعالیٰ فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون ای فهلا خرج من کل جماعة کثیرة طائفة قلیلة من بیوتهم لیتفقهوا فی الدین ای فتذهب هذه الجماعة القلیلة عند العلماء ویسیروا فی آفاق العالم لاخذ العلم ولینذروا قومهم الباقیة فی البیوت لاجل ترتیب المعاش ومحافظة الاهل والاموال عن الکفار اذا رجعت هذه الطائفة الی هذه الفرقة لعلهم یحذرون ایضاً فضمیر لیتفقهوا ولینذروا ورجعوا راجع الی الطائفة وضمیر الیهم ولعلهم راجع الی الفرقة فالله تعالیٰ اوجب الانذار علی الطائفة وهی اسم للواحد والاثنین فصاعدا واوجب علی الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت ان خبر الواحد موجب للعمل،

**ترجمه:-** او دا خبر واحد موجب د عمل کرځی نه د علم یقینی په سبب د کتاب سره او هغه دا قول د الله تعالیٰ دے، فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ۔

یعنی ولے نہ وځی د یو جماعت کثیرہ نہ یو طائفہ قلیلہ د خپلو ګروہ نہ چہ دَ دین
پوهه حاصله کړی یعنی دا جماعت قلیلہ دِ لاړ شی د علماء خواتہ او په اطرافوکښی
عالم کښی دِ وګرځی ، د علم اغستلو د پاره او انذار دِ وکړی خپل باقی قوم تہ چہ
کوم په کور ونو کښی دی ، د معاش بندو بست کولو د پاره او د کافرانو نہ د اهل و عیال
او مال د حفاظت د پاره ، کله چه را واپس شی دا جماعت قلیلہ د غے فرقے تہ ، کیدے
شی چه د دی هم ویریږی ، پس ضمیر د لیتفقهوا او لینذروا او رجعوا راجع دے
طائفه تہ ، او ضمیر د الیهم او لعلهم راجع دے ، فرقه تہ ، پس الله پاک واجب
کړے دے انذار لره په طائفه باندی ، او طائفه نوم د واحد او اثنین او دینه
زیاتو وے ، او واجب کړے ئے دے په فرقے باندی ، قبلول د قول د طائفه
او عمل په قول دَ دوئ باندی پس ثابته شوه چه خبر واحد موجب د عمل دے ،

**تشریح :-** صاحب المنارؒ فائده د خبر بیانوی فرمائی چه خبر واحد عمل لره
واجبوی او علم یقینی لره نه واجبوی ، او واموجب والے د خبر واحد عمل لره ثابت دے
په کتاب سره ، حضرت شارحؒ تفصیلی بیان کوی چه د کتاب نه مراد دا قول د الله تعالیٰ
دے ، چه فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا
قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ۔ ځکه چه په دی آیت کښی الله پاک
دا بیان کړے دے چه دَ یو لوی جماعت نه دِ یو وړوکے جماعت د طائفه په شکل کښی د اهل
علمو خواتہ لاړ شی او د دین علم دِ حاصل کړی ، او بیا دِ واپس راشی هغه جماعت کثیره
ته چه په کور و نو کښی د حفاظت د اهل او اموالو د پاره موجود دی ، انذار وکړی او
او هغوی د الله نه یره حاصله کړی ، پس الله پاک انذار واجب کړے دے په طائفه
باندی ، ځکه چه ضمیر د لیتفقهوا هم راجع دے طائفه تہ ، او د لینذروا هم راجع
دے طائفے تہ ، او د رجعوا هم راجع دے او هر چه ضمیر د الیهم او لعلهم دے
نو دا راجع فرقه تہ ،
او د طائفه اطلاق په واحد باندی هم کیږی او اثنین او دینه زیات باندی هم
کیږی ، نو هر کله چه انذار الله پاک واجب کړو په طائفه باندی او دَ دوی د قول قبول
او عمل په کول دائے واجب کړل په فرقے باندی باوجود د دینه چه د طائفه اطلاق

په واحد او اثنین باندی هم کیږی، نو دینه دا معلومه شوه چه خبر واحد موجب دعمل دے حکه که خبر واحد موجب د عمل نه وے نو ولے به الله پاک په فرقے باندی وجوب دانذار راوستے او ولے به الله پاک په فرقے باندی د دوی د قول منل واجب کولے، بهر حال د آیت کریمه نه دا ثابته شوه چه خبر واحد دا موجب د عمل دے،

> وَفِی الْاٰیَةِ تَوْجِیْهٌ اٰخَرُ فِیْهِ تَعَکُّسُ هٰذِهِ الضَّمَائِرِ کُلِّهَا وَحِ لَا تَکُوْنُ مِمَّا نَحْنُ فِیْهِ عَلٰی مَا بَیَّنْتُ ذَالِكَ فِی التَّفْسِیْرِ الْاَحْمَدِی وَیُمْکِنُ اَنْ یَکُوْنَ الْمُرَادُ بِالْکِتَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰی وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ لَتُبَیِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَکْتُمُوْنَهٗ فَقَدْ وَجَبَ عَلٰی کُلِّ مَنْ اُوْتِیَ عِلْمَ الْکِتَابِ بَیَانُهٗ وَوَعْظُ النَّاسِ وَلَا فَائِدَةَ مِنْهُ اِلَّا قَبُوْلَ النَّاسِ تِلْكَ الْمَوْعِظَةَ فَیَکُوْنُ خَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةً لِلْعَمَلِ۔

**ترجمه:-** او په آیت کښې یو بله توجیه هم شته چه په هغې کښې د دی ټولو ضمائرو عکس دے، لیکن په دغه وخت کښې به دا د ما نحن فیه نه نشی بنا په هغې چه مونږه ئے بیان کړے دے، په تفسیر احمدی کښې او ممکنه ده چه د کتاب نه مراد دا قول د الله تعالیٰ شی، وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ لَتُبَیِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَکْتُمُوْنَهٗ، او یاد کړه هغه وخت چه کله الله پاک عهد محکم واخستلو هغه کسانو نه چه هغوی ته کتاب ورکړے شوے وو چه تاسو به دا کتاب خلقو ته بیانوی او نه به ئے پټوئ، پس په تحقیق سره الله پاک واجب کړلو په هر هغه چا باندی چه هغه ته ورکړے شوے وو، علم د کتاب بیان د دی کتاب او وعظ د دی کتاب خلقو ته او د دی څه فائده نشته مګر دا چه خلق به دغه وعظ لره قبلوی، پس خبر واحد دلیل شو د عمل دپاره،

**تشریح:-** حضرت شارح فرمائی چه په آیت کښې دو باندی ذکر شوی توجیه نه ماسوئ بله توجیه هم شته خو دا به د اول عکس وی لیکن په دی صورت کښې به بیا دی سره زمونږه د بحث څه تعلق نه وی حکه دا بیا زمونږه د دعوی دپاره څه دلیل نه جوړیږی، او هغه توجیه دا چه د لِیَتَفَقَّهُوْا او وَلِیُنْذِرُوْا او رَجَعُوْا کل فاعل

ضمائر راجع شی فرقہ تہ او دالیھم او لعلھم ضمائر راجع شی طائفۃ تہ نو معنی بہ دا شی چہ د اجماعت کثیرہ لا ہ شی او تفقہ حاصل کڑی او بیا واپس راشی انذار وکڑی طائفہ تہ ، او د فرقہ اطلاق خو صرف پہ جماعت کثیرہ باندی کیږی د طائفہ پہ شان پہ واحد او اثنین باندی نہ ، لھذا زمونږ دعوہ چہ خبر واحد موجب د عمل گرځی پہ دی توجیہ سرہ نہ حاصلیږی ،

و یمکن الخ سرہ شارح نور الانوار یو ، بلہ توجیہ ذکرکوی او ھغہ دا چہ د کتاب نہ دا قول د اللہ مراد شی واذ اخذ الخ نو پہ دی سرہ ھم د خبر واحد موجب والے د عمل د پارہ ثابتیږی ، او ھغہ دا چہ پہ دی ایت کښی اللہ پاک ھر ھغہ چا باندی چہ علم دکتاب ورسرہ دے ، بیان او وعظ داجب کڑے دے ، او ھرکلہ چہ ئے بیان پہ ھر چا باندی واجب کڑو نو د دی وجوب ، نو بلہ خہ فائدہ نشتہ مگر دا چہ خلق بہ دا وعظ قبلوی ھم ، لھذا دینہ ھم دا ثابتہ شوہ چہ خبر واحد موجب عمل دے ،

> والسنۃ وھی انہ قبل خبر بریرۃ فی الصدقۃ حتی قال فی جوابہا لك صدقۃ ولنا ھدیۃ وخبر سلمان فی الھدیۃ حتی اخذھا واکلھا وایضا بعث علیا ومعاذا الی الیمن بالقضاء ودحیۃ الکلبی الی قیصر روم برسالۃ کتاب یدعوہ الی الاسلام فلو لم یکن اخبار الاحاد موجبۃ للعمل لما فعل ذالك وھذہ الاخبار وان کانت احادا لکن لما تلقتہ الامۃ بالقبول صارت بمنزلۃ المشھور فلا یلزم اثبات اخبار الاحاد باخبار الاحاد

**ترجمہ :-** او پہ سنت سرہ او ھغہ دا چہ نبی علیہ السلام خبر د بریرۃ رض قبول کڑے دے ، پہ صدقہ کښی تردی چہ وے وئیل نبی علیہ السلام د ھغی پہ جواب کښی تا د پارہ صدقہ دہ او زمونږ د پارہ ھدیہ دہ ، او خبر د سلمان پہ بارہ د ھدیہ کښی تردی چہ ترینہ ئے واغستلہ او وے خوړلہ ، او دغہ شان د قضاء د پارہ ئے لیږلی وو علی رض او معاذ رض یمن ته او دحیۃ کلبی قیصر روم تہ پہ خط باندی چہ راوے بلی اسلام تہ نو کہ چرتہ نوے اخبار احاد موجب د عمل نو ولے نبی علیہ السلام دا سی

کول او د اخبار اگر چه احاد دی لیکن هر کله چه ورسره امت په قبول والی سره ملاقات
کړے دے نو وګرځیدل په منزله د مشهور باندی لهذا لازم نه شو اثبات د اخبار
احادو په اخبار احادو سره،
**تشریح:-** عبارت د متن والسنة دا عطف دے په بالکتاب کښی په الکتاب
باندی یعنی خبر واحد موجب د عمل دے ځکه چه دا ثابت دی په کتاب سره د غه
شان ثابت دی په سنت سره هم بیا حضرت شارح ؒ ددی دپاره امثله متعدده راوړی
دی، چه هغه په دی دلالت کوی چه خبر واحد موجب د عمل دے اول مثال دا چه یو
ځل نبی علیه السلام حضرت بریرهؓ کره تشریف یوړلو، غوښه پخیدله نبی علیه السلام
ورته وفرمائیل چه،
نو بریرهؓ وفرمائیل چه یا رسول الله صلی الله علیه وسلم دا خو صدقه ده، (ردصدقے
خوراک په نبی علیه السلام او د هغه په آل حرام دے،) نو نبی علیه السلام وفرمائیل
چه تا دپاره په صدقه وی زمونږ ه دپاره هدیه ده، نو د بریرهؓ په جواب کښی هغې ته د نبی
علیه السلام دا ویل چه تا دپاره صدقه ده، د صدقے په باب کښی د هغې خبره منل دی
ثابته شوه چه خبر واحد موجب د عمل دے، د غه شان حضرت سلمانؓ یو ځل په کهجورو
سره راتګ وکړو او وے فرمائیل چه دا هدیه ده نو رسول الله صلی الله علیه وسلم
د هغې نه خوراک وکړلو نو ددې هدیه کښی د حضرت سلمانؓ خبر قبلول دا ددی دلیل
دے چه خبر واحد موجب د عمل دے، د غه شان نبی علیه السلام علیؓ او معاذؓ د دواړه
لیږلی وو یمن ته د قضاء د دپاره او د قاضی په حیث سره د دوی خبره به په هغوی منل
ضروری وو ، نو که خبر واحد موجب د عمل نه وے نو ولے به نبی علیه السلام دوی
لیږل، د غه شان دحیه (بکسر الدال) کلبیؓ نبی علیه السلام لیږلے وو هرقل قیصر
روم ته په خط باندی او د اسلام دعوت ئے ورته په کښی ورکړے وو، د دینه هم دا ثابته
شوه چه خبر واحد موجب د عمل دے، ګني د دُلره به نبی علیه السلام نه لیږلے ځکه چه
هر کله د دُه خبری منل په قیصر روم واجب نه وو ، نو بیا د دُه لیږلو څه فائده وه،
وهذا الاخبار الخ سره شارح نور الانوارؒ دفع د یو سوال کوی خلاصه د سوال دا
چه دا مذکوره امثال خو هم اخبار احاد دی او ته په دی سره د اخبار احادو حجیت هم

ثابتوی داخو مصادره علی المطلوب راغله ، ځکه چه دعوه هم د اخبار احادو حجیت ثابتول دی او ثابتوی ئے هم په اخبار احادو سره ، نو شارح رح د دینه جواب کوی چه دا امثال اکثر اخبار احادو دی خو دین په منزله د اخبار مشهور رکر ځیدلی دی ، ځکه امت دی سره ملاقات په قبولیت سره کړے دے ، یعنی امت دا قبول کړی ، ددی تلقی بالقبول وجهی نه دا چه مرتبه د مشهور کبنی کر ځیدلی دی ، لهذا د اخبار احادو حجت والے په اخبار احادو سره نه بلکه په اخبار مشهوره سره ثابت شو ،

> ووقع فی بعض النسخ قوله والاجماع والمعقول عطفاعلی الکتاب والسنة فالاجماع هوان الصحابة احتجوا باخبار الاحاد فیما بینهم واحتج ابوبکرؓ علی الانصار بقوله الائمة من قریش نقبلوه من غیر نکیر وهکذا اجمعوا علی قبول خبر الاحاد فی طهارة الماء والنجاسة والمعقول هوان المتواتر والمشهور لا یوجدان فی کل حادثة فلورد خبرالواحد فیها لتعطلت الاحکام ؛

**ترجمه :-** او په بعض نسخو کبنی دا قول هم واقع دے والاجماع والمعقول دا عطف دے په کتاب او سنت باندی ، پس اجماع دا چه صحابه کرامؓ حجت نیولے وو په خپل مابین کبنی په اخبار آحادو سره او حجت نیولے وو ، ابوبکر صدیقؓ په انصارؓ باندی په دی قول سره چه امامان به د قریش نه وی او دوی قبول کړو بغیر د ځه انکار نه او دغه رنګه په باره د پاک والی او د پلیتی د اوبو کبنی د وی اجماع کړی په اخبار احادو باندی ، او معقول دا چه متواتر او مشهور خو په هره حادثه کبنی موجود نه دی لهذا که خبر واحد رد کړے شی ، نو په احکامو کبنی به تعطل پیدا شی ،

**تشریح :-** شارح نورالانوار رح فرمائی چه د متن په بعض نسخو کبنی دا قول هم شته دے چه والاجماع والمعقول لهذا دا به عطف شی په السنة باندی یعنی خبر واحد موجب د عمل دے ، دا خبره په اجماع او عقل سره هم ثابته ده ، هرچه اجماع ده ، نو هغه دا چه صحابه کرام رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین په خپل مابین کبنی په خبر واحد سره حجت نیولے دے ، او ددی یو مثال دا چه کله نبی علیه السلام د نیا نه

رحلت و فرمایلو نو مسلمانانو کښې د خلافت په باره کښې اختلاف پیدا شو لو مهاجرین وطرف ته او انصار بل طرف ته شول حضرت سعد بن معاذؓ باره کښې انصارو ویل چه دا به ځمونږ د خلیفه وی د غه وخت کښې ابوبکر صدیقؓ و فرمایل چه نبی علیه السّلام فرمایلی دی الائمة من قریش چه خلفاء به د قریشو نه وی تو لو صحابه کرامو داخبر قبول کړو بغیر د څه انکار نه، حالانکه خبر واحد وو او اجماع راغله د صحابه کرامو په قبولیت د دغه خبر واحد باندی پس ثابته شوه چه خبر واحد موجب د عمل دے ځکه اجماع د صحابه کراموؓ په دا غلی ده او اجماع د صحابهؓ نه د منکر اجماع د خیر القرون وغیرشان په باب د طهارت دا و بوکښې او نجاست دا و بوکښې هم د دی فرد واحد خبر قبول دے، او هرچه عقل سره حجّت والے د خبر واحد ثابتول دی نو هغه داچه مسائل ډیر زیات دی، او په هره مسئله کښې نه خبر متواتر شته دے او نه خبر مشهور موجود دے، لهذا که اخبار احاد مونږ د قبول نه کړو، نو احکام به معطل شی او عمل به په رانشی،

وقیل لا عمل الا عن علم بالنص وهو قوله تعالىٰ ولا تقف مالیس لك به علم ای لا تتبع مالا علم لك فالعلم لازم للعمل والعمل ملزوم للعلم فاذا کان کذالك فلا یجب العمل لانه لا یوجب العلم او یوجب العلم لانه یوجب العمل لا نتفاء اللازم او لثبوت الملزوم نشر علی ترتیب اللف اے لا یوجب العمل لا نتفاء لازمة وهو العلم او یوجب العلم لثبوت ملزوم وهو العمل والجواب ان النص محمول علی شهادة الزور او المعنی لا تتبع مالیس لك به علم بوجه ما بدلیل وقوع النکرة فی سیاق النفی

**ترجمہ:-** او ویلے شوی دی چه عمل بغیر د علم نه نشته دے په سبب د نص سره او هغه دا قول د الله تعالىٰ دے وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ یعنی نه تابعداری مه کوه د هغه څیز چه تاسره د هغې علم نه وی، پس علم لازم دے د عمل سره او عمل ملزوم د علم دے پس هرکله چه خبره دا رنګه شوه نو خبر واحد نه واجبوی عمل لره ځکه چه دے نه واجبوی علم لره او یا واجبوی علم لره ځکه چه واجبوی عمل

لره لره وجهی دا انتفاء د لازم نه او د ثبوت د ملزوم نه ، لنشر په ترتیب د لف باندې
دے ، یعنی نه واجبوی عمل لره له وجهې دا انتفاء د لازم د عمل نه چه هغه علم دے ا
او یا واجبوی علم لره له وجهې د ثبوت د ملزوم د علم نه چه هغه عمل دے ، ا
جواب دا دے چه نص محمول دے په ګواهی د دروغو باندې او یا دا معنی چه ت
تابعداری مه کوه د هغه څیز چه په یو وجه سره ستا علم نه وی په هغې باندې او د
په دا وے چه نکره واقع ده په سیاق د نفی کښې۔

**تشریح** ۱۔ لا عمل الخ سره صاحب المنار د وه[۲] مسلکه بیانوی یو مسلک
دا دے چه خبر واحد موجب د عمل نه دے ځکه چه ایت کریمه کښې راځی نه تابعدا
مه کوه ، د هغه څیز چه تا سره د هغه علم نه وی ، لیس د دې ایت نه دا معلومه شوه چه
علم لازم دے د عمل سره او عمل ملزوم دے د علم او خبر واحد تاسو والئے چه موجب
د علم نه دے خو موجب د عمل دے او حال دا دے چه عمل سره خو علم لازم دے نو
چه د علم انتفاء په خبر واحد کښې راغله نو عمل به هم منتفی کیږی ، ځکه چه په
انتفاء د لازم سره انتفاء د ملزوم راځی۔

او دویم مسلک دا دے چه خبر واحد موجب د علم دے ، ځکه چه تاسو وائے
چه خبر واحد موجب د عمل دے ، نو عمل سره خو علم لازم دے ، او عمل ملزوم دے
نو چه عمل موجود شو علم به هم موجود یږی ځکه چه وجود د ملزوم دا مستلزم کرځی
وجود د لازم لره هم ، په متن کښې لانتفاء اللازم د اول مسلک دلیل دے او لثبوت
الملزوم د مسلک ثانی دلیل دے ، شارح فرمائی چه لف نشر مرتب دے ځکه چه
په لف کښې اوله دعوه د انتفاء د عمل وه نو نشر کښې لانتفاء اللازم دې سره لګی ، او
دویمه دعوه د ثبوت د علم ده ، نو او لثبوت الملزوم دې سره لګی ، یعنی خبر واحد موجب
د عمل نه کرځی ځکه چه لازم منتفی دے چه هغه علم دے او یا واجب د علم کرځی ، ځکه
چه ملزوم متحقق دے ، چه هغه عمل دے ،

والجواب ان النص سره شارح نور الانوار جواب ورکوی او هغه دا چه مونږه دا یو
خبر واحد موجب د عمل دے او موجب د علم یقینی نه دے او هر چه ایت دے نو دا محمول
دے په شهادة الزور باندې یعنی په دروغو باندې ګواهی مه ورکوی چه د یو خبر ی

رسره علم نه وی، نو آیت د اعتقاد په باب کښې دے. او معنی د اچه تا سو د هغه څیز بعد اری مه کوی چه په یو وجه د وجوه سره ستاسو په هغې علم نه وی او دلیل په دے علم نکره واقع ده په آیت کښې او په سیاق د نفی کښې واقع ده، ځکه ما قبل ترینه بس حرف نفی واقع دے، او نکره چه کله واقع شی په سیاق د نفی کښې نو عموم فائده کوی وَمَا اَحَدٌ خَیْرٌ مِّنْكَ کښې احدٌ نکره ده واقع ده په سیاق د نفی کښې عموم ئے فائده اخلی دے، نو بیا د آیت زمونږ ه چه خلاف دلیل نه جوړیږی ځکه چه د آیت مفهوم شو د هغه څیز تا بعد اری مه کوی، چه په یو طریقه هم ستاسو علم په هغه نه وی برابره که د اعلم په طریقی د یقین سره وی او که په طریقی د ظن سره، او خبر واحد خو چونکه مفید د ظن دے، نو دلته کښې په عمل باندی زمونږ ه اګر که یقینی علم نشته دے نو ظنی علم خو شته.

> ثم لما کان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد التواتر والشهرة فلا بد ان یعرف حال راویه بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه وبالعدالة والمجهول علی خمسة انواع فنشتغل ببیانه.

**ترجمہ:-** بیا هر کله چه خبر واحد راویان حد د متواتر او حد د شهرت ته نه دی رسیدلی نو لا بدی شوه چه د پیژندل شی حال د راوی د خبر واحد چه یا به د امعروف وی او یا به مجهول وی که معروف وی نو یا به معروف بالفقه وی یا به بالعدالة وی او یا به مجهول وی د اتول پنځه اقسام شول، پس مشغوله شو په بیان د حال د راوی د خبر واحد سره،

**تشریح:-** حضرت شارح د ماتن د راتلونکی عبارت غرض بیانوی او هغه دا چه په راتلونکی عبارت کښې به ماتن بیان د حال د راوی د خبر واحد کوی ځکه چه راوی د خبر واحد چونکه حد د تواتر او حد د شهرت ته نه وی رسیدلے چه د دے خبره حجت وګرځی مطلقاً لهذا د دے خبر به حجت ګرځی خو په شروطو سره زر ده چه بیان به راشی، پس راوی د خبر واحد به خالی نه وی یا به مشهور و معروف وی او یا به غیر مشهور

وی که مشهور روی نو داشهرت به ئے یابطور فقیه وی او یا به ئے بطور عادل شهرت
وی، رعدل دا معنی چه طرف د دین او عقل ئے غالب وی په طرف د نفس او خواهشتیا
یعنی رجحان جهة الدین والعقل علی جهة الهویٰ والشهوة او یا به معروف نه وی بطور فقیه
او بطور عادل پس دخبر واحد د راوی دحال په اعتبار سره ټول پنځه اقسام شول،

وقال الراوی ان عرف بالفقه والتقدیم بالاجتهاد کالخلفاء الراشدین والعبادلة وهو جمع عبدل مرخم عبدالله والمراد بهم عبدالله بن مسعودؓ وعبدالله بن عمرؓ وعبدالله بن عباسؓ وقیل عبدالله بن زبیرؓ ویلحق بهم زید بن ثابتؓ وابی بن کعبؓ ومعاذ بن جبلؓ وعائشةؓ وابوموسی الاشعریؓ۔

**ترجمه:-** فرمائی چه راوی که معروف بالفقه وی او خاوند د تقدم وی په سبب د اجتهاد سره لکه خلفاء راشدین شول او عبادله شول، دا جمع د عبدل ده عَبْدُل مُرَخَّم دے د عبد الله او مراد په دوی سره عبد الله بن مسعودؓ دے عبدالله بن عمرؓ او عبدالله بن عباسؓ دے، او چا ویلی دی عبدالله بن زبیرؓ دے، او پیوسته کیږی په دوی پسې زیدبن ثابتؓ، ابن کعبؓ، معاذ بن جبلؓ، حضرت عائشهؓ او ابوموسیٰ الاشعریؓ۔

**تشریح:-** صاحب المنار دخبر واحد د راوی اوّل قسم بیانوی او هغه دا چه راوی د خبر واحد مشهور وی د فقیه په طور باندی او فضیلت ورلره حاصل وی په بل باندی د اجتهاد دَ وجې نه بالاجتهاد کښی باء د لام اجلیه په معنی سره دے ای لاجل الاجتهاد او ددی مصداق لکه خلفاء شول چه دا معروف دی د فقیه او مجتهد په حیثیت باندی او لکه عبادله ثلثه شول عبادله جمع د عبدل ده، شارحؒ وائی چه عبدل په اصل کښی عبدالله دے ترخیم په عبدالله کښی وشو عبدل ترینه جوړ شو، محشی په دی باندی ردکړے دے، چه دلته کښی ترخیم د عجائبا تو څخه دے، حُکه ترخیم عبادت دے د حذف دَ اخر د منادیٰ نه د پاره دَ تخفیف او په غیر منادیٰ کښی هم ترخیم راځی خو عند الضرورة، او دلته کښی څه ضرورت نشته دے، لهٰذا غوره قول دا دے چه ویلے شی چه عبادله یا

خو جمع د عبد ده نه د عبدل ، او که د عبدل جمع شي نو هم دی وجه نه چه عرب عبد په ځائے باندې عبدل وائی او د زید په ځائے باندې زیدل وائی ،

بیا شارح وائی چه د عبادله نه مراد عبدالله بن مسعودؓ او عبدالله بن عمرؓ او عبدالله بن عباسؓ دے ، او چا ویلې دی چه د عبدالله بن مسعودؓ په ځائے باندې په عبادله کښې عبدالله بن زبیرؓ مراد دے ، لیکن ابن همامؒ وائی چه عبدالله بن مسعودؓ مشهور دے ، د فقیه او مجتهد په طور باندې او اهل د فتویٰ دے لهٰذا عبادله کښې شمارل پکار دی ، نو د عبادله نه به مراد بیا عبادله اربعه شی کرمانی د عبدالله بن مسعودؓ په ځائے باندې د عبادله لاندې عبدالله بن عمرو بن العاصؓ شماری ،

شارحؒ وائی چه په دې پورې پیوسته دی ، زید بن ثابتؓ ، ابی بن کعبؓ معاذ بن جبلؓ ، عائشه صدیقهؓ او ابو موسیٰ اشعریؓ یعنی دا حضرات هم معروف بالفقه و الاجتهاد وو ،

كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد ان خالفه لما روى ان ابا هريرة لما روى من حمل جنازة فليتوضأ قال له ابن عباسؓ ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن نقول ان الخبر يقين باصله وانما الشبهة فى طريق وصوله والقياس مشكوك باصله ووصفه فلا يعارض الخبر قط ۔

**ترجمه :-** نو دی به حدیث د دهٔ حجت او ترک کولے به شي په مقابله د دهٔ کښې قیاس لره خلاف ثابت دے ، امام مالکؒ لره ، ځکه دے وائی قیاس مقدم دے په خبر واحد باندې که چرته دا خبر مخالف وی د قیاس ، بنا په هغه چه روایت کړے شوی دی چه ابو هریرهؓ هر کله دا روایت وکړو چه چا جنازه بار کړله نو دے دِ اودس وکړی ، نو ویلے دهٔ ته ابن عباسؓ آیا په مونږ باندې به لازمیږی اودس د بار کولو د وچو لرګو نه مونږ وایو چه خبر د اصل په اعتبار سره یقیني دے او شبهه صرف په طریق د وصول د خبر کښې ده او قیاس مشکوک دے ، د اصل او وصف په اعتبار

سره لهٰذا قیاس معارض او مقابل د خبر نشي کرځید لے بالکل،

**تشریح :-** صاحب المنارؒ فرمائي چه کله چرته خبر واحد د داسې راوي روایت چه هغه معروف بالفقه والاجتهاد ذي نو بیا د داسې خبر که چرته مقابله راشي د قیاس سره او قیاس ئے مخالف وي نو خبر واحد لره به ترجیح ورکولے کیږي، او دا به حجت قیاس به ترک کولے شي، امام مالکؒ د دې مخالفت کړے دے، او هغه وائي چه نه قیاس لره به ترجیح ورکولے کیږي، امام مالکؒ دلیل دا وائي چه ابوهریرهؓ روایت وکړ من حمل الخ چه چا جنازه بار کړله یعني د جنازے کټ ئے پورته په خپلو وږو باندې نو دے دې اودس وکړي نو ابن عباسؓ چه معروف بالفقه والاجتهاد صحابيؓ دے دا رد وکړو، او دا ئے ویل چه آیا صرف د وچو لرګو په بار کولو سره به په مونږه باندې اودس لازمیږي، نو قیاس نه ئے کار وا غستلو او قیاس ئے غوره کړلو، د دغه خبر په مقابله کښې، په دې مقام کښې محشیؒ په شارحؒ باندې رد کړے دے، او هغه دا چه ابوهریرهؓ دلته کښې راوړل نه وو پکار ځکه چه خبره خو زمونږه په دې کښې روانه ده چه د معروف بالفقه والاجتهاد راوي د روایت مقابله راشي د قیاس سره نو خبر لره به ترجیح ورکولے کیږي، او حال دا دے چه ابوهریرهؓ معروف بالفقه والاجتهاد نه دے، کما قال صاحب المنهم، لیکن غوره قول دا دے چه ابوهریرهؓ معروف بالفقه والاجتهاد راوي دے، او علامه ابن همامؒ وائي وهو لا یعمل بفتوی غیره وکان یفتي في زمن الصحابةؓ -

ونحن نقول ان الخبر الخ سره حضرت شارحؒ د امام مالکؒ جواب کوي او هغه دا چه مونږه خبر واحد لره ځکه ترجیح ورکوو د قیاس په مقابله کښې چه خبر واحد کښې خو د اصل په اعتبار سره شه کلام نشته بلکه یقیني دے، شبه صرف د وصول په طریقه کښې ده، چه آیا مونږه ته دا خبر صحیح راغلے دے او که نه، نو که دا پته ولګي چه دا خبر صحیح راورسیدلے دے نو بیا خو په دې کښې هیڅ شبه نشته ځکه چه خبره د نبي علیه السلام ده وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ یُّوْحٰی ،

او هر چه قیاس دے نو په دې کښې د اصل او وصف په اعتبار سره شبه ده، ځکه د ایقیني پته نه لګي چه قیاس کونکي کوم وصف د علت په طور باندې کرځولے دے دپاره

د حکم نو آیا دا یقینی موثر دے په حکم کښې او که نه بل وصف دے او دے غلط شوے دے نو دلته کښې په اصل کښې شبه پر ته ده، لهذا قیاس د خبر سره معارض نشی کیدلے پس خبر لره به ترجیح ورکولے شی په قیاس باندې په وخت د مخالفت د قیاس کښې د خبر سره،

وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وهي انه لو عمل بالحديث لانسد باب الراى من كل وجه فيكون مخالفا لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والراوى فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان مستفيضًا فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واخطأ ولم يدرك مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذا الضرورة يترك الحديث ويعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بابي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا لنكتة في هذا المقام فتنبه -

**ترجمه:-** او که چرته راوی د خبر واحد معروف وی په عدالت او ضبط سره نه فقهه سره لکه حضرت انس رض او ابو هريره رض نو که چرته د دوی حدیث موافق وو، قیاس سره، عمل به په کولے شی، او که چرته مخالف وی د قیاس سره نو نشی ترک کولے بر مګر د ضرورت په وجه باندې، او هغه دا چه که چرته عمل په حدیث وکړے شی نو بند به شی باب د رائے من کل وجه پس دا النسداد به مخالف شی د دې قول د الله تعالى، چه فاعتبروا یا اولی الابصار او راوی فرض کړے شوی دی چه دا خو غیر فقیه دے او نقل بالمعنی دا مشهور وو، د دوی کښې، نو کید ے شی چه دهٔ حدیث بالمعنی نقل کړے وی، د خپل فهم په اعتبار سره، او دے خطاء شوے وی او نه وی پیژندلے دهٔ مراد د رسول الله ﷺ، پس دې وجه نه دا روایت من کل وجه د قیاس مخالف ګرځیدلے وی، پس د دې ضرورت په وجه باندې حدیث به ترک کولے شی، او عمل به په قیاس باندې کولے شی او دا تحقیر او سپک والے نه دے د ابو هريره رض د الله نه پناه ده،

د دې تحقیر نه بلکه بیان د نکته د سے په د ے مقام کښې، پس ته خبر دار وسه ۔

**تشریح :-** صاحب المنارؒ د خبر واحد د راوي دویم قسم بیانوي او هغه دا چه راوي معروف بالفقه والاجتهاد نه وي خو معروف بالعدالة والضبط وي یعنی د راوي شهرت د عادل او ضابط په طور باندې وي (د ضبط تشریح به آئنده کښې راشي د شروطو په ضمن کښې فالتنظره) لکه حضرت انس بن مالکؓ او حضرت ابوهریرهؓ د په حضرت ابوهریرهؓ کښې مونږه ما قبل تفصیل کړے د ے، نو که چرته د دوی روایت د قیاس سره موافق شي نو بیا به د دوی په روایت او حدیث باندې عمل کولے شي، او که نه مخالف وي د قیاس سره نو دا روایت به صرف د ضرورت په وخت کښې ترک کولے شي، شارح نور الانوار د دې ضرورت تشریح کوي او هغه دا چه د ضرورت دا معنیٰ که اوس مونږه قیاس پریږدو د نو ما رُوِيَ کښې بالکلیه د رائے باب بند کړے شي، حالانکه د آیت سره دا خبره مخالفه ده حکم د آیت کښې راځي فَاعْتَبِرُوا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ ۔ او دَ اعتبار معنیٰ ده ردّ الشي الی نظیره ای قیسوا الشي علی نظیره، نو دې آیت سره قیاس ثابتیږي،

والنقل بالمعنی الخ سره شارحؒ دا خبره بیانوي چه ولے روایت بالکلیه مخالفه قیاس کرځي نو بیان کوي چه د دغے راوي دا روایت به حُکم د قیاس مکمل مخالف کرځیدلے وي چه نقل بالمعنیٰ (یعنی الفاظ د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه نقل کول بلکه خپلو الفاظو کښې د رسول الله صلی الله علیه وسلم د الفاظو معنیٰ نقل کول) په صحابه کرامؓ مشهور بوو، حکم صحابه کرامؓ نه د روایت نه پس د الفاظ را غلي دي، قال علیه السّلام کذ، او قریبا منه، او نحوا منه، او مونږه خبره خو چونکه په هغه راوي کښې ده چه معروف بالفقه والاجتهاد نه د ے، نو کیدے شي چه ده نقل بالمعنیٰ د حدیث کړې وي، د خپل فهم مطابق او حقیقت کښې د غه معنیٰ نه وه کومه چه د رسول الله صلی الله علیه وسلم مراد وه، نو دې وجه نه دغه روایت مکمل د قیاس مخالف وګرځید لو، پس د دغه مذکوره ضرورت په بناء باندې چه باب د رائے به بالکلیه بند شي فما رُوِيَ کښې ر د ما رُوِيَ قید مونږه حُکه لګو وچه د من کل وجه دا معنیٰ نه ده چه په هر ځائے کښې به باب د رائے بند شي بلکه معنیٰ دا چه په کوم ځیز د نو کښې روایت راغلے د ے، هغه کښې به مکمل باب د رائے بند شي،) نو قیاس باندې عمل به کولے شي او حدیث به

ترک کولے شی۔

وھذا الیس الخ شارح نور الانوارؒ په دی عبارت سره دفع دیو سوال کوی، حاصل د سوال دا چه نه وائی د ابوھریرهؓ روایت به د قیاس مقابله کښی ترک کولے شی ځکه کیدے شی چه دے خطاء شوے وی، نو دا خو نه دے مګر د ابوھریرهؓ تحقیر او سپک وھذا کما تری، نو شارحؒ جواب ورکوی چه دا د دهٔ تحقیر نه دے (الله د دینه مونږه وساتی) بلکه دا خو مونږه تاسو ته په مقام د اختلاف د حدیث او قیاس کښی یوه نکته بیان کړله چه یره که روایت من کل وجه د قیاس چرته مخالف راغلے وی نو علت به ئے وغیره وی۔

کحدیث المصراة هی فی اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن ایاما وقت ارادة البیع لیحلب المشتری بعد ذالك فیغتر بکثرة لبنه ویشتریه بثمن غال ثم یظهر الخطاء بعد ذالك فلا یحلب الا قلیلا وحدیثه هو ما روی ابو هریرة ان النبیؐ قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذالك فهو بخیر النظرین بعد ان یحلبها ان رضیها امسکها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلی المشتری بهذا الاغترار فان رضیها فخیر وحسن وان غضبها ردها ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذی اکل فی یوم اول فان هذا الحدیث مخالف للقیاس من کل وجه فان ضمان العدوانات والبیاعات کلها مقدر بالمثل فی المثلی وبالقیمة فی ذوات القیم فضمان اللبن المشروب ینبغی ان یکون باللبن او بالقیمة ولو کان بالتمر فینبغی ان یقاس بقلة اللبن وکثرته لانه یجب صاع من التمر البتة قل اللبن او کثر فذهب مالك والشافعی رحمهما الله الی ظاهر الحدیث وابن ابی لیلی وابو یوسفؒ الی انه ترد قیمة اللبن وابو حنیفةؒ الی انه لیس له ان یردها ویرجع علی البائع بارشها ویمسکها هکذا نقله بعض الشارحین۔

توجمه:- لکه حدیث د مصراة دا په لغت کښی بندول د خاروته وائی د پیو د لشولو نه څو ورځی کوم وخت چه ئے د بیع اراده وکړے شی، د پاره د دی چه مشتری ئے ولشی پس د و غرنه، پس

دهوکه به شي په ډیروالو د پیوسره او بیا به ئې واخلي په ګران نرخ سره بیا دد غه نه پس چه کله دا نقصان ښکاره شي نو بیئ نه ورکوی مګر کم او حدیث ئې هغه چه روایت ئې کړی ابو هریره رضی الله عنهٔ چه په تحقیق سره نبی علیه السلام فرمایلی دی تاسو مه بندوئ او ښولره او ګډولره او که دد غه نه پس چا دی لره واغستل نو هغه ته په دوه بهتر نظرونو کښې اختیار دے، پس د لشلونه که خوښه ئې شي حصاره دِکړی او که خوښه ئې نه وی واپس دِکړی، او یو صاع کهجوری دِهم ورکړی او معنی ددی دا ده چه کله امتحان کښې وا چولے شو مشتری په دی قسمه دهوکه سره نو پس که دده رضا وی نو ښه خبره ده او که غصه وی واپس دِکړی او یو صاع کهجوری دِ ورکړی دا به عوض شي د هغه پیو چه دهٔ پیا اوله وی ځ خوړلی وی، او س دا حدیث د قیاس سره پوره د جوهو سره مخالف دے ئکه چه ضمان د عدوانا تو او بیا ماتو دا تول اندازه کړے شوی دی، په مثل سره په مثلي څیزونو سره او په قیمت سره په ذوات القیم کښې، پس ضمان د هغه پیو چه کوم ځکلی شي دی پکار وه چه پیو سره شي او یا په قیمت سره شي او که چرته په کهجورو سره شي نو پکار ده چه قیاس کړے شي په کم والی او زیات والی د پیو سره دا نه چه خامخا یو صاع کهجوری دِ واجب شي، که بیئ کم وی او که زیات وی پس امام مالک رح او امام شافعی رح خو ذهاب کړے دے ظاهر حدیث ته او ابن ابی لیلی او ابو یوسف رح د کاته چه قیمت به واپس کولے شي او امام ابو حنیفه رح دی ته چه دهٔ د پاره (مشتری لره) دا نشته چه ښکاره ئې دِ واپس کړی بلکه په بائع دِ رجوع وکړی په تاوان سره او ښاروے دِ حصار کړی هم د غه رنګه نقل کړی دی بعض شارحینو رح۔

**تشریح:**۔ حدیث د مصراة مثال د هغه دے چه حدیث من کل الوجوه د قیاس مخالف وګرځی، مصراة دا معنی چه یو کس د یو ښاروی د غر خولو اراده وکړی نو د غه وخت نه ئې بیئ لوشل بند کړی د پاره دد چه کله مشتری دا اخلی او بیئ ئې ولشوی نو د ډیر والی د پیو د وجهی نه به ئې په ګران نرخ باندی واخلی بیا کله چه ئې مشتری واخلی او روستو ترینه بیئ اخلی نو بیئ کم ورکوی او س دی باره کښې حدیث کښې راځی چه تاسو ښاروی کښې تصریه مه کوی یعنی د پیو نه ئې مه بندوی چه خلق په دهوکه کړئ، او که د ینه پس دا چا دا غستله نو بیا ده ته په دوه خبرو کښې اختیار دے یا خو دِ حصاره کړی که خوښه ئې

دی او که خو بنسه ئے نه وی نو واپس دِ کړی لیکن چه اوّله د ش خ چه دُکوم پیئ خوړلی
وی د هغے په عوض او بدله کښې به یو صاع تمر ورکوی ، اوس دا حدیث د قیاس مکمل
مخالف دے ، حُکه چه قیاس دا تقاضا کوی چه که عدوانات دی یعنی یو څیز غصب کړے
شی او که په بیع سره وا غستل شی که په دی کښې ضمان راځی نو دا مقدّر دے په مثل سره
مثل په دوه قسمه دے ، مثل صوری او مثل معنوی دُکوم څیز چه مثل صوری وی یعنی
ذوات الامثال وی د هغے ضمان په مثل صوری سره دے، او کوم څیز چه مثل صوری نه
وی او د ذوات القیم څخه وی د هغے مثل، مثل معنوی دے، لهٰذا دلبن مشرو به ضمان یا په
مثل صوری سره پکار وو یا په مثل معنوی یعنی قیمت سره، نه دا چه په ضمان کښې دِ تمر
راشی او بیا که خامخا تمر راتلے نو بیا دَ پیو رلبن) قلّت او کثرت ته کتل پکار دو، دا نه
چه که پیئ لږ وی او که ډیر وی په هرحال کښې به هم یو صاع تمر لازمیږی ، اوس
هر کله چه دا حدیث من کل الوجوه د قیاس مخالف ذکر حُیدلو نو امام شافعیؒ خو هدیث
ظاهر ته ذهاب کړے دے او هغه دا چه مبیعه به واپس کړی سره د یو صاع کهجورو
او ابن ابی لیلیؒ او ابو یوسفؒ دی ته ذهاب کړے دے چه مبیعه دِ نه واپس کوی او دَ
پیو قیمت دِ ورکړی او امام ابوحنیفہؒ فرمائی چه مبیعه دِ هم نه واپس کوی او د پیو تاوان
دِ هم نه ورکوی حُکه چه مذکوره حدیث د نصّ قطعی مخالف دے او هغه دا چه وجزاء
سیّئة سیّئةٌ مثلها ۔ او دلته کښې که د غه پیئ چه کوم لوشل شوی دی او مشتری خوړلی
دی که دادَ بائع ملکیت وی نو بیا پکار دہ چه په مشتری باندی په مثل سره ضمان واجب
شی نه دا چه په صاع من التمر سره او که چرته دا په ملک دَ مشتری دِ دَ لبن مشروب څخه
ضمان راشی حُکه چه حدیث کښې راځی ام المؤمنین عائشہ صدیقه رضی الله عنها فرمائی
چه نبی علیه السلام فرمایلی دی الخراج بالضمان یعنی د منافع حقدار جوړیدل دا دَ
ضمان دَ وجهی نه دی مطلب دا چه په چا باندی د یو څیز تاوان لازمیږی نو هغه د منافعو
حقدار به هم هغه جوړیږی نو دلته کښې هم که چرته د غه مبیعه یعنی څاروے هلاک شی
د مشتری په لاس کښې نو حکم کښې دَ واپس کولو نه بائع ته نو ضمان او تاوان به په ده لازمیږی
حُکه چه دا منافع دی او دده حق دے ،
شارحؒ وائی چه هم د غه رنګه نقل کړی دی بعض شارحینوؒ ، محشیؒ فرمائی چه تحقیق

دا دے چہ تصریہ خہ عیب نہ دے لھٰذا مشتری د پارہ صرف دی وجہ نہ مبیعہ واپس کول نہ دی پکار ځکہ چہ بیع تقاضا د سلامتیا د مبیعہ کوی او پہ کم والی د پیو سرہ سلامتیا تہ خہ نقصان نہ رسی ځکہ لبن ثمرہ دہ او د ثمرے پہ نشوالے سرہ صفت د سلامتیا نہ معدوم کیږی نو پہ کم والی سرہ خو بہ ئے پہ طریقہ اولیٰ سرہ نہ معدوم کیږی۔

ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر كل راو عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك فى الجنين واوجب الغرة فيه مع انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شئ فيه واما حديث الوضوء على من قهقه فى الصلوٰة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبراء كجابر وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس -

**ترجمہ:-** بیا دا تفرقہ چہ پہ مابین د معروف بالفقہ والعدالۃ کښې دہ دا مذهب د عیسیٰ ابن ابان دے، او د دۀ اکثر متاخرینو تابعداری کړی دہ او هرچہ پہ نزد کرخیؒ او خوک چہ د دہ تابعداری زمونږ د اصحابو نو نہ دے شرط فقاهت د راوی د پارہ د تقدم د حدیث پہ قیاس باندې بلکہ خبر د هر راوی عادل مقدم دے پہ قیاس باندې کلہ چہ دا خبر مخالف د کتاب او سنت مشهورہ نہ وی او د دې وجہ نہ قبول کړے دے، عمرؓ حدیث د حمل بن مالك د جنین پہ بارہ کښې او پہ دۀ کښې ئے غرہ واجبہ کړې دہ، سرہ د دینہ چہ دا مخالف دے د قیاس ځکہ کہ جنین ژوندے وی نو کامل دیت واجب دے او کہ مړ وی نو هیڅ شي پہ کښې نشتہ، او هرچہ حدیث د وضوء دے پہ هغہ چا باندې چہ خوک قهقہ پہ مانځہ کښې وکړی نو دا اګر کہ مخالف دے د قیاس لکہ دی لرہ متعدد د لویو صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیهم اجمعین روایت کړے دے

لکہ جابرؓ او انسؓ وغیرهما شول نو ددوی وجه نه دا مقدم دے په قیاس باندی،

**تشریح:-** حضرت شارحؒ فرمائی چه په مابین د معروف بالفقه او معروف بالعدالت کښی دا فرق ساتل چه د معروف بالفقه خبر که د قیاس مخالف وی نو دده خبر به د قیاس په مقابله کښی قبلولے شی او قیاس به ترک کولے شی او که راوی معروف بالفقه نه وی، بلکه معروف بالعدالت وی او دده خبر د قیاس مخالف وی نو دا خبر به نشی قبلولے بلکه قیاس باندی به عمل کولے شی، نو دا مسلک د عیسیٰ ابن ابانؒ دے او اکثرو متاخرین احنافو دده تابعداری کړی ده، محشیؒ وائی چه متقدمین احنافو نه دا قول نه دے منقول بلکه امام صاحبؒ فرمائی چه کوم خیز مونږ ته راشی د الله او د هغه د رسولؐ نه نو په سر سترګو قبول دے، او هم چه ابوالحسن کرخیؒ او دده توابع دی زمونږ د اصحابو یعنی احنافو نه نو ددوی په نزد باندی راوی د خبر چه مقدم وګرځی په قیاس باندی هغه شرط نه دے یعنی دا نه چه که راوی فقیه وی نو دده خبر به مقدم وی په قیاس باندی بلکه خبر د هر راوی چه عادل وی او عدالت په کښی وی نو دده خبر به مقدم وی په قیاس باندی که خبرے مخالف وی د قیاس نه او که موافق وی د قیاس سره البته دا خبره شرط ده په کښی چه خبرے د کتاب الله نه او مشهور سنّت نه مخالف نه وی ورنه بیا به نشی قبلولے، او دده وجه نه چه د یو راوی د خبر د مقدّم والی په قیاس باندی فقاهت د دغه راوی د پاره شرط نه دے عمرؓ حدیث د حمل بن مالکؓ قبول کړے دے د جنین په باره کښی او غره ئے په کښی واجبه کړی ده حالانکه دا وجوب د غره مخالف دے د قیاس سره وضاحت دا چه حضرت عمرؓ مشوره واغستله د خلقو نه په دی باره کښی چه کله یو ښځه اسقاط د بچی وکړی او بچے ضائع کړی نو چونکه دا حق د سړی دے لهذا په ښځه باندی څه تاوان راوستل پکار دی نو حمل بن مالك ودریدو او وے ویل چه ځما په وړاندی یوی ښځی بله ښځه په یو لرګی باندی وهله ښځه حامله وه هغه هم مړه شوه او بچے ئے هم مړ شو نو رسول الله صلی الله علیه وسلم دا فیصله وکړه چه د ښځی په بدله کښی خود قاتل قصاص کړے شی او باقی شوه جنین یعنی ماشوم بچے نو د هغه بدله کښی ئے غره واجبه کړه یعنی غلام یا وینزه، نو حضرت عمر رضی الله عنهٗ وفرمائل الله اکبر که مونږ ه دا خبره نه وے اوریدلے نو ددی خلاف به مونږ ه فیصله کړی وه، دا حدیث اوس د قیاس مخالف دے په وجوب د غره

کښې ځکه که په حمل کښې ما شوم ژوندے وی او مړ کړے شی نو پکار ده چه کامل دیت ئے په عوض کښې واجب شی نه غره او که مړ وی دَ وړاندی نه نو بیا په کښې هیڅ څیز وجوب لښته دے، او ددی حدیث راوی چه حمل بن مالک دے هم فقیه نه دے او سره دد ینه حضرت عمرؓ دا خبر قبول کړلو او قیاس ئے ترک کړلو، دینه دا معلومه شوه چه دَ خبر دمقدم والی علی القیاس دپاره فقاهت دراوی شرط نه دے بلکه چه عدل وی په کښې دا هم کافی ده،

واما حدیث الوضوء الخ دا په قاعدے دمتن باندی یو سوال وارد یږی، شارح نور الانوار رحمه الله جواب ورکوی سوال دا چه حدیث کښې راغلی چه چا په مانځه کښې په تهقهے سره وخندل نو دے دِ دَ مونځ اعاده وکړی او دوباره دِ اودس وکړی او ددی خبر راوی معبد خزاعی دے او دا راوی فقیه نه دے، او حدیث هم من کل الوجوه مخالف دے دِ قیاس ځکه چه اودس واجبیږی دِ نجاست په خروج سره او دلته کښې داسې څه خبره نشته دے، او سره ددینه چه قاعده دمتن دا ده چه که راوی غیر فقیه وی او خبر ئے مخالف وی دِ قیاس سره نو خبر به ترک کولے شی او دلته کښې امر لیس کذالک ځکه خبر متروک نه دے بلکه قیاس متروک دے،

نو شارح جواب ورکوی چه دا خبر اگر چه مخالف دے دِ قیاس لیکن دی لمره لویو لویو صحابه کرامؓ لکه حضرت انسؓ او حضرت جابرؓ وغیرهما روایت کړے دے، نو ددی بزرګانو د فضیلت او تقدس په خاطر دا خبر مقدم کړے شوے دے په قیاس باندی اګر که مخالف دے دَ قیاس۔

وان کان مجهولاً ای فی روایة الحدیث والعدالة لا فی النسب بان لم یعرف الا بحدیث او حدیثین کوابصة بن معبد فحاله لا یخلو عن خمسة اقسام فان روی عنه السلف او اختلفوا فیه او سکتوا عن الطعن صار کالمعروف فی کل من الاقسام الثلثة لان روایة السلف شاهدة بصحته والسکوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا یقبل واما المختلف فیه فاورد وا فی مثاله ما روی ان ابن مسعودؓ سئل عمن تزوج امرأة ولم یسم لها

مهراحتے مات عنها فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك ما سمعت من رسول الله شيا، ولكن اجتهد برأی فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمنی ومن الشيطان أرى لها مهرمثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل ابن سنان وقال اشهد ان رسول الله قضى فی بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم يرمثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله ورده علی رض وقال ما نصنع بقول اعرابی بوال علی عقبيه وحسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفة رايه وهوان المعقود عليه عاد اليها مسلما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فعلی رض عمل ههنا بالرأى والقياس وقدمه علی خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو مؤكد بالقياس وهوان الموت يؤكد مهر المثل كما يؤكد المسمى

**ترجمه:-** اوكه چرته راوی مجهول وی يعنی په روايت وحديث او د عدالت كښی نه داچه نسب ئے مجهول وی، په دی شان چه شهرت ئے نه وی مگر يا به يو حديث سره اويا به دوه حديثو نو سره، لكه وابصه بن معبد شو، نو دده حالت به د پنځه اقسامو نه خالی نه وی، كه چرته دده نه سلفو روايت كړے وی او يائے په كښی اختلاف كړے وی او يائے د طعن نه سكوت اختيار كړے وی نو دا راوی به گرځی په شان د معروف چه هر يو د اقسامو ثلاثه كښی ځكه چه د سلفو روايت كول دده په صحت باندی گواهی ده، او د طعن نه خاموشی اختيارول د سلفو په نزد باندی د قبلولو په مرتبه كښی وی، دی وجه نه قبلولے شی او هر چه اختلاف په كښی شوے وی نو دوی را وړے ددی په مثال كښی هغه روايت ئے شوے دے چه ابن مسعود رض نه تپوس وشو د هغه ښځی په باره كښی چه واده شوی وی او مهر ورلره نه وی مقرر شوے تر دے چه خاوند ئے مړ شی، نو يو مياشت دهٔ سوچ وكړو او وېنه پس ئے وويل مادی باره كښی د رسول الله صلی الله عليه وسلم نه څه شئ نه دے اوريدلے، ليكن زهٔ په خپله رائے سره اجتهاد كومه كه حق ته ورسيدمه نو دالله د طرف نه دی او كه خطاء شومه نو زما د طرف نه

او دَ شیطان دَ طرف نه به وی، ځکه گمان دادے چه دی ته دَ مهر مثل وُشی په مثل دهغے دَ ښځو، نه کم او نه زیات، پس معقل بن سنانؓ ودریدو او اووے ویل چه زه گواهی ورکوم چه رسول الله صلی الله علیه وسلم فیصله کړی وه په باره د بروع موږ واشق کښې هم ستا دَ فیصلے په شان ابن خوشحاله شو ابن مسعودؓ په داسې خوشحالی سره چه دی نه وړاندې داسې نه وو لیدلے شوے دی وجه نه چه دده فیصله دَ رسول الله صلی الله علیه وسلم د فیصلے سره موافق شوه او علیؓ دی لره ردّ کړو او اووے ویل چه مونږه څه غور نه کړو د یو اعرابی په قول باندی چه پوندو باندی او دس ماتوی او دغه ښځې لره میراث کافی دے، او مهر ورلره نشته دی وجه نه چه دده د رائے مخالف خبره وه، او هغه دا چه په کوم څیز باندې عقد شوے دے هغه ښځے ته سالمه واپس شوی ده، پس نه به واجبیږی د هغے په مقابله کښې څه عوض لکه څرنګه چه خاوند ښځې لره طلاق ورکړی وړاندې دَ دخول نه او مهر ورلره مقرر نه کړی نو علیؓ دلته کښې په رائے باندې عمل وکړلو، او په قیاس باندې او وو قیاس ئے مقدم وګرځو په خبر واحد باندی او مونږه عمل کړے په حدیث د معقل بن سنان باندې، ځکه چه هرکله دده نه ثقه خلقو فقهاء نه لکه علقمه، او مسروق او حسن روایت وکړو نو دے په شان دمعروف بالعدالة وګرځیدلو او دا په قیاس سره هم مؤکد ګرځی ځکه چه مرګ څرنګه مؤکد دَ مهر مسمّی لره دغه شان مؤکد کوی مهر مثل لره هم،

**تشریح :-** صاحب المنار دخبر واحد د راوی دریم قسم بیانوی او هغه دا چه راوی په روایت د حدیث کښې او په عدالت کښې مجهول وی جهالت په نسب کښې مراد نه دے ځکه چه په نسب کښې جهالت د راوی د خبر د قبول والی دپاره مانع نه ګرځی، بلکه جهالت په عدالت کښې مراد دے چه عدالت ئے مجهول وی او دغه شان په روایت د حدیث کښې مجهول وی، په دی شان چه یا ترینه صرف یو روایت راغلے وی او یا دوه لکه وابصه بن معبد د معروف صحابهؓ نه دے، بهرحال که راوی مجهول وی نو دده حالت به د پنځه اقسامو نه خالی نه وی اول دا چه دۀ نه به سلفوؒ روایت کړی وی دویم دا چه په دۀ کښې به ئے اختلاف کړے وی یعنی بعضو به دده روایت قبول کړے وی او بعضو به نه وی قبول کړے، دریم دا چه په دۀ باندې طعن او عیب لګولو نه به ئے خاموشی اختیار کړی وی په دی دری واړو صورتونو کښې راوی په شان د معروف بالعدالت دے، ځکه چه سلفو دده روایت کول دده په صحت باندی

گواهي ورکول دي، او په دهٔ باندې د طعن کولو نه خاموشي اختيارول دا د دې خبرې دليل
دے چه د دهٔ روايت عند السلف مقبول دے، او هغه صورت چه سلفو په کښې اختلاف
کړے وي نو د هغه د پاره شارح مثال راوړے چه د حضرت عبدالله بن مسعودؓ نه
د هغه ښځې باره کښې تپوس وشو چه خاوند ئې مړ شي او مهر ورلره مقرر نه وي نو د دغې
ښځې مهر به څه وي عبدالله بن مسعودؓ يو مياشت پورې سوچ او اجتهاد وکړو او بيائې
دينه پس ويل چه د رسول الله صلی الله عليه وسلم نه خو ما دې باره کښې څه خبره
نه ده اورېدلې خو ليکن زه په خپل اجتهاد او رائې سره وايم که درسته وي خو دا الله د
طرف نه به وي او که غلط وي نو زما او د شيطان د جانبه به وي او هغه دا چه د دغې ښځې
هم مثله چه کومے ښځې دي د هغوی مهر به ورلره مقرر کړے شي يعنی مهر مثل، دا اورېدو
سره معقل بن سنان چه يو اعرابي او د يهاتي وو هغه ويل چه د غه شان فيصله رسول الله
صلی الله عليه وسلم د بروع لور د واشق په باره کښې هم کړې وه، عبدالله بن مسعودؓ
په دې خبره چه زما فيصله د رسول الله صلی الله عليه وسلم د فيصلے سره موافق شوه ډير خوشحاله
شو چه داسې خوشحالی سره چرے هم نه وو ليدل شوے،

حضرت علی رضی الله عنهٔ د دې مخالفت وکړو او ورلئې وفرمائيل چه مونږه د يو اعرابي په خبره
باندې څه غوږ نه کوو يعنی پرواه نه ساتو چه هغوی په پوندو باندې او دس ماتوی، (د
اعرابيانو دا عادت وو چه دوی به کله تش او دس ماتولو نو داسې به کيناستل چه د خپو د اګلوئي
بهئے پورته وی نو دا او دس ماتولو وخت کښې به متيازې د دوی په پوندو باندې راتلې دا دُ
جهل او بے احتياطی وجه وه) او د غه ښځې د پاره ميراث کافی دے يعنی د خاوند په مال
کښې چونکه دې ته حصه ملاويږي نو مهر ته ضرورت نشته دے، او وجه دا ده چه په
کوم څيز باندې عقد شوے وو يعنی بضعه نو هغه خو د غه ښځې ته بالکل سالم ملاو شو
ځکه ښځه خاوند ته وادهٔ شوه او قبل الدخول ئې خاوند وفات شوے دے نو معقود عليه
يعنی بضعه ورته سالمه ملاؤ شوه او استعمال نه شوه او مهر خو چونکه د بضعه عوض دے
نو چه بضعه استعمال نه شوه نو په عوض کښې ئے بدل يعنی مهر هم را نغلو، او د دې داسې
مثال دے لکه ښځې لره سړے وړاندې د دخول نه طلاق ورکړي او مهر ورلره مقرر نه وي
نو د غه ښځې ته به مهر نه ملاويږي البته متعه يعنی کپړے وغيره به ملاويږي - نو

علیؓ دلته کینې خپل رائے نه کار واغستلو او هغه دا چه معقود علیه ښځې ته سالم ملاؤ شوی ده او د غه شان علیؓ قیاس وکړو په مطلقه قبل الدخول ولم یسم لها م باندې او خپله رائے ئے په خبر واحد باندې مقدم وکړ حٔوله او مو بنزه یعنی احنافو حدیث د معقل بن سنان باندې عمل وکړو او د مهر مثل قائل شولوه د جه دا ده چه ک معقل بن سنان مجهول راوی دے خو لیکن ثقه فقهاء چه هر کله د هٔ نه روایت وکړو نو تو ثیق دے، او د دهٔ په صحت باندې گواهی ده لهذا په شان د یو معروف بالعدالت وگرځید لو، او بل قیاس هم زمونږ ه تائید کوی او هغه دا چه کړ دیوې ښځې د پاره مهر نه شي او قبل الدخول خاوند وفات شي نو پوره مهر به ښځې ته ورکولے کیږي، ځکه چه مرگ مهر مسمٰی لره مضبوطوی ځکه که مرگ نه وے راغلے او دخول شوے وے نو پوره مهر به دې ښځې ته ملاویدو لهذا د مرگ په صورت کښې به هم پوره مهر ملاویږ د غه شان که یو ښځې لره مهر مقرر نه شي او دخول را شي نو دیته به مهر مثل ملاویږي نو چه مرگ را شي هم به مهر مثل ملاویږی ځکه دا مرگ په شان د دخول دے په تاکید د مهر کښې -

وان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا فلا يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ورده عمرؓ وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندرى اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك عمرؓ بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد فكان اجماعا على ان الحديث مستنكر ولكن قيل اراد عمرؓ بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس وقيل بين السنة هو بنفسه واراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن فى باب السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف فى باب النفقة -

ترجمہ:۔ اوکہ چرتہ نہ وی ظاهر شوے د سلفو نہ مگر صرف ردّ نو دا روایت بہ مستنکر وی او نہ بہ شی قبولے ، او دا قسم رابع دے د مجهول ، او د دی مثال هغہ دے کوم چہ روایت کړے فاطمہ بنت قیس چہ خاوند د دی دیتہ طلاق ورکړل دری او نہ وہ مقرر کړی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دی تہ نہ نفقہ او نہ سکنیٰ او ردّ کړل دی لرہ عمرؓ او وے ویل مونږ ۔ نہ ترکوو کتاب د رب خپل او سنّت د نبیؐ خپل پہ قول د یوی ښځی سرہ چہ نہ لګی مونږ ۔ تہ دا پتہ چہ رښتیا وائی دا او کہ دروغ خبرہ ئے یادہ دہ او کہ ترینہ هیرہ دہ ، ځکہ ما اوریدلی دی د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایل ئے چہ دغے ښځی لرہ نفقہ هم شتہ او سکنیٰ هم شتہ ، او دا خبرہ عمر رضی اللہ عنہ د صحابہ کرامو پہ وړاندی وکړلہ او یو کس پہ هم او نہ کړلو انکار دا اجماع شوہ پہ دی چہ حدیث مذکورہ (د فاطمہ بنت قیس) مستنکر دے ، لیکن چا ویلی دی چہ د عمرؓ مراد د کتاب او سنّت نہ قیاس کول دی پہ حاملہ مبتوتہ باندی او پہ معتدہ باندی چہ طلاق رجعی ورتہ ملاؤ وی د علت جامع الاحتباس د وجی نہ او بعضو ویلی دی مراد د سنت نہ د دہ خپل ځان دے او مراد د قول د اللہ نہ ئے دا آیت دے ولا تخرجوهن من بیوتهن پہ باب د سکنیٰ کښی او قول د اللہ تعالیٰ وللمطلقات متاع بالمعروف پہ باب د نفقہ کښی ،

تشریح:۔ صاحب المنار وهغہ راوی چہ مجهول فی الروایۃ والعدالت وی څلورم قسم بیانوی او هغہ دا چہ سلفو د دہٗ روایت ردّ کړے وی نو دا روایت بہ مستنکر وی نا آشنا بہ وی او دا بہ نہ شی قبولے دا پہ هغہ وخت کښی چہ کلہ مخالف وی د قیاس سرہ او وجہ دا دہ چہ د سلفو اتفاق پہ ردّ کولو د دی روایت دا دلیل دے چہ د دی د غہ راوی پہ دی روایت کښی هم کمزورے دے ،

حضرت شارحؒ د دی مثال کښی د فاطمہ بنت قیسؓ روایت را وړے دے او هغہ دا چہ دی ویل ما رہ خاوند دری طلاقہ راکړی وو او ما د پارہ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نفقہ مقرر کړی وہ او نہ استوګنہ یعنی سکنیٰ ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ دی لرہ ردّ کړلو او وے فرمایل چہ مونږ ۔ د خپل رب کتاب یعنی قرآن او د خپل رسولؐ سنّت د یوی ښځی پہ قول باندی نہ پریږدو چہ مونږ ۔ تہ دا هم پتہ نہ لګی چہ دا ښځہ دروغ وائی او کہ رښتیا وائی او حافظہ وہ خبرہ ورتہ یادہ وی او کہ نہ هیرہ وی ئے او وے ویل چہ ما د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ اوریدلی دی

مطلقہ ثلاثہ لرہ هم نفقہ شتہ او هم ورلرہ سُکنیٰ شتہ دے، او دا خبرہ عمرؓ د کرامو رضوان اللہ تعالیٰ علیهم اجمعین په حضور کښې وکړله او یو کس په هم ردّ و نه کړ لهٰذا دا دوی دا انکار په قول د عمر رضی اللہ عنہ باندې دا اجماع شوه په دې چې د فاطمه بنت قیس مستنکر دے مُحشّیؒ په دې مقام کښې وائي چه لږ وکسانو چه په کښې ابن عباس رضی اللہ عنہ هم شامل وو حدیث د فاطمه بنت قیس قبول کړلو اکثر لره حکم دکل وی دی وجه نه شارحؒ وائي فلم ینکره احد الخ۔

ولکن قیل الخ سره حضرت شارحؒ د حضرت عمرؓ په دې قول کښې چه لا نترک کتاب ربنا ولا سنة نبینا احتمالات متعدده طرف ته اشاره کوی، چه دې نه خو مراد چا ولې دی لکه عیسیٰ بن ابان چه د عمرؓ په کتاب او سنّت سره مراد قیاس دے او چه قیاس هم چونکه د کتاب اللہ نه ثابت دے په دې قول سره چه فَاعْتَبِرُوْا یَا اُوْلِی الْاَبْصَارِ حُکه دا عتبار معنیٰ ده ردّ الشی الی نظیره ای قیسوا الشی علی نظیره او د غه شان په د معاذ بن جبلؓ سره قیاس ثابتیږی، په کوم وخت کښې چه ئے هغه یمن ته لیږلو نو په عهده باندې نو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورته وفرمایل فیصله به په څه کوے ویل په کتاب اللہ باندې رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفرمایل که په کتاب کښې نه وی څه به کوی وے ویل د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم په سنت باندې و وے فرمایل او که په سنت کښې بیا نه مومې وے ویل په خپلے رائے سره به فیصله کوم اجتهاد به کوم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفرمایل حمد دوی د هغه اللہؒ کوم چه د خپل رسول د رسول خپلو موافقت را وستلو یعنی د رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دا مطلب وو چه د اللہ رسول یم او معاذ زما رسول دے، او اللہ پاک زما او ده خبره یوه کړه، دا حدیث نه قیاس ثابت شولو،

نو هر کله چه کتاب اللہ سره او سنت سره قیاس ثابت شولو نو د کتاب اللہ او سنت د قیاس د پاره سبب وګرځیدل او قیاس مسبب شولو نو د عمرؓ په قول کښې ذکر د سبب دے چه کتاب او سنت دے خو مراد ترینه مسبب دے چه قیاس دے، بهرحال عیسیٰ بن ابان وائي چه د عمرؓ مراد قیاس دے او هغه دا چه ده مطلقه ثلاثه قیاس کړی ده، په هغه ښځه باندې چه حامله وی او طلاقه ثلاثه ورلره ورکړے شوی

نو ده هغې دپاره په آیت کریمه سره چه وان کن اولات حمل فانفقوا علیهن حتّٰی یضعن حملهن دے نفقه ثابته ده نو مطلقه ثلاثه چه حامله نه وی، هغه لره به هم ثابته وی او د علت په کښې احتباس دے یعنې حامله مېنو ته یعنې مطلقه بطلاق ثلاثه چونکه دَ خاوند دپاره عدت تیروی د خاوند په کور کښې نو دا احتباس چونکه د خاوند په خاطر دے، نو ذمواری به ئې هم د هغه وی دا علت په صرف مطلقه ثلاثه کښې یعنې چه حامله نه وی هم شته حُکه هم د خاوند په خاطر باندې عدّت تیروی نو ددې ذمه داری به هم په خاوند وی، د غه شان قیاس ئې کړے دے، په هغه ښځه باندې چه عدّت تیروی په کور د خاوند کښې په رجعي طلاق سره یعنې هغې ته طلاق رجعي ورکړے شوی وی نو دلته کښې هم چونکه دا ښځه د خاوند په خاطر عدّت تیروی چه ددې د رحم استبراء او پاک والے راشي، لهٰذا دلته کښې هم احتباس د خاوند په وجه راغلو نو ذمداری به دَ خاوند وي او مطلقه ثلاثه کښې هم دا خبره ده نو ذمداری به د خاوند وی، ابوجعفر طحاویؒ وائی چه د عمر رضی الله عنهٗ د سنت نه مراد خپل ځان دے حُکه چه حدیث کښې راځی علیکم بسنتي وسنتی الخلفاء الراشدین نو د سنت نه مراد دَه خپل ځان دے یعنې حما دا رائے ده چه ددې دپاره د نفقه هم وی او سکنی هم وی او هر چه کتاب دے نو د کتاب نه دهٔ په باب وسکنی کښې دا روایت مراد دے ولا تخرجوهن من بیوتهن ای من سکنهن رد خاوند انو کور و نو ته دلته کښې بیوتهن ویلے شوے حُکه چه ددوی به هم په دغه کورونو کښې عدت تیروی نو گویا دا ددوی کورونه شول) او په باب د نفقه کښې ئې دا قول دالله تعالٰی مراد دے چه وللمطلقات متاع بالمعروف (چه مراد د متاع نه نفقه د معتده ده حُکه نفقه کله مسمّٰی کیږی په متاع سره، په حاشیه د تفسیر بیضاوی کښې حلبی وغه شان ویلے دی۔

وان لم یظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول ای ان لم یظهر حدیثه فی السلف فلم یقابل برد ولا قبول یجوز العمل به ولا یجب بشرط ان لم یکن مخالفا للقیاس وفائدة اضافة الحکم الی الحدیث دون القیاس ان لا یتمکن الخصم فیه ما یتمکن فی القیاس من منع هذا الحکم۔

**ترجمہ:-** او کہ چرتہ نہ ظاهر دا قسم خامس دَ مجهول دے یعنی کہ نہ دی ظاهر دهٔ حدیث پہ سلفو کښې او نہ وی مخامخ شوے نہ د ردّ سره او نہ دَ قبول سره نو عمل پہ دی جائز دے او واجب نہ دے خو شرط پہ کښې دا دے چہ مخالف نہ وی د قیاس سره، او فائده د اضافت د حکم پہ دغو وخت کښې پہ طرف د حدیث باندی نہ پہ طرف د قیاس باندی دا ده چہ خصم هغه قدرتؔ نہ لری پہ حدیث کښې کوم چہ پہ قیاس کښې لری او هغه دا چہ د غہ حکم منع کړی،

**تشریح:-** صاحب المنار د مجهول راوی پنځم قسم بیانوی او هغه دا چہ دده روایت دسره نہ پہ سلفو کښې ښکاره شوے نہ وی، لهذا هر کلہ چہ دده روایت پہ سلفو کښې ښکاره نہ شو نو نہ دَ قبول سره مخامخ شو چہ هغوی ئے قبول کړی او نہ د ردّ سره چہ هغوی ئے ردّ کړی نو پہ دی روایت باندی عمل جائز دے ځکہ ترجیح بہ ورکړے شی جانب د صدق لره لیکن واجب نہ دے ځکہ شبہ پہ کښې شتہ وجہ دا ده چہ شهرت ئے پہ سلفو کښې نہ دے راغلے، لیکن دا عمل بہ پہ هم هلہ جائز وی چہ کلہ د قیاس مخالف نہ وی او کلہ د قیاس مخالف وی نو ترک کولے بہ شی،

**وفائدة اضافته الخ،** دی عبارت سره شارحؒ نور الانوار یو سوال دفع کوی او هغه دا چہ هر کلہ حدیث مذکوره او قیاس مخالف وِنہ گرځی او حکم چہ څرنگہ پہ قیاس سره ثابتیږی نو دغہ شان پہ حدیث سره هم ثابتیږی نو بیا د حکم اضافت قیاس تہ ولے نہ کوی چہ دا حکم ثابت دے پہ قیاس سره او حدیث تہ ئے ولے کوی،

نو شارحؒ جواب ورکوی چہ پہ دی کښې دا فائده ده چہ هر کلہ مونږه د دی حکم د ثبوت نسبت د قیاس پہ ځائے حدیث تہ وکړو نو خصم او مقابل بہ دا جرأت نشی کولے کوم چہ دے پہ قیاس کښې کولے شی چہ دا حکم زه نہ منم ځکہ د حدیث نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طرف تہ کیږی او د قیاس نسبت رائے دَ مجتهد طرف تہ۔

ولما فرغ عن بیان تقسیم الراوی شرع فی شرائطہ فقال وانما جعل الخبر حجة بشرائط فی الراوی وهی اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام فالعقل وهو نور فی بدن الآدمی یضیئ بہ طریق یبتدأ بہ من حیث ینتهی الیہ درک الحواس

اے نور یضئ بسبب ذالك النور طریق یبتدی بذالك الطریق من مکان ینتهی الی ذالك المکان درك الحواس مثلاً لو نظر احد الی بناء رفیع انتهی درك البصر الی البناء ثم یبتدی منه طریق الی انه لابد له من صانع دعلم وحکمة فمبتدا المعقول هو منتهی الحواس وهذا فیما کان الانتقال من المحسوس الی المعقول واما اذا کان معقولاً صرفا فانما یبتدئ به طریق العلم من حیث یوجد فیبتدی المطلوب للقلب فیدرکه القلب بتامله وفیه تنبیه علی ان القلب مدرك والعقل آلة له علی طریق اهل الاسلام فللقلب عین باطنة یدرك بها الاشیاء بعد اشراقه بالعقل کما ان فی الملك الظاهر تدرك العین بعد الاشراق بالشمس او السراج وعند الحکماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل والحواس الظاهرة والباطنة والشرط الکامل منه ای الشرط فی باب روایة الحدیث الکامل من العقل وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبی و المعتوه والمجنون لان الشرع لما لم یجعلهم اهلا للتصرف فی امور انفسهم ففی امر الدین اولی وهذا اذا کان السماع والروایة قبل البلوغ واما اذا کان السماع قبل البلوغ والروایة بعد البلوغ یقبل قول الصبی فیه اذ لاخلل فی تحمله لکونه ممیزا ولا فی روایته لکونه عاقلاً۔

ترجمہ:۔ اوهر کله چه فارغ شو ماتن رح د بیان د تقسیم د راوی نه نو شروع ئے وکړله په شرائطو د راوی کښې پس فرمائی چه خبر واحد حجت ګرځیدلے دے خو په شرائطو د راوی سره او هغه څلور دی، عقل، ضبط، عدالت او اسلام، پس هغه (یعنی عقل) نور دے په بدن د سړی کښې چه روښانه کیږی په دی سره هغه لاره چه شروع کولے شی په هغے سره د هغه ځائے نه چرته چه انتهاء رسیدلی وی د علم د حواسو، یعنی نور چه روښانه کیږی په سبب د دغه نور سره لاره چه شروع کولے شی په دغه لاره سره د یو مکان نه چه انتهاء راغلی وی دغه مکان ته د علم د حواسو، مثال په طور که یو کس نظر وکړی یو لوړ عمارت ته نو دی بناء ته به د سترګو علم ورسی هم بیا به دی نه لاره شروع شی دی خبری ته چه دی د پاره یو جوړونکے نه لا بدی ده چه هغه به خاوند د علم او حکمت وی نو مبتداء د عقلو نو هغه منتهی د حواسو ده،

او دا په هغه وخت کښې چه کله د غه مُدرَک کښې انتقال د محسوس نه په طرف د معقول راځي او که مُدرک صرف معقول وي نو بيا په دې سره شروع د طريق د علم کيږي کله نه چه موجود پس ظاهر شي مطلوب قلب ته نو قلب د هغې ادراک وکړي په خپل سوچ سره او په دې کښې خبردار دې چه مدرک قلب دے، او عقل آله ده په طريقه د اهل اسلام باندې پس د قلب د پاره يوه باطني سترګه راغله چه د اشياء ادراک په کوي پس دډينه چه د غه اشياء روښانه شي په واسطې د عقل سره لکه په ظاهري ملک کښې چه سترګه ادراک کوي د اشياء پس د روښانه کيدلو نه په نمر او په ډيوې سره او په نزد د حکماء مُدرک هغه نفس ناطقه دے په آله د عقل سره او حواس ظاهري او باطني سره، او شرط کامل دډينه يعني شرط په باب د روايت د حديث کښې کامل عقل دے، هغه عقل د بالغ دے ددې نه کم نه، چه هغه عقل د ماشوم دے او د معتوه دے او د مجنون دے حُکه شرع چه هر کله دوی په خپلو امورو کښې د تصرف اهل نه دی ګرځولي، نو د دين په امر کښې په طريقه اولیٰ سره نه دی ګرځول پکار او دا په هغه وخت کښې چه کله سماع او روايت دواړه د بلوغ نه وړاندې وي او که چرته سماع د بلوغ نه وړاندې وي او روايت کول د بلوغ نه بعد وي نو په دې کښې په بيا وصبي قول قبولے شي حُکه چه دده په تحمّل کولو څه خلل نشته دے حُکه چه دے تميز کولے شي او نه دده په روايت کښې څه خلل شته حُکه چه عاقل دے،

**تشريح:** صاحب المنارؒ خبر واحد د راوي د تقسيم نه پس په هغه شرائطو کښې شروع کوي د کوم شرائطو په وجه چه د راوي خبر واحد حجّت ګرځيدلے شي، پس خبر واحد د حجّت ګرځيدلو د پاره په راوي کښې څلور شرطونه ضروري دي، چه هغه عقل، ضبط عدالت او اسلام دے يعني راوي به عاقل وي، ضابط به وي، عادل به وي مسلمان به وي د هر يو تشريح تفصيلاً په خپل مقام کښې به راشي دلته کښې اولاً د عقل تشريح کيږي، پس عقل صاحب المنار وائي چه د انسان په بدن کښې هغه نور دے چه کوم ځائے کښې د حواسو ظاهري علم انتهاء ته ورسي نو د عقل کار چالو شي او ددې واسې مثال دے لکه يو لوړه عمارت ته سړے نظر وکړي نو آخري سر ته چه دده د سترګو ودرک انتها راشي نو وړاندې خو نور عمارت وي نه چه دے ئے په سترګو وينې نو د ظاهري حواسو کار دلته کښې ادس ختم شولو او س د غه ځائے د عقل کار چالو شي حُکه چه عقل دا وائي چه

دی دپاره د یو ماهر کاریګر نه خلاصے نشته نو د ظاهری حواسو منتهی د عقل مبتدا ، ذکر خیله
خو منتهی د حواسو او مبتدا ، د معقول ګرځیدل په هغه وخت کښې دی چه کله خبره د محسوسا
نه د معقول په طرف د ا نتقال وی لکه په مذکوره مثال کښې او که نه مُدرک صرف معقول وی نو
بیا د عقل په ذریعه چه کوم د علم لاره پیدا کیږی نو هم د د غه معقول په موجودیدلو سره پیدا
کیږی کله چه موجود شی ،
اوس هر کله چه د عقل په ذریعه لاره د علم پیدا کیږی نو د عقل په واسطی قلب ته د
مطلوب ظهور کیږی او قلب لره بیا ادراک کوی په تامّل سره ، شارح نور الانوارؒ وائی چه
په دی کښې تنبیه ده په دی چه قلب مُدرک دے او عقل په دی ادراکِ قلبی کښې واسطه ده او دا
طریقه د اهلِ اسلام ده ، لیس ګویا د قلب دپاره یوه باطنی سترګه راغله چه د هغے په
ذریعه هغه ادراک کوی د څیزونو چه کله دا څیزونه د عقل په واسطی سره روښانه شی ،
کما ان فی ملک الخ سره شارحؒ د معقول تشبیه د محسوس سره ورکوی د پاره د توضیح د معقول
ادَدی دا سی مثال دے لکه چه په ظاهری ملک کښې سترګه د یو څیز ادراک کوی چه کله
هغه واضحا او ښکاره شی په نمر سره یا په ډیوی سره یعنی په ورځ کښې چه موږ څه
ویږنو دی وجه نه چه د نمر په رڼرا سره هر څه واضح شوی وی ، او که په شپه کښې څه
څیزونه ګورو نو ډیوی په رڼرا سره ئے مثلاً وینو ، نو د غه شان په باطن کښې عقل د دی
مثال وګرځیدلو لکه په ظاهر کښې د شمس او سراج نو څرنګه چه شمس او سراج واسطه
دا په وضاحت د اشیاء کښې د غه شان عقل هم واسطه ده په وضاحت او اشراق د اشیاء کښې -
وعند الحکماء الخ شارحؒ دلته کښې د اهل فلا سفه مسلک بیانوی حکماء فلاسفه وائی
چه مُدرِک نفس ناطقه دے ، ( د نفس ناطقه تعریف حکماء دا کوی چه جوهر مجرد عن
المادة متعلقة ببدن الانسان مجهولة الکنه واثرها التدبیر والتّصرف ، دا یو جوهر مجرّد
دے د مادی نه او د انسان بدن پوری متعلق دے او کنه او حقیقت ئے مجهول دے او اثر ئے
تدبیر او تصّرف کول دی ) په واسطی د عقل سره ( د دی وائی عقل جوهر مجرده عن المادة
دے ) او په واسطی د ظاهری او باطنی حواسو سره ، لیس په حواسو کښې تفصیل دا دے چه
حواس په دوه قسمه دی ظاهری او باطنی ، ظاهری هم پنځه دی او باطنی هم عند الفلاسفه
پنځه دی ظاهری پنځه حواس دا دی (۱) باصره (۲) لامسه (۳) شامه (۴) ذائقه

(۵) سامعه، د باصرى يعنى سترګو په ذريعه ادراک د مبصراتو کيږى ، او د لامسه يعنى لاسونو په ذريعه ادراک د ملموساتو کيږى او د شامئه يعنى پوزى په ذريعه ادراک د مشموماتو کيږى او د ذائقه يعنى ژبه په ذريعه ادراک د مزو د قاتو کيږى او د سامعه يعنى غوږونو په ذريعه ادراک د مسموعاتو کيږى ، او باطنى حواس هم پينځه دى (۱) حس مشترک (۲) خيال (۳) وهم (۴) حافظه (۵) قوت متصرفه ، پس حس مشترک ذريعه د ادراک د صور جزئيه ده لکه د زيد عمرو صورت واخله او بيا د اخزانه شى په خيال کښى ، خلق وائى هلکه فلانے سړے مے په خيال کښى راځى داځکه راځى چه دلته کښى دا صور خزانه شوى وى او وهم ذريعه د ادراک د معاينه جزئيه ده لکه په وقت د درس د يوما هر فن کښى د هغه ادراک د علمى تبحر کيدل او د اخزانه کيږى بيا په حافظه کښى او هرچه قوت متصرفه دے نو حکماء وائى چه دا ترکيب او تحليل کوى په معاينه متناسبه او متنافره کښى لکه د فلانى د فلانى سره مينه ده او د فلانى د فلانى نه نفرت دے دا ترکيب او تحليل قوت متصرفه کوى ، وفيه ما فيه لايسع هذا المقام من شاء زياده التفصيل فليرجع الى كتب الفلاسفه لا سيما الى توضيح الميبذى شرح الميبذى للعبد الضعيف وحيد الله حقانى ـ

صاحب المنار فرمائى چه په باب د روايت فى الحديث کښى د عقل نه مراد کامل عقل دے او مراد د کمال عقل نه عقل د بالغ دے د دينه کم عقل نه دے مراد چه عقل د صبى دے او د معتوه دے ، معتوه هغه سړى ته وائى چه په ساعت کښى صحيح خبره کوى او په ساعت کښى د ليونو خبرى کوى ، او نه عقل د مجنون او د ليوانه شرط دے ، شارح نور الانوار دوى د عقل د نه معتبر والى علت بيانوى او هغه دا چه هر کله شريعت د وى لره د دوى د خپلو امورو په باره کښى اختيار نه دے ورکړے نو د دين په باره کښى خو به په طريقه اولى سره د وى اهل د تصرف نه وى ،

محشى د نور الانوار دلته کښى يو اعتراض کړے دے او هغه دا چه غلام هم اهل د تصرف نه دے ، په خپل امورو کښى او سره د دينه د ده روايت قبول دے ، و دينه ئے بيا په اللهم سره جواب کړے دے او هغه دا چه غلام ځکه اهل د تصرف نه دے په خپل ځان کښى چه چه دے حق د مالک دے او هرچه د ده خبر قبلول دى نو چرنګه عاقل دے فلذا يقبل روايته وهذا اذا كان الخ سره شارح د اخبره بيانوى چه د صبى عقل لره به هغه وخت اعتبار

نشي ورکولے کیدے چه کله ده سماع او روایت دواړه د بلوغ نه وړاندې کړې وي یعني چه کله ئے درروایت سماع کوله نو هم نابالغه وو او چه کله ئے روایت کوی نو هم نا بالغ دے او که نه سماع خوئے د بلوغ نه قبل کړی وی او بیائے روایت بعد البلوغ کوی نو بیا به د صبی قول قبلولے شي په روایت کښي د چه ولا د ه چه د ده د روایت په بارکولو کښي هم څه خلل نشته دے ځکه چه تمیز کولے شي د ښه او بد او په روایت کولو کښي ئے هم څه خلل نشته ځکه اوس عاقل دے او د صبي په روایت کولو باندې اتفاق راغلے دے د سلفو ځکه عبد الله بن عباس رض او عبد الله بن زبیر رض په کم عمری کښي روایت کولو او دوی به قبلول د غه شان حضرت سفیان ثوری رح به فرمائیل د امام ابوحنیفه رح په باره کښي مایقول هذا الشاب الحدیث احسن عند ی رجه واه د اهلک چه کم عمره دے څه وینئ

والضبط هو سماع الكلام كما يحق سماعه اى سماعاً مثل سماع شئ يحق سماعه يعني من ادائه الى اٰخره بتمام الكلمات والهيئة والتركيبة وانما قال ذالك لانه كثيرا ما يجي السامع في سماع مجلس الوعظ بعد ان مضي شي من اوله وفاته ولم يعلمه المعلم للازدحام حتى يرد دالكلام الماضى بعد حضوره فمثل هذا السماع لايكون حجة فى باب الحديث بل يكون تبركا كما يوتى بالصبيان فى مجلس الوعظ تبركا لهم ثم فهمه بمعناه الذى اريد به لغويا كان اوشرعيا لا ان يقتصر على حفظ الالفاظ فقط لانه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود له الضمير فى حفظه وله راجع الى المسموع والمجهود مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة اى ثم حفظ ذالك المسموع بقدر الطاقة البشرية ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده وهى العمل بموجبه بذ نه ومراقبته بمذاكرته اى مع مذاكرته حال كونه مستقرا على اساءة الظن بنفسه بان لايعتمد على نفسه بقوة الحافظة بل يقول انى اذا تركته نسيته -

ترجمه :- او ضبط او ریدل د کلام دی څرنګه چه ئے حق دے یعني سماع

په مثل د سماع دشی باندی چه څرنګه ئے حق د سماع وی، یعنی د اوّل نه واخلی تر آخره پوری په پوره کلماتو سره او هیئت ترکیبی سره، او هرچه دائے وویل نو دا دی وجهی نه چه هر جمله یو سامع راسی او ریدلو د مجلس دَ وعظ ته پس د دینه چه د اوّل نه څه شی تیر شوے وی، او فوت شوے وی، او استاد ته هم د دهٔ علم نه وی، د کثرت د وجهی نه تر دی چه تیر شوے کلام اعاده کړی، پس د دهٔ دَ حاضرید و نه پس په مثل د دی سماع دا حجّت نه ګرځی، په باب د حدیث کښی بلکه دا به تبرک وی، لکه څرنګه چه راتګ کوے شی په ماشومانو باندی مجلس دَ وعظ ته د دوی دَ تبرک په خاطر، بیا د ده فهم د معنی کول دی هغه معنی چه کومه اراده کړے شوی ده په دغه روایت مسموعه سره، که لغوی وی او که شرعی وی دا نه چه صرف نغمی به کوی، په حفظ دَ الفاظو باندی فقط ځکه چه دا کامله سماع نه ده بلکه صرف د چغو سماع ده بیا د دغے حفظ کول دی، یعنی محافظت کول، په خرڅ کولو د خپل کوشش د پاره د دغه مسموع، ضمیر په حفظه او له کښی راجع دے مسموع ته او الجهود مصدر دے د جهد په معنی سره او هغه طاقت دے یعنی بیا به حفاظت کوی، د دغه مسموع په قدر د طاقت بشری باندی بیا په دغے حفاظت باندی ثابت پاتی کیدل دی په محافظت د حدود د دغے مسموع سره او هغه عمل دے په موجب د دغے مسموع باندی په خپل بدن سره او مراقبه کول دی د دغے مسموع په مذاکری سره یعنی سره د مذاکری د دغه مسموع نه په حال کون د دی کښی چه دے اقرار کونکے وی په خپل ځان باندی د بدګمانی په دی شان چه دے په خپل ځان اعتماد نه کوی، په سبب د قوّت حافظے خپل سره بلکه وائی چه که چرته مادی لره پریخودل نو هیر به ئے کړم ۔

تشریح :۔ صاحب المنار د خبر واحد د راوی د حجّت والی د پاره دویم شرط بیانوی، چه هغه ضبط دے، د ضبط دری صورتونه مصنف رحمہ اللہ بیان کړل، بیا شارح ملّا جیون رحمہ اللہ د هغه هر یو تشریح وکړله اوّل صورت د ضبط دا چه د کلام سماع کول دی په داسی طریقه چه څرنګه دَ سماع حق وی، یعنی د اوّل نه واخلی تر آخره پوری پوره هیئت سره کلام واوریدل شی او دا خبره مصنف رحمہ اللہ ځکه وکړله چه هر کرته د وعظ مجلس ته یو کس راشی خو په وسط کښی راشی د وعظ څه حصّه تر بینه تیره شوی وی، د اوّل کلام د دهٔ ته پته نه لګی چه واعظ څه ویلے دی، نو چونکه د دهٔ د سماع کول د پوره کلام د مجلس وعظ سماع نه ده، لهٰذا دَ روایت حدیث باب کښی دا سماع چه کامله نه وی حجّت نشی ګرځیدلے بلکه د دهٔ دا سماع

لکه د صبیانو د سماع په شان صرف تبرک دے،

دریم دا چه د کلام په معنی باندی ځان پوهه کول برابره خبره ده که لغوی معنی وی او که شرعی معنی وی، صرف په الفاظو اوریدو باندی به اکتفاء نه کوی، ځکه کامله سماع صرف د الفاظو سماع ته نشی ویلے کیدے، بلکه کامله سماع هغه ده چه د کلام مسموعه په معنی باندی هم پوهه حاصله شی ورنه که داسی نه وی نو بیا به صرف د آوازونو سماع وی کوم چه په باب د روایت حدیث کښی حجت نشی کرځیدلے،

دریم دا چه د غه کلام مسموعه ئے حفظ کړے هم وی، او خپل کوشش ئے په حفظ کولو کښی خرچ کړے وی، بیا صاحب المنار د حفظ طریقی بیان کړی، او هغه دا چه د د غه کلام او روایت مسموعه کوم مقتضیٰ وی، په هغے باندی عملی طور باندی عمل وکړے شی ځکه چه عمل په یوه خبره باندی وشی نو هم محفوظه کیږی، او بله دا چه مذاکره به ئے کوی، او تکرار به ئے کوی، او خپل ځان باندی د اعتماد نه کوی، چه لبس مانه، نه هیریږی، بلکه دا به وائی که ما دا ترک کړو نو را نه به هیر شی،

وهذا کله الی حین ادائه ای الی حین ان یودیه و یبلغه الی شخص اخر کذالك واحدا کان او جماعة ثم تفرغ ذمته عند الله تعالیٰ و تشتغل به ذمته انسان اخر یودیه الی احد وهکذا الی یوم التناد اوالی ان تولف کتب الاحادیث وهذا بخلاف القران لانه لم یشترط لنقله فهمه بمعناه لانه ماثبت فی الاصل الابایة الهدی وخیر الوری وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه فی نفسه معجز یتعلق به الاحکام فلم یعتبر معناه ولانه محفوظ عن التغییر ومصون عن التبدیل قال الله تعالیٰ انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون فیصح نقل نظمه ممن لیست له معرفة بمعناه .

**تشریح:** اودا تول هغه وخته پورې چه کله اداء کړی د غه روایت مسموعه لره یعنی چه کله ئے اداء کړی او وے رسوی بل کس ته لکه څرنګه چه دهٔ ته رسیدلے وی، که یو کس وی او که جماعت وی، لیس په د غه وخت کښی به بیا د ده ذمه

عند الله فارغه شی او دُ بل انسان ذمه به مشغوله شی، هغه به ئې بل ته اداء کوی او دغه شان دورځ دچغو پوری او یا تر دی چه تالیف ذ... ایونو د احادیثو شو او دا چه خلاف د قرآن باندی ځکه په دی کښی د نقل د پاره فهم په معنی شرط نه دے، ځکه چه ددی په اصل کښی ثبوت نه دے راغلے مگر په رهبرانو دهدایت سره او بهتر دَ خلقو سره او هغوی دی لره نقل کړے دے پس د کامل ضبط نه او ددی نظم هم فی نفسه معجزه دے، او احکام ورپوری تعلق لری لهذا ددی معنی لره اعتبار ورنه کړے شو، او بل دا چه قرآن محفوظ دے د تغیر او محفوظ دے دَ تبدیل نه الله پاک فرمایلی دی مونږ ده دی قرآن لره نازل کړے دے او هم مونږ به ئې حفاظت کوو، پس د قرآن د نقل کول صحیح دی د هغه کس دَ طرفنه هم چه هغه ئې په معنی نه پوهیږی،

**تشریح:** صاحب المنار فرمائی چه د ضبط کوم طریقے بیان شوی نو دا هغه وخته پوری چه کله د سامع بل ترددغه روایت مسموعه بیان نه وی کړی او چه کله ئې دے بل ته ورسوی نو بیا ددغے روایت مسموعه د ضبط او حفاظت د مداری ده نه پورته شوه او دا ذمه داری اوس ددغه بل کس ده چه هغه به ددغه روایت مسموعه حفاظت کوی او دا سلسله به تر قیامه جاری وی او یا تر دی چه کله کتابونه د احادیثو تالیف شی نو بیا چونکه دکتاب په ذریعه د روایت حفاظت کیږی نو مذاکری وغیره ته بیا ضرورت نشته دے لکه زمونږه په دی زمانه کښې،

وهذا بخلاف القرآن الخ:- سره شارح نور الانوار فرق بیانوی د حدیث او قرآن په مابین کښی او هغه دا چه د قرآن د نقل د پاره دا خبره شرط نه ده، چه قرآن به صرف هغه څوک بل ته نقل کوی، چه په معنی باندی ئې هم پوهه وی او وجه دا ده چه قرآن متواتر طریقی سره د صحابه کرامو په ذریعه باندی دا رسیدلے دے، او هغوی دی نقل کړے دے، پس د کامل ضبط نه او بله دا چه د قرآن صرف معنی نه بلکه الفاظ ئې هم بالذات اعجاز لری، او د قرآن په الفاظو پوری احکام متعلق کیږی ځکه که څوک په معنی پوهیږی هم نه نو بیا هم د حائضه او جنب د پاره مثلاً د قرآن د الفاظو تلاوت کول ممنوع دی او بل دا چه که معنی باندی ئې فهم نه وی او صرف

نقل د الفاظو وی، نوهم پاک نشته حکه چه په قرآن کښې څوک تغیرا وتبدیل نشي کولے حکه ددې د حفاظت ذمه الله پاک په خپله باندی اغستی ده . لهٰذا د قران نقل کول د هغه چاد پاره هم صحیح دی، څوک چه په معنی نه پوهیږی او صرف الفاظ ورته یاد وی ،

والعدالة وهی الاستقامة فی الدین وهو یتفاوت الیٰ درجات متفاوتة بالافراط والتعصب والمعتبر ههنا کما لها وهو رجحان جهة الدین والعقل علی طریق الهوی والشهوة حتی اذا ارتکب کبیرة او اصر علی صغیرة سقطت عدالته وان لم یصر علی صغیرة بل یلم بها احیانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جمیع ذالک من خواص الانبیاء ومعتذر فی حق عامة البشر والاصرار علی ذالک یکون بمنزلة الکبیرة یجب الاحتراز عنه وفی الکبائر اختلاف فعن ابن عمرؓ انها سبع الاشراک بالله وقتل النفس المومنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واکل مال الیتیم وعقوق الوالدین المسلمین والالحاد فی الحرم وروی ابوهریرةؓ مع ذالک اکل الربوا وعلیؓ اضاف الیٰ ذالک السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة والسحر والشهادة الزور والیمین الکاذبة وقطع الطریق والغیبة والقمار وقیل هما امران اضافیان فکل ذنب باعتبار ما تحته کبیر وباعتبار ما فوقه صغیر دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان کل من هو مسلم معتدل العقل لا یکذب و یمتنع عن خلاف الشرع ولکن هذا لا یکفی لروایة الحدیث لان هذا الظاهر یعارضه ظاهر اخر وهو هوی النفس فکان عدلا من وجه دون وجه وانما یکفی هذا فی الشاهد فی غیر الحدود والقصاص مالم یطعن الخصم فاذا کان فی الحدود والقصاص او طعن الخصم فیه لا یکفی ههنا ایضا ـ

تشریح :- او عدالت او دا په دین کښې استقامت دے، او دا چونکه متفاد کیږی مختلفو درجاتو په زیاتی او کمی سره نو معتبر په دی مقام کښې کمال عدالت دے

او هغه د دین او د عقل د طرف راجح کیدل دی په طریقی د نفس او شهوت بانده تردی که ارتکاب ئے د کبیره وکړوا یائے همیشه د لے په صغیره وکړو لو عدالت به ئے بیا ساقط وی، او که نه همیشه والے په صغیره نه کوی بلکه کله نه کله ځان هم ملامت کوی، نو بیائے عدالت نه ساقط کیږی، ځکه چه ځان ساتل د تول صغیره گناهونو نه دا د انبیاء کرام ؑ خاصه ده، او د عامو خلقو په حق کښی دا خبره مشکله ده، او همیشه والے کول په صغیره باندی ؑ په شان د کبیره ده لهذا دی نه احتراز کول پکار دی، او په کبائر و کښی اختلاف دے، پس د ابن عمر رض نه دا تعداد او وه را نقل دے، چه هغه الله سره شرک کول دی، او نفس مومنه ناحق کول دی، او پاک دامنه باندی الزام لگول دی، او د جهاد نه تیښته کول دی، او د یتیم مال خوړل دی، او د مسلمان مور او پلار نافرمانی کول دی، او په حرم کښی زیاتے کول دی، او روایت کړے شوے دے، د ابو هریره رض نه چه دی سره سود خوړل هم شامل دی، او علی رض دی سره اضافه کړی ده، د غلا هم او د شرابو څکلو هم، او د دی سره زیات کړے دے د زنا او لواطت او سحر یعنی جادو او په دروغو بانده گواهی ورکولو، او په دروغو باندی قسم خوړلو، او د ډاکے کولو، او د غیبت او د جادی هم او چا ویلے دی چه صغیره او کبیره دا دواړه اضافی امور دی، لیس هره گناه که لاندی ته ئے نسبت وکړی نو یه ده او که پورته ته ئے نسبت وکړی، و ړه ده او قاصر عدالت نه، او دا هغه دے چه ثابت دی په ظاهر اسلام سره، او په اعتدال د عقل سره ځکه ظاهره ده چه هر مسلمان د عقل په لحاظ سره معتدل دے، دروغ نه وائی، او ځان ساتی خلاف شرع کارونو نه، لیکن دا خبره نه کافی کیږی، په روایت د حدیث کښی ځکه دی ظاهر سره یو بل ظاهر معارض دے چه هغه خواهش د نفس دے، لهذا دے من وجه عادل شو او من وجه عادل نه شو، او دا قسم عدالت کافی کیږی، په گواه کښی چه د حدودو او قصاص گواهی نه وی، ترڅو چه مقابل طعن نه وکړے، او که گواهی ورکول په حد یا په قصاص کښی یا حدا و قصاص کښی نه وی خو مقابل او خصم په طعن کښی کړے وی، نو بیا دلته کښی هم دا قسم گواهی نه کافی کیږی،

تشریح :- دخبرواحد دراویؒ د حجت والی دپاره څلورم شرط عدالت دے چه دے په عادل وی ، دعدل معنی په دین کښی استقامت اختیارولوته وائی او ددی څو نکه مختلف درجات دی، دکمی او زیاتی په اعتبار سره ، لهذا د روایت فی الحدیث په باب کښی د عدالت نه کمال عدالت مراد دے، اوکمال عدالت دیته وائی چه د دین او عقل طرف غالب وی ، او راجح وی په طرف دخواهیش نفس باندی ، لهذا که څوک ارتکاب دکبیره ګناه دکړی نو ددهٔ عدالت به ساقط کیږی ، ځکه چه دهٔ کښی دا احتمال شته چه دروغ والی اودغه شان په صغیره باندی همیشه والے سره هم عدالت ساقط کیږی ، ځکه دا هم په شان دکبیره دی ، اوکه نه همیشه والے په صغیره ګناهونو کوی بلکه چه کله ترینه وشی نو ځان هم ملامت کوی، نو بیا په دی سره عدالت نه ساقطیږی ځکه چه د جمیع صغایرو نه ځان . بچ کول دا د نبیانو خاصه ده ، اود عام مخلوق دپاره دی ځان ساتل مکمل طریقی سره دکرانه ده ، بیا شارحؒ دکبیره اوصغیره بیان کوی فرمائی چه دعبدالله بن عمرؓ په نزد باندی دکبیره تعداد ووهٔ دے ، اودغه الله تعالی سره شریک جوړول دی اودغه شان ایماندار نفس قتلول دی ، اوپاک دامنه ښځه باندی د زنا بهتان لګول دی، اود جهاد د میدان نه تختیدل وی د یتیم مال خوړل دی او د مسلمان مور او پلار تابعداری نه کول دی ، په دغه خبرو کښی کوم چه ګناه نه وی ورنه که دګناه امر ورته مورا و پلار دکړی نو دغے تابعداری کول حرام دی ځکه حدیث کښی راغلی لاطاعة لمخلوق فی معصیة الخالق محشی د نورالانوارؒ وائی چه قید د اسلام دلته کښی اتفاقی دے، احترازی نه دے، ځکه که مورا و پلار کافران وی نو هم دهغوی اطاعت کول پکار دی ، او بل په حرم کښی الحاد کول دی ، محشیؒ وائی چه دَ متوسط لاری نه عدول ته الحاد وائی -

حضرت ابوهریرة رضی الله عنه ورسره د سود خوړل هم زیاتی کړے دے او علیؓ فرمائی چه دی سره سره غلا کول او شراب څکل هم کبیره ګناه ده ، بعض حضراتو ورسره زیادت کړے دے، چه زنا کول او لواطت کول او جادو کول او په دروغو باندی ګواهی ورکول او په درغو باندی قسم کول ، دغه شان په لاره کښی شوکه کول غیبت کول او جواری کول هم کبیره ګناه داخل دی ، بعضو حضراتو ویلی دی چه ګناه کبیره او صغیره اضافی امور دی او

خاص تعداد ئے نه دے معلوم بلکه هره گناه که پوره طرف ته ئے نسبت وکړے نو صغیره ده، او که لاندی گناه ته ئے نسبت وکړی نو کبیره ده،

صاحب المنارؒ فرمائی چه په باب د روایت فی الحدیث کښې کم عدالت نه دے معتبر او کم عدالت هغه دے چه ظاهری اسلام سره او په اعتدال دعقل سره ثابت وی، بلکه کمال عدالت پکار دے، او وجه دا ده چه دا ښکاره خبره چه مسلمان وی نو دده شان دا نه دے چه دے دروغ وائی او د خلاف شرع کار وکړی، لیکن چونکه دی ظاهر سره یو بل ظاهر معارض دے، او هغه دا چه دا هم کیدے شی چه دے د خواهش نفس غلام شی، لهذا داکس من وجه عادل دے او من وجه عادل نه دے لهذا عدالت ئے مشکوک وګرځیدلو لهذا دده روایت به نه شی قبلولے،

هاں البته داقسم عدالت د ګواهی ورکولو په باب کښې معتبر دے خو که دا ګواهی په باب د حدودو او قصاص کښې نه وی ځکه چه حدود او قصاص په یقینی ګواهی سره ثابتیږی نه مشکوکه سره ځکه الحدود تندرئ بالشبهات او دغه شان که په باب د حدودو او قصاص کښې نه وی، او خصم په طعن کوی دده په عدالت باندې نو بیا به هم دده ګواهی معتبره نه وی او که نه وی کړے طعن خصم نو بیا ئے ګواهی معتبره ده، او په باب د غیر روایت الحدیث کښې دا قسم عدالت ځکه معتبر کړے شو چه مسائل معطل نه شی، مثلاً اثبات د اموالو وغیرها ځکه کامل عدالت هر چا کښې نه وی موجود نو د سهولت په خاطر دا قسم عدالت معتبر کړے شو،

والاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالىٰ كما هو واقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصّدق الى المخبر اختياراً لان الاذعان قد يقع فى قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ذلك ايماناً قال الله تعالىٰ يعرفونه كما يعرفون ابناء هم وحصول هذا المعنى للكفار ممنوع ولو سلم نكفرهم باعتبار امارات الانكار والاقرار شرط لاجراء الاحكام او ركن مثل التصديق -

ترجمه:- او اسلام دے او دا تصدیق او اقرار دے په الله باندې لکه څرنګه چه واقع دے پس تصدیق عبارت دے، د نسبت د صدق نه په طرف د مخبر یعنې خبر ورکونکي اختیاري طریقه سره څکه چه اذعان کله نه کله واقع کیږي، په قلب د کافر کښې بدیهي طور باندې بلا اختیاري او دا نه مسمی کیږي په ایمان سره الله پاک فرمایلي دي دوي پیژني د پیغمبر لره لکه څرنګه چه پیژني خپلو ځامنو لره او حصول د دې معنی افراو لره ممنوع دے، او که ومنل شي نو بیا کفر د دوي په اعتبار د علاماتو د انکار سره دے او اقرار شرط دے، د پاره د اجراء د احکامو او یا رکن دے په مثل د تصدیق باندې۔

تشریح:- صاحب المنار رح د خبر واحد د راوي د حجت والي د پاره څلورم شرط بیانوي چه هغه اسلام دے، لهذا د هغه راوي خبر واحد به مقبول وي، چه هغه مسلمان وي، بیا مصنف رح د اسلام تعریف کوي، چه اسلام د څه نه عبارت دے پس فرمائي چه اسلام تصدیق دے او اقرار لساني دے، په الله باندې لکه څرنګه چه تصدیق او اقرار واجب دے، په نفس الامر کښې په مکلف باندې،

صاحب نور الانوار ملا جیون رحمه الله تعالی د تصدیق بیان کوي چه تصدیق څه ته وائي پس فرمائي چه تصدیق دې ته وائي چه په خپل اختیار سره خبر ورکونکي ته د صدق نسبت وکړے شي، یعني نبي علیه السلام چه کوم خبر ورکړے دے مثلاً هغه طرف ته د صدق نسبت وکړے شي، چه دے په دې خپل خبر کښې او دا نسبت په خپل اختیار سره وکړي، د اختیار قید شارح رح څکه ولګولو چه کله نه کله دا د صدق نسبت او اعتقاد په زړه د کافر کښې بلا اختیاره هم پیدا کیږي، مثلاً د نبي نه د لوي معجزې صدور وشي او د کافر په زړه کښې د هغه د صدق نسبت پیدا شي، خو غیر اختیاري او ضروري یعنې بدیهي طریقې سره نه اختیاري او قصدي طریقې سره نو دې ته ایمان نشي ویلے کیدے، څکه د یهودیانو اهل کتابو باره کښې الله پاک فرمائي چه دوي نبي علیه السلام په نبوت سره داسې پیژني لکه څرنګه چه خپل ابناء دوي پیژني خو باوجود د دې نه دوي مومنان نشو کنړل کیدے، وجه دا چه د دوي دا معرفت اختیاري نه وو، بلکه دوي په کتابونو کښې چه د نبي علیه السلام په باره کښې کوم علامات وو، د هغه علاماتو په وجه باندې دوي نبي علیه السلام پیژندلو، لیکن

چونکہ پہ خپل اختیار سرہ ئے د صدق نسبت نبی علیہ السلام تہ نہ کولو لھٰذا مسلمان نہ بلل کیدل، شارحؒ فرمائی چہ حصول د معنی مذکور ے یعنی … نسبت د صدق پہ طرف د مخبر پہ خپل اختیار سرہ دا د کافرانو دپارہ ممنوعہ دہ او کہ ومنل شی چہ یو دا ممکنہ … چہ د غہ معنی مذکورہ دوی تہ حاصلہ شی او بیا ہم دوی تہ کافران ویلے کیږی حالانکہ د تصدیق د غہ معنی مذکورہ سرہ انسان مسلمان کیږی نو وجہ دا چہ دوی تہ بیا کافران د انکار د علاماتو پہ بنا، ویلے کیږی، مثلاً بتانو تہ سجدے کول شول نو بتانو تہ سجدے کول علامہ د انکار او کفر دہ یا مثلاً مشر الزنار شو نو دا علامہ د کفر دہ، نو د دی علاماتو پہ وجہ باندی ھغہ کافرانو تہ ہم نسبت د کفر کیږی کہ چہ د تصدیق معنی مذکورہ ورتہ حاصلہ وی،

والاقرار الخ سرہ شارحؒ اختلاف طرف تہ اشارہ کوی او ھغہ دا چہ بعض حضرات وائی چہ اقرار د ارکن نہ دے، د اسلام بلکہ دا شرط دے، دپارہ د اجراء د احکامو یعنی یو شخص باندی بہ د مسلمان اطلاق ھلہ کیږی، چہ ھغہ پہ لسان سرہ اقرار وکړی اگر کہ نفس تصدیق ورتہ حاصل وی، او اقرار ئے نہ وی کړے نو کہ وفات شی د مسلمان پہ مقبرہ کښی بہ نشی دفن کولے، او د غہ شان ماسوی د مسلمان احکام بہ پہ دہٗ باندی نشی جاری کیدلے، ځکہ چہ شرع ظاھر تہ گوری او د زړہ حال ورته سرہ نشتہ نہ لھٰذا د ظاھری احکاماتو د اجراء دپارہ اقرار لسانی شرط دے، لھٰذا کہ یو کس پہ زړہ کښی تصدیق لری او پہ ژبہ ئے اقرار نہ وی کړے نو عند اللہ مسلمان دے خو عند نا مسلمان نہ دے، او کہ پہ زړہ کښی ئے تصدیق نہ وی او ژبہ ئے اقرار وی نو عند اللہ مسلمان نہ دے، خو عندنا پہ دہٗ بہ د مسلمان احکام جاری کیږی، او سبب ھم دغہ دے، کوم چہ مونږ بیان کړو، چہ پہ زړونو خبر دار صرف اللہ دے مونږ نہ یو، او بعض حضرات وائی چہ اقرار د لسان رکن دے د تصدیق پہ شان بیا دوی فرق کوی او ھغہ دا چہ تصدیق رکن لازم دے پہ یو حال کښی ہم نہ ساقط کیږی او اقرار رکن لازم نہ دے، بلکہ غیر لازم دے، ځکہ چہ عند الاکراہ کہ کلمہ د کفر پہ ژبہ جاری شی او زړہ کښی ئے تصدیق وی نو رخصت ورلرہ شتہ اللہ پاک فرمائی الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان۔

باسمائه وصفاته بدل من قوله بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبرًا لهو والاسماء هي المشتقات من الرّحمٰن والرّحيم والعليم والقدير والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه يحتمل ان يكون مرفوعًا معطوفًا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورًا معطوفًا على قوله باسمائه وصفاته ـ

ترجمه :- په اسماء او صفاتو دهغه لره دا بدل دے دقول د مصنفؒ بالله نه ، او دا هم احتمال لري چه متعلق شي (بصيغة اسم الفاعل) په لفظ دالواقع مقدّر پوري او خبر د هو شي ، او اسماء مشتقات دي د رحمٰن او د رحيم نه او د عليم او د قدير نه او صفات مبادي دي د مشتقانو د علم او د قدرت نه ، او قبول د احكامو او شرائعو دهغه دا هم احتمال شته چه دا عبارت مرفوع شي او عطف شي په اقرار باندې ، او دا هم احتمال شته چه مجرور شي او عطف شي په قول د مصنفؒ باسمائه وصفاته باندې ،

تشريح :- صاحب نور الانوارؒ په قول د مصنفؒ باسمائه او صفاته کښې دوه احتماله ذکر کړي يو احتمال دا چه دا قول بدل واقع شي د بالله نه نو معنی به دا شي چه اسلام عبارت دے د اقرار بالله نه يعني اقرار په اسماء او صفاتو دهغے باندې نو مراد د اقرار بالله نه به اقرار بالاسماء والصّفات شي او بل احتمال دا چه لفظ دالواقع ورلره مقدر و باسي ، او هغے پورې متعلق شي ، او د هو مذکور د پاره خبر وګرځي والاسماء الخ سره شارحؒ د اسم او د صفت فرق بيانوي نو فرمائي چه اسم عبارت دے مشتق نه لکه رحمٰن او رحيم شول عليم او قدير شول ، رحمٰن او رحيم دواړه مشتق دي د رحيم نه او عليم د علم نه او قدير د قدرة نه ، بس اسم عبارت شو د هغه څيز نه چه دلالت کوي په ذات مع الصفت باندې ، او هرچه صفت دے نو صفت مبدء د مشتق ته وائي لکه علم شو او قدرة شو ، چه دا د عليم او قدير د پاره مبادي دي ،

صاحب المنارؒ فرمائي چه قبول د احکامو او شرائعو نه هم اسلام عبارت دے بيا شارحؒ په دې قول کښې دوه احتماله ذکر کړي دي يو دا چه اسلام تصديق دے او اقرار دے او قبول د احکامو او د شرائعو دے ، او دا هم احتمال شته دے ، چه دا عبارت

مجرور شی او عطف شو. په قول د مصنفؒ باسمائه وصفاته باندې او د اقرار داخلېدل داخل شی نو معنی به د اشی چه اسلام تصدیق دے او اقرار په الله باندې یعنې په اسماء او صفاتو د هغه باندې او اقرار دے په قبول د احکامو او شرائطو د هغه باندې،

والشرط فیه البیان اجمالاً کما ذکرنا ای الشرط فی الاسلام بیان الشرائع اجمالاً بان یقول کل ماجاء به محمد صلی الله علیه وسلم فهو حق و ان الله تعالی بجمیع صفاته قدیم ثابت حق وقد کان النبی صلی الله علیه وسلم یکتفی بالایمان الاجمالی حیث قال للاعرابی شهد بهلال رمضان اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فقبل شهادته وحکم بالصوم وقال للجاریة این الله قالت فی السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال لمالکها اعتقها فانها مومنة وقال بعض المشائخ لابد من الوصف علی التفصیل حتی اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبین من زوجها وجعل ذالک ردة منها وفیه حرج عظیم لا یخفی۔

ترجمہ:۔ او شرط په دې کښې اجمالاً بیان دے څرنګه چه مونږه ذکر کړل، یعنې شرط په اسلام کښې بیان د شرائطو دے، اجمالی طور باندې، په دې شان چه وائی قول هغه څه چه محمد صلی الله علیه وسلم په را تګ کړے دے، هغه حق دی او الله تعالی سره د خپلو قدیمو صفاتو نه حق دے، او ثابت دے، او نبی علیه السلام اکتفاء کړې ده، په اجمالی ایمان باندې په دې شان چه وے فرمائل هغه اعرابی ته چه ګواهی ورکوله په میاشت د رمضان باندې ایا ته ګواهی ورکوې چه ماسوی الله معبود نشته او محمدﷺ د الله رسول دے، هغه ووئیل هاؤ، نو نبی علیه السلام د هغه شهادت قبول کړلو، او حکم ئے وکړلو په صوم باندې او وے فرمائیل وینځې ته الله چرته دے هغه ووئیل په آسمان کښې بیائے وفرمائل چه زۀ څوک یم هغې ووئیل ته د الله رسول ئے، پس نبی علیه السلام د هغې مالک ته ووئیل چه دا آزاده کړه ځکه دا ایماندار ه ده، او بعضو مشائخو ویلی دی چه د تفصیلی بیان نه لابدی ده

ردی که یو بنځه بالغه شی او د هغې نه د تفصیل بیان مطالبه وشوه او هغه بیان
نکړو نو دا به ښځه اکېږي د خپل زوج نه او دا خبره به د دې نه ارتدا ذکر شوې
ده او په دې کښې عظیم حرج دے، چه مخفی نه دے،

**تشریح** د صاحب المنار فرمائی چه په باب د اسلام کښې اجمالی بیان کافی دے
لکه څرنګه مونږه ذکر کړل یعنی اسلام عبارت دے د تصدیق او اقرار نه، حضرت
شارح وضاحت کوی چه د اجمالی بیان معنی دا چه دیو کس د مسلمان کیدلو د پاره کافی
دا چه دے دائی چه هر هغه څه چه حضرت محمد په هغې باندې د الله د طرف نه راتګ
کړے پس هغه حق دی دا ضروری نه ده چه دے دائی په مانځه هم ایمان دے او په
زکوٰة مے هم ایمان دے، د غیره وغیره، او د غه شان دا اقرار وکړی چه الله پاک
سره خپلو کل صفاتو قدیمه ثابت دے، او حق دے، (صفات د الله قدیم دی ځکه
په محل د حادث حادث وی، لهٰذا که صفات د باری تعالیٰ قدیم نشی او حادث شی
د الله به محل د حادث وګرځی او الله پاک حادث نه دے، ځکه حادث مسبوق بالعدم
وی یعنی اول نه وی بیا پیدا شی او الله پاک کښې د عدم کل اقسام منتفی دی کل اقسام
عدم دا... دی عدم ذاتی یعنی چه د سره نه، نه وی، او عدم سابق یعنی اول کښې نه وی
بیا پیدا شی او عدم لاحق یعنی چه اول وی او بیا معدوم شی دا یوه نوعه هم د عدم
په الله پاک نشته لهٰذا باری تعالیٰ قدیم دے نو صفات به ئے هم قدیم دی، عذرًا
...ها الطلاب من شاء زیادة التحقیق هذا المباحث الشریفة فلیرجع الی الشرح
...للعبد الضعیف وحید الله حقانی من البدر اللیالی علی الخیالی
...ضیح المبیذی علی المبیذی و توضیح الثبوت شرح مسلم الثبوت)
وقد کان النبیؐ الخ سره شارح نور الانوار ملاجیون رحمة الله علیه شواهد
وړاندې کوی، چه په اسلام کښې اجمالی بیان کافی دے اول شاهد دا چه نبی علیه
السلام په وړاندې یو اعرابی راغلو او د رمضان د میاشتې ګواهی ئے وکړه، نو نبی
علیه السلام ورته وویل چه الله معبود برحق منې او محمد د الله رسول منې هغه
وویل هاں منم، نو نبی علیه السلام د هغه ګواهی قبوله کړه او حکم ئے په روژه باندې
وکړو، د لته کښې د دغے اعرابی د اسلام په باره کښې نبی علیه السلام په اجمالی بیان

باندې اکتفاء وکړله او تفصیلي طور باندې جزې جزې دې یو یو مسئله او حکم ئې ورته نه دے کړے، بل شاه ئې دا چه معاویه رض بن حکم نبي علیه السلام ته راغلو او وے ویل چه ځما یوه وینځه ده او هغې کښې ځروله لو یو کسه ترینه ورکه شوله ما ورته ووېل چه څه شوه هغې ویل چه شرمخ شو په له ما په مخ یوه سپیړه ووهله او س زه دا غواړم چه دکفارې په طور باندې ئې آزاده کړم چونکه په کفارې کښې غوره داده چه رقبه د مومنه وي نو نبي علیه السلام دغه وینځې ته ووفرمائیل چه الله چرته دے، هغې ووېل په آسمان کښې بیائې ترینه خپل ځان باره کښې سوال وکړو چه زه څوک یم هغه ووېل ته دَ الله رسول ئې نو نبي علیه السلام دغه مالک یعني معاویه رض ته ووفرمایل چه دا آزاده کړه ځکه دا ایمانداره ده ، نو دلته کښې دو وینځې دایمان په باره کښې اکتفاء وکړه ، نبي علیه السلام په اجمالي بیان باندې او تفصیلي ترینه هغه نه وه کړې ، دینه دا معلومه شوه چه په باب دایمان کښې اجمالي بیان کافي دے حضرت شارح فرمائي چه بعض مشائخو ویلي دي چه که بدي ده د تفصیلي بیان نه تردي که یو کس د نابالغې سره نکاح وکړي او بیا هغه بالغه شي ، او دې ترینه تفصیلي طور باندې د اسلام د بیانولو مطالبه وکړي او هغه دا تفصیلي بیان ونه کړے شي نو دا به د دې خاوند نه جدا کیږي او د دې دا تفصیلي بیان نه کول به د دې ښځې د ارتداد نښه گرځولے شي ، چه دا مرتده ده ، لیکن په دې کښې ډیر لوے حرج دے چه په چا پټ نه دے ، ځکه تفصیلي د هر هر جزء د اسلام بیان ډیرو کمو خلقو ته معلوم دے او اکثر خلق په دې قادره نه دي چه تفصیلي بیان د اسلام وکړي . وحید الله خاني

ولهذا لا یقبل خبر الکافر والفاسق والصبي والمعتوه والذی اشتدت غفلته تفریع علی الشروط الاربعة علی غیر ترتیب اللف فالکافر راجع الی الاسلام والفاسق الی العدالة والصبي والمعتوه الی کمال العقل والذی اشتدت غفلة الی الضبط واما الاعمی والمحدود فی القذف والمرأة والعبد فتقبل روایتهم فی الحدیث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم فی ... هکذا قیل -

**ترجمہ:** اود دې وجهې نه، نه به شي قبلولے خبر د کافر او د فاسق او د صبي او د معتوه او د هغه چا چه غفلت په غلبه کړے وي دا تفريع ده په ما قبل غلو شرطونو باندې خو د لف د ترتيب موافق نه، پس کافر راجع دے اسلام ته، او فاسق عدالت ته او صبي او معتو کامل عقل ته، او هغه چه غفلت په غلبه کړے وي، ضبط طرف ته او هر چه پوند دے او محدود في القذف دے، او بنځه ده او غلامه ده نو د دوي روايت به قبلولے شي په حديث کښې له وجهې د وجود د شرائطو نه، اګرکه نشي قبلولے د دوي شهادت په باب د معاملاتو کښې هم د غه رنګه و يلے شوي دي،

**تشريح:** حضرت شارح فرمائي چه د ماتن عبارت مذکوره په ما قبل اربعه شرائطو باندې تفريع ده ليکن دا تفريع د لف نشر غير مرتب په طور باندې ده، ځکه چه ما قبل اول شرط د عقل دے، نو په دې باندې اولاً تفريع د صبي او د معتو پکار ده يعنې هر کله چه د راوي د خبر د قبوليت د پاره شرط عقل دے نو لهٰذا د صبي او د معتو خبر به نشي قبلولے، له وجهې د عدم کمال عقل نه، او دويم شرط د ضبط بيان شوے، لهٰذا تفريع چه دويم نمبر کښې د والذي اشتد ت غفلته پکار وه او دريم شرط د عدالت دے نو تفريع په دريم نمبر کښې د والفاسق پکار وه ځکه چه فاسق کښې عدالت نه وي، او څلورم نمبر کښې اسلام ذکر دے، نو د لا يقبل خبر الکافر والا تفريع په څلورم ځائے کښې يعنې د ټولو نه آخر پکار وه، يعنې هر کله چه اسلام شرط دے؛ نو لهٰذا خبر د کافر به نشي قبلولے د نور الانوار محشي د بدعتي د پاره کښې بيان کړے دے چه ايا د ده روايت به قبلولے شي او که نه نو غوک وائي چه د ده روايت به نشي قبلولے ځکه دا فاسق دے لهٰذا عدالت ئے ساقط دے، او عدالت شرط دے، د قبوليت د خبر د پاره،

او چا ويلے دي که کذب مباح ګڼړي لکه غالي شيعه ګان چه دوي کذب مباح ګڼړي د تقيه په شکل کښې نو بيا به د ده روايت د کذب د شبه په بنا، نشي قبلولے او که چرته کذب مباح نه ګڼړي نو د ده روايت قبول دے، ځکه جانب د صدق په کښې راجح دے محشي هم دې قول له بيا ترجيح ورکړې ده، او ويلے دي چه د بخاري او مسلم په رواياتو کښې د مبتدعينو نه هم روايات نشته، لکه امام نووي په شرح د صحيح مسلم کښې دې بيان کړے دے،

واما الاعمٰی الخ شارحؒ ددی خبری بیان کوی چه د اعمٰی او محدود فی القذف (محدود فی القذف هغه چا ته وائی چه په ناحقه تهمت په چا الزام لګولے دی او بیا په هغه باندی حد لګولے شوی وی، نو محدود فی القذف ورته وائی) او بنځی او غلام روایت به په باب د احکادیثو کښی قبلولے شی، ځکه چه د روایت د قبولیت چه کوم اربع شروط دی هغه په دوی کښی موجود یدلے شی اوهرچه په باب د معاملاتو کښی نو دوی ګواهی ورکولو سره په مشهود علیه باندی د یو خبری الزام او لزوم کول وی او د دې د پاره یو کامل تمیز یکار دے، او اعمٰی کښی دا خبره معدوم ده او د غه شان ولا یت یکار دے، چه په ګواهی دده سره په بل باندی الزام راشی، او عبد کښی ولایت نشته د غلامیت په وجه باندی او هرچه محدود فی القذف دے نو دده باره کښی ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا راغلے دے، او هرچه بنځه ده نو دی لره هم بنځه وائی په وجه باندی کامل نه بلکه قاصر ولایت شته دے او دا نه کافی کیږی، شارحؒ وائی چه هم دغه شان ویلے شوی دی. وحید الله حقانی عفی عنه -

> والتقسیم الثانی فی الانقطاع ای عدم اتصال الحدیث بنا من رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو نوعان ظاهر وباطن فالمرسل من الاخبار بان لا یذکر الراوی الوسائط التی بینه وبین رسول الله صلی الله علیه وسلم بل یقول قال الرسول الله صلی الله علیه وسلم کذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان یرسله الصحابی او یرسله القرن الثانی والثالث او یرسله من دونهم او هو مرسل من وجه دون وجه -

ترجمه:- او دویم تقسیم په انقطاع کښی دے یعنی په عدم اتصال د حدیث کښی مونږ ه ته د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه او هغه په دوه قسمه دے ظاهر او باطن هرچه ظاهر دے نو مرسل د اخبار نه په دې شان چه راوی ذکر نه کړی هغه واسطو لره کوم چه دده او د رسول الله صلی الله علیه وسلم په منځ کښی دی، بل کښی وائی قال الرسول الله صلی الله علیه وسلم کذا یعنی رسول الله صلی الله

علیه وسلم د غه شان ویلے دی او هغه په خلور قسمه دے، حکه چه یا به دا ارسال صحابي کړے وي او یا به خلقو د قرن ثاني کړے وي، او یا د ثالث او یا به دوی نه ماسوی خلقو ارسال کړے وي، او یا به په یوه وجه سره مرسل وي او یو وجه سره به نه وي.

تشریح :- حضرت ماتن رح د تقسیم اوّل د فراغت نه پس تقسیم ثاني شروع کوي، او دا تقسیم په انقطاع کښې دے اوّل تقسیم په اتصال کښې وو، انقطاع دا معنی چه د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه مونږ ته حدیث متصل نه وي را رسیدلے، انقطاع په دوه قسمه ده یو انقطاع ظاهري او بله باطني، هرچه ظاهري انقطاع ده نو د دې مثال ارسال دے، د نور الانوار محشّي رح وائي چه د ماتن رح په کلام کښې مسامحه ده او عبارت داسې پکار وو، ارسال ا ــ ن من الاخبار، یعنې د انقطاع ظاهري مثال ارسال د مرسل دے د اخبار ونه ارسال چه څوک کوي هغه ته مرسل (اسم فاعل) وائي او کوم حدیث کښې چه ارسال شوے وي، هغې ته مرسل (اسم مفعول) وائي ارسال دیته وائي چه راوي د حدیث د رسول الله صلی الله علیه وسلم او خپل مابین کښې واسطه پریږدي برابره خبره ده که یو واسطه پریږدي او که ټولے پریږدي نو په اصطلاح د اهل اصول سره دیته ارسال وائي (اصطلاح د خاوندانو د حدیث علیحده ده، فعلیك بالرجوع الی مصطلحات الحدیث للشیخ الدهلوی رح) مثلاً یو شخص وائي چه قال الرسول ﷺ کذا او په مینځ کښې کل واسطې پریږدي حضرت شارح رح ارسال منقسم کړے دے، څلور اقسامو ته او هغه دا چه ارسال صحابي کړے وي، مثلاً صحابي وائي قال الرسول ﷺ کذا او ده مثلاً د بل صحابي نه د دغه روایت سماع کړې وي خو هغه واسطه دے ترک کړې او یا به دا ارسال اهل د قرن ثاني یعنې ارسال به تابعي کړے وي، او یا به دا ارسال اهل د قرن ثالث یعنې تبع تابعي به دا ارسال کړے وي، او یا به دوی نه ماسوی خلقو یعنې نه به تابعي وي او نه به تبع تابعي وي او یا به خبر داسې وي چه من وجه به مرسل وي او من وجه به مرسل نه وي، بیان به راشي.

وهو ان کان من الصحابي فمقبول بالاجماع لان غالب حاله ان

يسمع بنفسه منه وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي اخر ولم يكن هو بنفسه حاضرا فان ارسل الصحابي يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وان اسند يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم او حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا .

ترجمه:- او دا ارسال که د صحابي نه وي نو بالاجماع مقبول دے ځکه غالب حال د دهٔ دا دے چه دهٔ به دا په خپله اوریدلے وي، د نبي عليه السلام نه اګر که دا احتمال هم شته چه دهٔ د بل صحابي نه اوریدلے وي او دے په خپله موجود نه وي، په دغه وخت کښې پس که صحابي ارسال کوي نو وائي به چه رسول الله صلى الله عليه وسلم دغه شان ویلے دي او که دے اسناد کوي نو وائي به چه ما اوریدلي دي د رسول الله صلى الله عليه وسلم نه او يا ما ته بيان کړے وے رسول الله صلى الله عليه وسلم دغه شان،

تشريح:- صاحب المنار د ارسال اوّل قسم بيانوي او هغه دا چه ارسال صحابي کړے وي، او س د صحابي د دغه خبر مُرسَل حکم څه دے، نو ماتن فرمائي چه مرسل د صحابي اجماعي طور باندي مقبول دے، حضرت شارح ددي د مقبوليت وجه دا بيانوي چه دا به ځکه مقبول وي چه غالب حال د دغه صحابي چه ارسال کړے د هغه دا دے چه دهٔ به دا په خپله د نبي عليه السلام نه اوريدلي وي، ځکه چه صحبت د دهٔ ثابت دے د نبي عليه السلام سره، اګر که دا احتمال هم شته چه دهٔ دا په خپله نه دي اوریدلے بلکه د ده د بل صحابي نه د د غه حديث سماع کړي وي، او دے په خپله نه وي موجود په دغه موقع باندي، په دي مقام کښي محشي د نور الانوار یو ډیر بر محل اعتراض کړے دے او هغه دا چه خبره خو زمونږ په ارسال د صحابي کښي روانه ده، نو بيا دا دليل په مقبوليت د خبر کښي ولے راوړي چه غالب حال د ده دا دے چه ده به په خپله سماع کړي وي، ځکه چه کله خبره د ارسال شوه نو خود بخود دا خبره محققه شوه چه دهٔ به په خپله سماع نه وي کړي هاں البته دا خبره چه د صحابي د خبر مرسل د مقبوليت وجه په بل صحابي

چه کوم واسطه ده هغه به حذف وی او د خبر په عدم مقبولیت کښې راوی د عدالت د جهل په وجه باندې چه کوم بشر راځی داهم یو علت دے او دلته کښې که محذوف راوی مجهول هم دے خو چونکه صحابی رض دے او صحابه ټول عدول دی لهذا عدالت ئے معلوم دے اگرکه نسبت ئے مجهول دے، خو د نسبت جهالت مضر نه دے، د عدالت جهالت مضر دے، لهذا مرسل د صحابی رض به مقبول وی خو په دې وجه سره نه داچه دۀ به په خپله سماع کړې وی، ځکه چه خپله ئے سماع کړې وی نو بیا مرسل په څه شو،

بیا حضرت شارح رحمة الله علیه د صحابی رضی الله عنه د مرسل او د مسند روایت فرق بیانوی او هغه داچه که صحابی ارسال کوی نو داسی به وائی چه قال رسول الله کذا، یعنی د غائب صیغه به استعمالوی او که دے اسناد کوی نو داسی به وائی چه سمعت رسول الله کذا، یا حدثنی رسول الله کذا، او س په دی کښې دا احتمال نشته چه ده په مینځ کښې واسطه پریخې ده، او په خپله ئے سماع نه ده کړې، یعنی د ارسال شبه په کښې نشته دے،

| |
|---|
| ومن القرن الثانی والثالث کذلك عندنا ای مقبول عند الحنیفة بان یقول التابعی او تبع التابعی قال رسول الله کذا وعند الشافعی لایقبل لانه اذا جهلك صفات الراوی لم یکن الحدیث حجة فاذا جهلت صفاته وذاته فبالطریق الاولی الا اذا تائد بحجة قطعیة او قیاس صحیح او تلقته الائمة بالقبول او ثبت اتصاله بوجه اخر ونحن نقول ان کلامنا فی ارسال من لو اسنده الی شخص اخر یقبل ولا یظن به الکذب فلان لایظن به الکذب علی رسول الله صلی الله علیه وسلم اولی بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح له طریق الاسناد یقول بلا وسوسة قال کذا واذا لم یتضح له ذلك بذکر اسماء الراوی یحمله ما تحمل عنه ولیفرغ ذمته من ذلك- |

ترجمه:- او یا به د قرن ثانی او ثالث وی، نو هم دغه رنګه مقبول دے

زمونږ په نزد باندې یعنې په نزد د ... باندې په دې شان چه وائي تابعي او یا تبع تابعي رسول الله ﷺ دغه شان ویلي دي، او په نزد د امام شافعي رحمه الله تعالیٰ نشي قبلولے به، حُکم چه هرکله د راوي صفات مجهول وي نو د هغه حدیث حجّت نه ګرځي، نو هرکله چه ئې صفات او ذات دواړه مجهول وي، نو په طریقې اولې سره به حجت نه ګرځي، مګر که تائید ئې وشي په یو قطعي دلیل سره او یا صحیح قیاس سره او یا امّت ئې ملاقات وکړي په قبول والي سره او یا ئې اتصال ثابت شي په بله وجه سره او مونږه وایو چه خبره زمونږه په ارسال د هغه چا کښې ده که هغه اسناد وکړي، یو شخص طرف ته نو قبلولے به شي او په ده باندې به د کذب ګمان نشي کولے پس اولې د اخبره چه د رسول الله ﷺ په باره کښې هم په ده باندې د کذب ګمان و نه کړے شي بلکه دا خود مسند نه هم پوره ده حُکم هرکله چه عدل ده ته د اسناد لاره واضح کړه نو دے بلا وسوسه وائي چه رسول الله ﷺ دغه شان ویلي دي، او هرکله چه ورته عدل لاره واضح نه کړي نو دے به د راوي اسماء ذکر کوي، چه بار کړي په هغه باندې هغه څه چه ده د هغه نه بار کول او د دغه څیز نه خپله ذمه فارغه کړي،

**تشریح:-** صاحب المنار رحمه الله د ارسال دویم دریم قسم بیانوي او هغه دا چه ارسال یا تابعي کړے وي او یا تبع تابعي کړے وي ماتن رحمه الله فرمائي چه دا دوه مراسیل هم عندنا مقبول دي شارح رحمه الله فرمائي چه عندنا نه مراد احناف دي،

حضرت شارح رحمه الله د تابعي او تبع تابعي د ارسال بیان کوي او هغه دا چه د دوي وائي قال رسول الله کذا او په مینځ کښې واسطې پریږدي تابعي د صحابي رضی الله عنه واسطه پریږدي او تبع تابعي صحابي او تابعي ... دواړه ترک وکړي، بیا حضرت شارح رحمه الله اختلاف د امام شافعي رحمه الله د احنافو سره بیانوي او د هر یو دلیل ئې هم بیان کړے دے، پس امام شافعي رحمه الله وائي چه مرسل حجّت نه دے حُکم چه کله په یو خبر کښې د راوي صفات مجهول وي مثلاً عدالت ئې مشکوک وي عقل او ضبط ئې مجهول وي اسلام ئې مجهول وي، نو دغه روایت د راوي د صفت د مجهول والي په بناء باندې حجّت نه ګرځي، نو چه کله ارسال وشي نو په ارسال کښې خو یا قاعدہ

حذف د راوي وي راوي په کښې مجهول وي ذات او صفات دواړو په اعتبار سره لهذا دا خبر خو په طريق اولیٰ سره حجت نه دی ګرځیدل پکار ځکه چه هر کله د صفت وجهالت په وجه خبر حجت نه ګرځي نو چه ذات او صفت ئې دواړه مجهول وي نو څرنګه به حجت ګرځي هاں البته خبر مرسل به حجت ګرځي خو که د دغه مرسل تائید په یو قطعي دلیل مثلاً کتاب الله سره یا سنت مشهوره سره وشي یا صحیح قیاس ئې مؤید وګرځي او یا ئې امت په قبول والی سره ملاقات کړے وي، نو دا خبر مرسل بیا حجت ګرځي، احناف رح وائي چه خبر مرسل حجت دے ځکه چه خبره زمونږه په دغه هستو کښې دی که هغوی د رسول الله ﷺ نه ماسوی یو بل کس ته دیو خبرې نسبت وکړي، نو مونږه په هغوی د کذب ګمان نشو کولے، مثلاً تابعي وائي چه فلاني صحابي دا روایت کړے دے نو دی تابعي رح متعلق مونږه دا ګمان نشو کولے چه ده به په دغه صحابي دروغ ویلے وي نو هر کله چه دے رسول الله ﷺ ته دیو خبرې نسبت وکړي، چه قال رسول الله کذا الخ په طریقه اولی سره مونږه په ده باندې به د کذب ګمان نه کوؤ، بلکه زمونږه نزد باندې خو مرسل د خبر مسند د پاسه درجه لري ځکه چه کوم راوي ارسال کوي نو د عدل د وجهي نه ده ته په دغه خبر کښې دا سناد چه کله پوره وضاحت وشي او ده ته دا پته ولګي چه په دې اسناد کښې څه نقصان نشته نو دے واسطې پریږدي او بغیر د څه وسوسې نه رسول الله صلی الله علیه وسلم ته نسبت وکړي چه قال رسول الله کذا، (او د دې داسې مثال دے لکه زید ته څوک وائي چه خالد داسې ویل او زید په دغه کس باندې اعتماد وي چه دے به کذب نه کوي نو دے په دغه خپل اعتماد د دغه واسطه پریږدي او وائي چه خالد داسې ویل هکذا ادلته کښې هم دغه معامله ده ) او هر کله چه ورته دا سناد لاره واضحه نشي نو دے به د راوي نوم نه ذکر کوي، او په بل ئې حواله وکوي په خپل اعتماد ئې خبره نه کوي، دی د پاره چه کوم بوجه دلته، د دغه راوي نه بار کولو چه دے ئې په هغه بار کړي او خپله ذمه فارغه کړي، لهذا که نقصان راځي نو د ده د جانب نه به نه وي، بلکه ده چه په چا حواله وکړي وي د هغه د جانبه به دی،

وحید الله حقانی عفی عنه

وارسال من دون هولاء بان یقول یقول من بعد القرن الثانی والثالث قال النبیؐ کذا مقبول کذلک عند الکرخی خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان فسق ولم یشهد النبیؐ بعدالتهم فلا یقبل۔

ترجمہ:- او ارسال د هغه چا دوی نه ماسوی وی په دی شان چه وائی هغه خوک چه وی پس د قرن ثانی او ثالث نه نبی علیه السلام دغه شان ویلی دی هم د غه رنگے مقبول دے په نزد کرخیؒ خلاف ثابت دے، ابن ابان لره ځکه چه زمانه پس د قرون ثلاثه نه زمانه د فسق ده او نبی علیه السلام ئے په عدالت گواهی نه ده ورکړی لهذا نه به شی قبولے،

تشریح:- حضرت ماتنؒ د هغه ارسال بیان کوی چه د تابعینو او تبع تابعینوؒ نه علاوه بل چا کړے وی، یعنی دوی نه علاوه څوک وائی چه قال رسول الله کذا، او س د دوی دا خبر مرسل مقبول دے او که نه صاحب المنارؒ اختلاف بیان کړے دے، په مابین د ابوالحسن کرخیؒ او امام عیسیٰ ابن ابانؒ کښی ابوالحسن کرخیؒ (یو ابوالحسن حلوائی دے دا هم حنفی دے) وائی چه د دی خلقو مرسل هم مقبول دے، ځکه چه د قرون ثلثه د مراسیلو د قبولیت چه کومه وجه ده یعنی ضبط او عدالت هغه د لته کښی هم کیدے شی یعنی ضبط او عدالت صرف په قرآن ثلثه کښی نحصر نه دے، بلکه شامل دے، ټولو زمانو لره لهذا د دی خلقو مراسیل به هم حجت گرځی۔

امام عیسیٰ بن ابانؒ وائی چه د قرون ثلثه په باره کښی نبی علیه السلام د غوره والی گواهی ورکړی ده چه خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم لهذا د دوی عدالت متیقن دے۔ او باقی شوه زمانه د قرون ثلثه نه پس نو دا زمانه د فسق ده، او د دوی په عدالت گواهی نه ده ورکړی نبی علیه السلام لهذا د دوی مراسیل به حجت نه گرځی ځکه نبی علیه السلام فرمایلی دی چه پس د دغه قرون ثلثه نه به دروغ شروع شی، او فتنے به ظاهری شی،

والذی ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة لحدیث لا نکاح الا بولی

رواه اسرائیل ابن یونس مسنداً و شعبة مرسلاً فیغلب اسناده علی ارساله وقیل لایقبل لان الاسناد کالتعدیل والارسال کالجرح واذا اجتمع الجرح و التعدیل یغلب الجرح ،

**ترجمہ:-** او هغه چه من وجه مرسل وی او من وجه مسند وی مقبول دے په نزد د علمو یاندی لکه حدیث د لا نکاح الا بولی روایت کړے دے دی لره اسرائیل ابن یونس مسند طریقی سره او شعبه مرسل طریقه سره ، پس غالب به وی ، ارسال د هغه په اسناد باندی ، او چا ویلے دی نه به شی قبلولے حُکه چه اسناد په شان د تعدیل دے ، او ارسال په شان د جرح دے ، او هر کله چه جرح او تعدیل جمع شی ، نو جرح به غالبه وی ،

**تشریح:-** صاحب المنارؒ د هغه خبر مرسل بیان کوی چه من وجه مرسل او من وجه مسند وی یعنی یو خبر وی ، هم په کښی ارسال شوے وی ، او هم ئے اسناد شوے وی ، حضرت شارحؒ ئے مثال بیان کړے دے او هغه دا حدیث دے چه لا نکاح یعنی روی اسرائیل عن ابی اسحٰق عن ابی بردة عن ابی موسیٰ قال قال رسول الله لا نکاح الا بولی ، او شعبه دا روایت مرسل بیان کړے دے ، یعنی روی شعبة عن ابی اسحٰق عن ابی موسیٰ عن النبیؐ الخ نو شعبه په کښی د ابی بردة کوم چه واسطه ده دا ابوالحسن او ابوموسیٰ په مابین کښی بیان ترک کړے دے ، واسطه ئے په کښی پریخی ده ، او دا واسطه د اسرائیل په خبر کښی موجوده ده ، نو هغه مسند شو او دلمرسل شو نو یو خبر دے خو په یو طریقه سره مسند دے او په بل طریقی سره مرسل دے ،

شارحؒ فرمائی چه داسی خبر چه من وجه مسند وی او من وجه مرسل وی نو اسناد والا طرف به ئے غالب شمارل کیږی په ارسال باندی ، یعنی د انقطاع جبیره به په اتصال سره وشی ، لهٰذا دا خبر به مسند شمارل کیږی نه مرسل ، او چا ویلی دی چه طرف د ارسال به غالب وی په اسناد باندی حُکه چه اسناد داسی دے لکه تعدیل او ارسال داسی دے لکه جرح او چه کله اجتماع راشی د جرح او د تعدیل نو جرح غالبه وی په تعدیل باندی ، لهٰذا دا خبر به مسند نه بلکه مرسل کنړلے شی ،

واما الباطن فنوعان بان يكون الاتصال فيه ظاهرا ولكن وقع الخلل بوجه اُخر وهو فقد شرائط الراوى او مخالفته لدليل فوقه فان كان لنقصان فى الناقل فهو على ماذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبى والمغفل وان كان بالعرض بان خالف الكتاب لحديث لا صلوٰة الا بالفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسّر من القرآن ولحديث من مس ذكره فليتوضأ، يخالف قوله تعالىٰ فيه رجال يحبون ان يتطهروا الاٰية فى مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر او السنة المعروفة لحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله البينة على المدعى واليمين على من انكر وهو مشهور او الحادثة المشهورة لحديث الجهر بالتسمية فى الصلوٰة الذى رواه ابوهريرة فان حادثة الصلوٰة مشهورة مستمرة كان يحضرها الوف من الرجال ولم يسمع التسمية الا ابوهريرة وهذا شئ عجيب او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول يعنى ان الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالراى ولم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه مثل ماروى ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم فى وجوب الزكوٰة على الصبى بالراى ولم يلتفتوا الى قوله ابتغوا فى مال اليتمٰى خيرا كيلا تاكله الصدقة فعلم انه غير ثابت او مؤول بتاويل ان المراد بالصدقة النفقه عليه كما قال نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودًا منقطعًا ايضًا جواب ان اى يكون الخبر فى كل من هذه المواضع الاربعة مردودا كما فى النوع الاول،

ترجمہ :- او هرچه باطن دے نو دا په دوه قسمه دے په دی شان چه ظاهری طور باندی په کښی اتصال وی لیکن نقصان په کښی په بل وجه سره واقع وی، او هغه فقدان د شرائطو د راوی دے او یا ئے مخالفت وی د هغه دلیل سره چه د دٔنه په مرتبه کښی پورته وی پس که چرته دا نقصان په نقل کونکی کښی وو، نو هغه بناء په هغه چه کوم مونږه ذکر کړل چه عدم قبول والے دے د خبرٔ کافر او د فاسق او د صبی او د مغفل، او که چرته بالعرض وی په دی شان

چه مخالف وی دَ کتاب الله سره لکه حدیث د لا صلوٰة الا بفاتحة الکتاب مخالف دے د عموم د دی قول د باری تعالیٰ سره چه فاقرؤا ما تیسر من القرآن او لکه حدیث د من مسّ ذکره فلیتوضاء مخالف دے د دی قول سره چه فیه رجال یحبون ان یتطهروا ځکه چه دا په مدحه د داسی قوم کښی دے چه په اوبو سره استنجاء کوله او په دی کښی مسّ د ذکر شته او یا مخالف وی د مشهور سنت سره لکه حدیث د قضاء په شاهد او یمین سره مخالف دے د قول د نبی علیه السّلام سره چه البینة علی المدعی والیمین علی من انکر او دا مشهور دے او یا مخالف وی د حادثة مشهوره سره لکه حدیث د جهر بالتسمیة په صلوٰة کښی هغه چه روایت ئے کړے ابو هریرة ځکه چه حادثه د صلوٰة مشهورا و همیشه ده او زیات کو نو سړی به ورته حاضریدل او تسمیه نه ده اوریدلی مګر صرف ابو هریرة او دا عجیبه خبره ده. او یا ترینه اعراض کړے وی، ائمه په صدرِ اوّل کښی یعنی کله چه صحابه کرامؓ په خپل مابین کښی په رائے سره کلام کړے وی او التفات ئے نه وی کړے حدیث ته نو دا غیر حدیث دا انقطاع دلیل دے، مثلاً هغه چه روایت کړے شوے چه صحابه کرام رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین په خپل مابین کښی اختلاف دو. چه صبی د زکوٰة وجوب شته او که نه په رائے سره او دوی التفات نه کولو د نبی علیه السلام دی حدیث ته چه ابتغوا فی مال الیتمیٰ خیرًا کیلا تاکله الصدقة، نو دی نه معلومه شوه چه دا حدیث ثابت نه دے او یا موّل دے، په دی تاویل سره چه مراد د صدقه نه په یتیم نفقه کول دی لکه څرنګه چه نبی علیه السلام فرمایلی دی نفقه د سړی په خپل ځان باندی دا هم صدقه ده، نو هغه به مردود وی منقطع به وی هم د غه رنګه دا جواب دَاِنْ دے یعنی وی خبر په دی څلور وارو مواضعو کښی مردود لکه څرنګه چه په نوع اوّل کښی وی،

تشریح :- صاحب المنارؒ د انقطاع باطنی بیان کوی شارحؒ فرمائی چه باطنی انقطاع په دوه قسمه ده، یو دا چه ظاهری طور په کښی اتصال دی ځکه استاد موجود دی- لیکن نقصان په کښی دلو بله وجهی نه پیدا شوے

وی او هغه دا چه د راوی د پاره کوم شرائط دی د هغې فقدان وی مثلاً
نه وی عقل نه وی عدالت یا اسلام نه وی یا راوی کښې خوشه نقصان
وی لیکن خبر کښې نقصان دی وجه نه راغلے وی چه مخالفت ئے راغلے و
د هغه دلیل سره چه ده نه په مرتبه کښې پورته دے یعنی سنت متواتره
یا مشهوره دے، یا کتاب الله سره مخالفت راغلے وی، اوس که چرته د انقصا
په ناقل کښې وی یعنی راوی کښې وی، مثلاً راوی کښې ضبط نه وی، عدالت
نه وی نو ما قبل مونږه ذکر کړی دی چه د کافر او فاسق او صبی او مغفل خبر
نشی قبلولے ځکه کافر کښې اسلام نشته او فاسق کښې عدالت نشته، صبی
کښې عقل نشته مغفل کښې ضبط نشته او دا ټول شروط دی د راوی د خبر
قبولیت د پاره، او که چرته د انقصان په خبر کښې د عرض د وجهې نه راغلے
یعنی مخالف وی د کتاب الله سره مثلاً حدیث د لا صلوة الا بفاتحة الکتاب
راغلے نو دا د کتاب الله د دی قول چه فاقرؤا ما تیسر من القرآن د عموم سره مخا
دے ځکه دی ایت نه دا عام حکم معلومیږی چه کوم ځیز د قرآن نه تا سو ته میسر
شی نو هغه لولی، دا نه چه تخصیص دی د قراءت راغلے، بلکه فرضیت د مطلق
قراءت راغلے په صلوة کښې امام شافعیؒ د دی حدیث د وجهې نه وائی چه قراءت
د فاتحه دا فرض دے، په ما نځه کښې او مونږ ه وایو چه په دی حدیث سره
فرضیت ثابتول دا زیادت دے په کتاب الله باندی او زیادت په کتاب الله
په خبر واحد سره جائز نه دے، پس احنافؒ وائی چه د دی حدیث په روسه
به فاتحه واجبه شی، په ما نځه کښې نه فرض او هر چه حدیث کښې لا صلوٰ
راغلے نو نفی دلته کښې محمول ده په نفی د کمال باندی یعنی کامل صلوة هغه
دے چه فاتحه په کښې قراءت کړے شی، نه دا چه د سره نه مونځ نه کیږ
یا لکه حدیث د من مس ذکره فلیتوضأ چه دا روایت ترمذی کړے دے، د بسرهٔ
بن صفوان نه او امام شافعیؒ مستدل کرځولے دے، دا مخالف دے، د الله
دی قول سره، فیه رجالٌ یحبون ان یتطهروا دا د مسجد قباء د خلقو په
کښې نازل شوے دے، او بعض حضرات ترینه اهل د مسجد نبوی مراد اخ

او الله پاک د دغه خلقو مدحه فرمایلی ده، او دغه خلقو به چه کله استنجاء
بالاحجار وکړه نو دینه پس به ئے استنجاء بالماء هم کوله، او په استنجاء
بالماء کښې خو لا محاله مس د ذکر راځی نو کهٔ چرته مس د ذکر حدث وے نو د
دوی مدحه به الله پاک ولے فرمائیله، او یا به دغه خبر چه باطنی انقطاع
ده په کښې یعنی ظاهری طور په کښې اتصال دے، خو باطنی انقطاع ده په
کښې دی وجه نه چه مخالفت ئے راغلے دی د مشهور او معروف سنت سره
مثلاً دا حدیث چه نبی علیه السلام د مدعی د پاره قضی او فیصله کړی ده په
شاهد او په یمین سره، یعنی هغه مدعی چه د هغه یو ګواه وی، او بل ګواه ورسره
نه وی نو نبی علیه السلام دغه مدعی د پاره دا اجازت ورکړے چه د دویم
ګواه پیش کړی او ورسره د قسم هم وخوری چه دا قسم به ئے د دویم ګواه نه کفایت وکړی
نو مدعی د پاره هم ګواه راغلو او هم قسم دا حدیث ذدی مشهور حدیث نه مخالف
دے چه البینة الخ یعنی د مدعی د پاره صرف ګواه دے او قسم په مدعا علیه باندی دے او په زکوٰة باندی صدقه
نه نو حدیث دا معنی ... چه د یتیم په مال کښې تجارت کوی چه دا زیاتیږی ... چه په زکوٰة ورکولو
سره ختم نه شی، نو دی حدیث نه دا ثابتیږی چه د یتیم په مال کښې زکوٰة شته
لیکن صحابه کرامو رض بیا هم په باره د زکوٰة صبی کښې اختلاف کړی دی نو دا معلومه
شوه چه دا حدیث ثابت نه دے، او دا هم کیدے شی شارح رح فرمائی چه دلته
کښې د صدقه نه مراد زکوٰة نه دی بلکه نفقه دی یعنی حدیث ثابت دے خو حدیث
د زکوٰة په باب کښې نه دے، بلکه معنی دا چه د یتیم په مال کښې تجارت کوی چه
چرته په نفقه کولو او خرچ کولو سره مال ختم نه شی، شارح رح دی خبری د پاره
چه د صدقه اطلاق په نفقه کیږی بطور تائید دا حدیث هم راوړے دے چه
نفقة المرء علی نفسه صدقة یعنی د سړی په خپل ځان باندی نفقه کول هم صدقه
ده، نو دلته کښې په نفقه باندی د صدقه اطلاق شوے دے،

جواب ان ای یکون الخ شارح رح فرمائی چه د ماتن رح عبارت مذکوره یعنی
کان مردوداً منقطعاً دا ان شرطیه جواب دے، معنی دا چه خبر به دغه څلور واړه
مواضعو کښې یعنی چه خبر مخالف وی د کتاب الله سره او د سنت مشهوره سره او د

حادثه مشهوره وی او یا ترینه اعراض کړے اما مانو د صدر اوّل نو به د یه خلورو وارو مواضعو کښې به هم مردود وی لکه په نوع اوّل یعنی کله چه ناقل کښې نقصان دی او خبر ئے مردود دی د غه شان د لته کښې به هم مردود وی یعنی رد کولے به شی او قبلولے به نه شی،

او د غه خبر چه باطنی انقطاع وی

په کښې او نقصان په کښې دی د چه نه را غلے وی، چه مخالف وی د حادثه مشهورې سره مثلاً مونځ یوه حادثه مشهوره ده، یعنی مونځ داسی مسئله ده چه یو کس سره تعلق نه لری او ابو هریرة رض روایت کړے دے چه نبی علیه السلام به په مانځه کښې په بسم الله باندی جهر کولو او س مونځ یوه داسی حادثه ده، چه زرګونو صحابه کرام او کبار صحابه کرام رض هم به ورته حاضریدل لیکن هغوی نبی علیه السّلام لیکن مونځ کړے دے او بیا نه هم دا روایت نه دے شوے، ماسوی د ابو هریرة رض نه چه نبی علیه السلام په مانځه کښې په بسم الله باندی جهر کړے دے لهذا اعادة رض دا عجیبه غوندی خبره ښکاری چه د التسمیه صرف جناب ابو هریرة رض اوریدلی ده او بل چا نه ده اوریدلی، یا اعراض کړے وی د حدیث نه اما مانو د دور د صحابه کرامو رض یعنی صحابه کرامو رض په خپل مابین کښې کلام کړے وی په رائے سره یعنی د یو څیز باره کښې ئے صرف خپله رائے ورکړې وی، او حدیث طرف ته ئے نظر نه وی کړے نو دا د دی خبری دلیل دے چه دغه حدیث به منقطع وی په مثال په طور باندی د صحابه کرامو رض په مابین کښې په دی خبره اختلاف وو چه صبی باندی زکوٰة شته او که نه، او حدیث ته دوی التفات ونه کړو چه ابتغوا فی مالِ الیتمٰی خیرا کیلا تاکله الصدقة یعنی د یتیم په مال کښې تجارت کوی چه چرته صدقه ئے ختم نه کړی،

هر چه کتاب الله سره مخالفت را غلے وی نو څکه به مردود وی چه خبر واحد مفید د ظن دے او کتاب الله مفید د قطع او یقین دے، لهذا کتاب الله

سره مقابله نشي کولے او هر چه په دويم صورت کښې يعني چه د سنّت مشهوره سره ئے مخالفت راغلے دی نو ځکه به مردود وی چه سنت مشهوره قطعی الثبوت او د خبر واحد نه پورته دے، لهٰذا هغه لره به اعتبار ورکولے شي او هر چه حادثه مشهوره وی نو حادثه مشهوره ترکثیرین حاضرین دی، او دیو کس مخالفت د هغه کثیر ینو سره دی لره څه اعتبار نشته دے، او هر چه څلورم صورت کښې نو صحابه خو دَدین بنیادونه او دوی اعراض دیو حدیث نه دا د دی دلیل دے، چه یا به د راوی نه سهوه شوي وی او یا به دا حدیث منسوخ وی او یا به په کښې بل څه علت موجود وی دی وجه نه به په عمل نه کوی،

والتقسیم الثالث فی بیان محل الخبر الذی جعل الخبر فیه حجة وهو اما حقوق الله تعالیٰ وهو نوعان العقوبات وغیرها واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فیه الزام محض لا الزام فیه اصلا وفیه الزام من وجه دون وجه فهٰذه خمسة انواع وهٰذا التقسیم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان یکون خبر الرسول ع او اصحابه او عامة الخلق من اهل السوق وهی من المسامحات المشهورة لجمهور السلف اقتداء بفخر الاسلام۔

ترجمه:- او تقسیم ثالث په بیان د محل د خبر کښې دے هغه محل چه خبر په هغه کښې حجّت ګرځی او دا به یا حقوق الله کښې وی او دا به دوه قسمه دے یا به عقوباتو نه وی او یا به د دینه ماسوی وی او یا به حقوق العباد وی او دا به دری قسمه دے، یو هغه چه محض الزام وی په کښې او بل هغه چه دَ سره نه په کښې الزام نه وی او بل هغه چه من وجه په کښې الزام وی او من وجه الزام نه وی پس دا پنځه قسمه شول، او دا تقسیم د مطلق خبر واحد دے عام د دینه که خبر د رسول ع وی او که د اصحابو وی، او که د عامو خلقو وی د بازار خاوندانو نه او دا د مشهور مسامحاتو د جمهور سلفو نه وی، له وجهی د اقتدا د فخر الاسلام نه،

تشریح:۔ صاحب المنار رح د تقسیم ثالث بیان کوی پس دریم تقسیم د هغه محل په بیان کښی دے، چه خبر په هغے کښی حجت کرځی حضرت شارح رح دوه غی محل او تقسیم دوه قسمونه کړی دے، او هغه داچه دا محل به یا د الله د حق نه وی او یا به د بندګانو د حق نه وی که د الله د حق نه وی نو یا به عقوبات وی یعنی حدود تخنه وی، او یا به د دینه ماسوی د عبادا تو تخنه وی، او که حقوق العباد وی نو دا ځان ته دری قسمونه لری، یو هغه چه صرف په بل باندی په کښی یو شئ لازم کول وی یعنی محض الزام وی په کښی او دویم هغه چه بالکل په کښی الزام نه وی دریم هغه صورت دے چه په یو وجه سره په کښی الزام وی او په یو وجه سره په کښی الزام نه وی پس دا ټول پنځه اقسام شول د هر یو مثال به ان شاء الله را شی،

وهذا التقسیم الخ سره شارح رح په ماتن رح باندی یو اعتراض کوی، او هغه داچه دوه دا تقسیم کړے دے، نو د مطلق خبر دا حدے کړے دے، برابره خبره ده که خبر واحد د رسول وی او که د صحابی وی او که د بازار د عامو خلقو وی حالانکه زمونږه بحث په خبر د رسول او صحابی کښی روان دے، نه د عام بازاری خلقو په خبر کښی، شارح رح وائی چه د جمهورو رسالو د مشهورو رسالو نه دا هم یو مسأله مجرده او دا مسأله مجرے د فخر الاسلام بزدوی رح دا متدا، د وجې نه کړی ده ځکه چه فخر الاسلام داسی کړی دی نو دوی هم د هغه تابعداری کړی ده،

فان کان من حقوق الله تعالیٰ یکون خبر الواحد فیه حجة سواء کان من العبادات والعقوبات او دائرة بینهما او مؤنة مع احدهما ولکن قیل بلا شرط عدد لان الصحابة قبلوا حدیث اذا التقی الختانان من عائشة وحدها وقیل بشرط عدد لان النبی ﷺ لم یقبل خبر ذی الیدین فی عدم تمام صلوٰته مالم ینضم الیه خبره غیره خالفا للکرخی فی العقوبات فانه لا یقبل فیها خبر الواحد

ولا یثبت الحدود منه لان فی اتصاله الی الرسول شبهة والحدود تندرئ بها واما اثباتها بالبیّنات عند القاضی فیجوز بالنص علی خلاف القیاس وهو قوله تعالیٰ فاستشهدوا علیهن اربعة منکم وامثاله ولان الحدود لم یثبت بالبیّنات وانما تثبت اسبابها والحدود ثابتة بالکتاب -

ترجمه :- پس که چېرته محل دالله د حقوقو څخه وی نو خبر واحد به په دی کښې حجّت وی برابره خبره که دا محل د عبادا تو څخه وی او که عقوبات څخه وی، او که دا اثر وی په مابین د دواړو کښې او که پیوستون و ماسره دیونه لیکن ویلے شوی دی چه بغیر د شرط د عدد نه، ځکه چه صحابه کرامو قبول کړے، حدیث د اذا التقی الختانان د عائشه رض نه یوازی او چا ویلی دی چه شرط د عدد سره ځکه چه نبی علیه السلام نه دے قبول کړے خبر د ذوالیدین په عدم تمام والی د صلوٰة کښې ترڅو چه ئے ورسره ضم نه کړو، خبر د بل کس، خلاف ثابت دے، کرخی رح سره په عقوباتو کښې ځکه چه دده په نزد په عقوباتو کښې خبر واحد نه قبلولے، او نه ددینه حدود ثابتیږی ځکه چه په اتصال د دغه حدیث کښې په طرف د رسول ص شبه ده، او حدود ختمیږی په شبهاتو سره او هر چه د حدودو اثبات دے په ګواهانو سره په نزد دقاضی باندی نو دا جائز دے په نصّ سره خلاف القیاس، او هغه دا قول دالله تعالیٰ چه ګواهان مقرر کړی په دوی باندی څلور د خپلو نه او ددی امثال داخله، او ځکه چه حدود خو ثابت په ګواهانو سره نه دی په ګواهانو خو صرف اسباب ثابتیږی د حدودو او حدود خو ثابت دی، په کتاب الله سره،

تشریح :- ماتن رح دهغه محل بیان کوی چه خبر واحد په کښې حجّت ګرځی او د حقوق الله څخه تعلق لری، برابره خبره ده که د عباداتو نه وی لکه صلوٰة وغیره شو، او که د عقوباتو نه وی لکه حد وزنا او قصاص شول او که دا اثر وی په

مابین دٙ عباداتو او عقوباتو کښې لکه کفاره شوه نو که دی ته وګوری چه جزاء د فعل بد ده نو عقوباتو نه ګرځی او که دی ته وګوری، چه اداء کیږی په فعل د عبادت سره مثلاً کفاره دیمین واخلے نو اداء کیږی په صوم سره هم او صوم عبادت دے نو د عباداتو نه ګرځی او یا به تعلق لری د عبادت سره او یا د عقوبت سره لکه عشر شو، نو داد پیدا وار دٙ زمکی نه اداء کیږی، خو معرف ئے معرفٙ دٙ زکوٰۃ دے، او دا عبادت دے، او خراج واخله نو خراج د کافر د کفر د وجې نه اغستلے کیږی، نو عقوبت سره تعلق لری،

ولکن قیل الخ سره حضرت شارحؒ اختلاف طرف ته اشاره کوی او هغه دا چه بعض حضرات وائی چه په حقوق الله کښې په خبر واحد حجت ګرځی نو د دلوی په باره کښې د عدد شرط نشته دے، بلکه د یو راوی خبر به هم حجت ګرځی او د دوی دلیل دا وائی چه صحابه کرامؓ د عائشهؓ بی بی نه یوازی داسی حدیث قبول کړے، چه کله التقاء دٙ ختانینو یعنی د سړی او د ښځی د شرمګاه راشی نو غسل به واجبیږی او چا ویلے دی چه عدد د شرط دے، او د یو کس خبر به نشی قبلولے او د دوی دلیل دا دائی چه نبی علیه السّلام په دوه رکعاتو باندی سلام وا ړولو نو ذوالیدین دویل چه یا رسول اللهﷺ هیر شو درنه او که قصر د وکړو، نو نبی علیه السلام و فرمائیل چه دا هیڅ نه دی شوی لیکن هر کله چه نورو خلقو تصدیق دکړو نو بیا نبی علیه السلام دوه رکعته نور وکړل نو دلته کښې یوازی د ذوالیدین خبر قبول نه کړو تر څو چه ئے ورسره نور نه ضم نه کړل د ینه دا معلومه شوه چه د یو کس خبر حجت نه ګرځی، لیکن محشیؒ د ینه جواب داکړے دے، چه د ذوالیدین خبر یوازی نه قبلول د تهمت نه د بچ کولو په خاطر وو، ځکه چه مو نځ حادثه مشهوره ده، او صرف د یو کس خبر وی کول د عدم تمام والی په باره کښې او د نورو نه درکول په دی کښې تهمت شبهه ر اغله په ذوالیدین باندی، دی وجه نه رسول الله ورسره د نورو انضمام هم وکړو، بیا ماتنؒ د امام الحسن الکرخیؒ اختلاف طرف ته اشاره وکړله چه عقوباتو په باب کښې کرخیؒ مخالف دے، او هغه وائی چه عقوبات یعنی

حدود مثلاً دا نه ثابتیږی په اخبار احادو سره ځکه دخبر واحد په اتصال الی الرسول
کښې شبه وی، ځکه خبر واحد مفید د قطع او یقین نه وی، بلکه مفید د ظن وی
او حدود د دفع کیږی په شبهها توسره،
واما اثباتها بالبیّنات الخ سره شارح دفع د یو سوال کوی او هغه دا
چه حدود و په شبهها تو سره دفع کیږی نو ولی دا چه په بیّنه یعنی گواهانو
سره بیا هم ثابت نه شی، ځکه چه په دی کښې هم شبه وی ځکه دا د خبر واحد د جنس
لری ځکه چه د متواتر نه کم وی، نو خبر واحد وی لهذا بیّنه هم دا سی شو چه
شبهه په کښې راغله لهذا ثابت د نشي په دی سره حدود او امر لیس کذالک
ځکه چه بیّنه سره حدود ثابتیږی نو دی نه شارح جواب ورکوی او هغه
دا چه د حدود و اثبات په بیّنه سره دا خلاف القیاس په نص سره ثابت دے
یعنی قیاس خو دا تقاضا کوی چه حد د ثابت نه شی په بیّنه سره لوجود شبهه
نیه لیکن چونکه په نص سره دا خلاف القیاس ثابتیږی
او هر چه نص دے نو هغه دا قول دے د باری
تعالی چه فاستشهدوا علیهن اربعة منکم یعنی که زنا نه را تک
وکړی په فاحشه باندی نو د خپلځان نه په څلور گواهان مقرر کړی
یا د دی نه نور امثال داخله،
ولان الحدود لم یثبت الخ سره شارح د اعتراض مذکور نه دویم
جواب کوی، او هغه دا چه په بیّنه باندی ځکه اعتراض مه کوه چه بیّنه سره خو
لفس حد نه ثابتیږی، مثلاً حد د زنا نو دا خه په بیّنه خو ثابت نه دے
دا خو ثابت دے، په نص سره کتاب سره بیّنه سره خو صرف د دغه حدود
اسباب ثابتیږی لهذا په بیّنه باندی د خبر واحد قیاس کول صحیح نه دی ځکه
خبره د خبر واحد د عقوباتو او حدود و په اثبات کښې روانه ده، نه دا چه د
اسبابو د اثبات په بیان کښې،

وَاِنْ کان من حقوق العباد مما فیه الزام محض لخبر اثبات الحق

على احد في الديون والاعيان المبيعة والمرتهنة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار من العقل والعدالة والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون اثنين ويتلفظ بقوله اشهد وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة ثم يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه۔

**ترجمه:۔** اوکه چرته محل د حقوق العباد څخه وي او د هغې نه چه صرف الزام وي په کښې لکه خبر د اثبات د حق په یو کس باندې په قرض او په اعیان مبیعه کښې او په ګانړه کښې او په مغصوبه کښې نو په دې کښې شرط دے ټول شروط د عقل، عدالت ضبط او اسلام نه سره د عدد نه او د لفظ د شهادت نه او د ولایت نه په دې شان چه وي به دوه او تلفظ به کوي په دې قول سره چه اشهد او ولایت به ورسره هم حاصل وي د حریت په وجه باندې پس هر کله چه جمع شي دا درې واړه شرطونه سره د څلورو اړاندینو شرطونو نه نو بیا د غه وخت کښې به بیا قبلولے شي، خبر واحد په نزد د قاضي باندې په هغه معاملاتو کښې چه په هغې کښې الزام وي په مدعی علیه باندې،

**تشریح:۔** صاحب المنارؒ د هغه محل بیان کوي چه خبر واحد کښې حجت ګرځي، او د حقوق العباد څخه وي، او اول قسم وي یعنی هغه چه په یل باندې په کښې صرف یو خبره لازم کول وي، مثلاً دا خبر چه په تا د فلاني د ومره قرضه ده، یا داشیز تا فلاني په بیع سره اخستے دے، یا تا سره دا فلاني رهن او ګانړه کړے وے یا تا دا غصب کړے دے، د فلاني نه نو د لته کښې په مدعا علیه باندې صرف د یو څیز ثابتول وي، او لازم کول وي لهذا په دې خبر کښې ما سبق کل شروط هم ضروري دي یعنی خبر ورکونکے به عاقل دي عادل به وي ضابط به وي، مسلمان به وي، او دې سره سره نور هم درې شروط ضروري دي، او هغه دا چه د خبر ورکونکو تعداد به دوه وي عند الامکان او بل خبر ورکونکي به

لفظ د شهادت استعمالوی یعنی داسی به وائی چه مونږ ګواهی ورکوو، او بل دا چه خبرورکونکو لره د حریت په وجه ولایت حاصل وی غلامان به نه وی ولایت معنی د د قول نافذکول په غیر باندی، او عبد لره دا ولایت نشته دے، پس هرکله چه دا کل واړه شروطونه موجود شی، په خبرورکونکو قاضی به بیا د دی خبر قبلوی د معاملاتو په باب کښی او په مدعاعلیه باندی به حق ثابتوی،

وان کان لاالزام فیه اصلا کخبر الوکالة والمضاربة والرسالة فی الهدایا ونحوها بان یقول وکلک فلان او ضاربک فی هذا او اهدی الیک هذا الشئ هدیة فانه لاالزام فیه علی احد بل یختار بین ان یقبل الوکالة والمضاربة والهدایة وبین ان لایقبل یثبت باخبار الاحاد بشرط التمییز دون العدالة یعنی بشرط ان یکون الخبر ممیزا صبیا کان او بالغا حرا کان او عبدا مسلما کان او کافرا عادلا کان او فاسقا فیجوز لمن اخبره بالوکالة والمضاربة ان یتصرف فیه ویباشره لان الانسان قلما یجد رجلا مستجمعا للشرائط یبعثه الی وکیله او غلامه بالخبر غیر فلو شرطت فیه الشروط لتعطلت المصالح فی العالم ولان الخبر غیر ملزم فی الواقع فلا تعتبر فیه شرائط الالزام والنبی کان یقبل خبر الهدیة من البر والفاجر -

ترجمه:- او که چرته د سره نه په کښی الزام نه وی لکه خبر د وکالت شو او د مضاربت او د پیغام لیږلو په هدایا کښی او یا په مثل د دی باندی په دی شان چه وائی فلانی تا لره وکیل جوړ کړے دے، او یا تا لره ئے مضارب جوړ کړے دے په دی څیز کښی او یا تا ته ئے دا څیز هدیه کړے دے، نو په دی کښی د سره نه څه الزام نشته دے، په یو کس باندی، بلکه مختار دے په مابین د دی کښی چه قبول کړی وکالت لره او مضاربت لره او هدیه لره او په مابین د دی کښی چه قبول ئے نه کړی ثابتیږی دا په اخبار احادو سره په شرط د تمیز سره نه په عدالت سره یعنی شرط دے چه خبر ورکونکے به تمیز کونکے وی برابره ده که صبی وی او که بالغ وی، که حر وی او که عبد وی

که مسلمان وی اوکه کافر وی، که عادل وی اوکه فاسق وی، پس جائزه ده هغه چا دپاره چه هغه ته خبر ورکړے شي په وکالت سره او مضاربت سره چه تصرف وکړي، په دې کښې او مباشرت ئے وکړي، ځکه انسان هر کم مونده کوي داسې سړي لره چه جمع کوي کښې وې پوره شرطونو لره چه د لیږلي خپل وکیل یا غلام ته نو خبر سره پس که شرط کړے شي په دې کښې شروط مذکوره نو په عالم کښې به مصالح فوت شي او بل دا چه خبر هم څه الزام نه راولي، په واقع کښې پس نه دې معتبر په دې کښې دالزام شرائط او نبي علیه السلام قبول کړے دے، خبر د هدیه د هر نیک او بد نه،

**تشریح**:۔ حضرت ماتنؒ د هغه محل بیان کوي چه خبر واحد په کښې حجت کرځي او د حقوق العباد د قبیلے نه وي او په چا باندې په کښې څه الزام یعنې د څه څیز رانیول نه وي، حضرت شارحؒ ئے تشریح او توضیح په امثله سره کړې ده، مثلاً یو کس چا ته خبر ورکړي چه فلانی تالره د خپل ځان وکیل جوړ کړے دے، او یائے تالره په دې څیز کښې مضارب جوړ کړے دے مضاربت دا معنی چه د رب المال د طرف نه مال وي، او د مضارب د طرف نه محنت وي، مثلاً خالد زید ته وائي چه ما سره عقد مضاربت وکړه یعنې مال او دولت به زما وي، او عمل او محنت به ستاوي یا د ة . وائي چه دا څیز ئے تا ته هدیه کړے دے، یا مثلاً بل څیز دا خله مثلاً تا سره دا څیز بطور امانت ایښوے دے

اوس په دې کښې په دغه کس باندې څه الزام نشته دے که دے وکالت قبلوي اوکه نه قبلوي او که نه قبلوي، دغه شان هدیه قبلوي او نه قبلوي دۀ لره په دواړو خبرو کښې اختیار دے، اوس داسې قسمه خبر چه په کښې په چا باندې څه الزام نه وي، داسې خبر کښې شرط دا دے چه په اخبار احادو سره په ثابتیږي خو خبر ورکونکي دپاره شرط عدالت ضروري نه دے چه خامخا عادل به وي، دغه شان اسلام او عقل کامل ورلره هم ضروري نه دے بلکه چه ممیز وي فقط برابره خبره ده که صبي وي اوکه بالغ وي او که آزاد وي اوکه غلام وي، اوکه مسلمان وي اوکه کافر وي که عادل وي اوکه فاسق وي د دۀ خبر به بشرط التمیز قبلولے شي، لهٰذا چا ته چه خبر په وکالت سره یا مضاربت سره ورکړے شي، نو

هغه لره جائزه ده، چه تصرّف په وکالت او مضاربت کښې اختیار کړي، وجه دا ده چه که یو سړے خپل وکیل ته یا غلام ته مثلاً یو خبر لیږل غواړي نو هغه د پاره د داسې سړي موندل ډیر مشکل دي چه هغه کښې به عدالت او ضبط او عقل او اسلام ټول شرطونه موجود وي، لهٰذا که دا شرطونه په کښې شرط کړے شي، نو په دنیا کښې مصالح فوت شي د خلقو کارونه به فوت شي ځکه مونږه ګورو چه اهل بازار یو ماشوم لره چه تمیز په کښې وي او په بنځه بد بوهیږي یو بل ته لیږي را لیږي او خپل کارونه ئے په روان کړي دي لهٰذا که د خبر لیږونکي د پاره دا شرط مذکوره شرط کړے شي نو خبره به ډیره ګرانه شي، او شرع کښې حرج نشته دے، او بل دا چه په دې خبر کښې خو پرچا باندې واقعةً د څه څیز لازم کیدل هم نشته دے، لهٰذا دا الزام والا شرائط دلته کښې نه وي معتبر کول پکار او رغه شان نبي علیه السلام د هدیه باره کښې خبرِ د ط او نیلک قبول کړے دے، د دینه هم دا معلومه شوه چه په کوم څیز کښې په چا باندې الزام نه وي نو په هغې کښې خبر ورکونکي د پاره مذکوره شروط شرط نه دي، ورنه به فاجر کښې خو عدالت نه وي، نو پکار ده چه نبي علیه السلام د ده خبر نه قبولولے او امر لس کذلک دے کما قال الشارح ۔

وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر الماذون فانه من حيث ان الموكل والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان التصرف ويقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر وتلزمه العهدة في ذلك ففيه الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا يشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة يعني العدد والعدالة اي لابد ان يكون المخبر اثنين او واحد عدلا رعاية لشبه الجانبين اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا لما شرط فيه شئ منهما فوفرنا حظا من الجانبين فيه وعندهما لا يشترط فيه شئ بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا فان كان وكيلا او رسولا من الموكل والمولى لم تشترط العدالة والعدد

الاتفاق لان عبارة الوکیل والرسول کعبارة الموکل والمرسل ،

**ترجمه:-** اوکه چرته په کښې من وجه الزام وی او من وجه نه وی، لکه خبرد وکیل دَ معزول والی او منع کولو د ماذون نو دا په دې حیثیت سره چه موکل او مولیٰ تصرف کوی په حق د خپل نفس کښې په عزل او د منع کولو سره لکه څرنګه چه ئے تصرف کولو په وکالت او په اذن سره نو په دې کښې بیا د سره څه الزام نشته دے، او په دې حیثیت سره چه تصرف مقصود کیږی په وکیل او عبد باندې پس د عزل او حجر نه او په دغه خبر کښې چه دوی باندې ذمه داری لازم کیږی نو په دې کښې الزام او نقصان دے، په وکیل او عبد باندې پس دی وجه نه په دې کښې شرط دے، یو د طرفینو د شهادت نه په نزد د امام ابوحنیفهؒ باندې یعنی عدد یا عدالت یعنی لازم بدی ده چه خبر ورکونکی به دوه وی او یا به یوی خو عادل به وی له وجهې د لحاظ ساتلو د شبه د دواړو طرفونو نه، ځکه که چرته دا محض الزام وے نو په دې کښې به دواړه شرط وے، او که د سره الزام نه وے نو به د دواړو کښې به یو هم شرط نه وے، پس مونږ پوره کړل حصه د جانبینو نه په دې کښې او په نزد دَ صاحبینوؒ باندې په دې کښې یو شرط هم نشته دے، بلکه ثابتیږی، عزل او حجر په خبر د هر یو تمیز کونکی او د خبر په هغه وخت کښې ده چه کله خبر ورکونکے فضولی وی یعنی اجنبی وی او که چرته وکیل وی او یا رسول وی د موکل او مولیٰ د طرف نه نو نه په کښې عدالت شرط دے او نه عدد د اتفاقی طور باندې ځکه چه عبارت د وکیل او د رسول په شان د عبارت د موکل او دَ مرسل دے،

**تشریح:-** حضرت ماتن رحمة الله علیه د هغه محل بیان کوی چه دَ حقوق العباد د قبیلے نه وی او من وجه په کښې الزام وی او من وجه الزام نه وی، حضرت شارحؒ امثله سره تشریح کړې ده، او هغه دا چه یو کس خبر ورکړی هغه چا ته چه وکیل جوړ کړے وی، او یا غلام ته چه مالک ورله د تجارت اذن او اجازت ورکړے وے چه تا لره موکل د وکالت نه معزول کړے دے او یا ته ئے دَ تجارت کولو نه بند کړے یې، او س په دې کښې من وجه الزام شته او من وجه نشته ځکه چه دې ته وکوره چه

دلته کښې موکل او مولیٰ په خپل حق کښې تصرف کوي ځکه چه موکل وکیل لره معزوله کوي نو دا د ده په حق کښې تصرف دے، او که مولیٰ او مالک عبد لره د تجارت کولو نه منع کوي نو دا د ده په حق کښې تصرف کول دي، لکه څرنګه چه موکل وکیل په وکالت سره نیولوا و یا مالک عبد لره د تجارت اذن ورکولو، دا د دوي په خپل حق کښې تصرف کول وو، نو دغه شان د وکالت نه معزوله کول او د تجارت نه منع کول دا د دوي په خپل حق کښې تصرف کول دي او په وکیل او عبد باندې څه الزام نشته او که نه دي ته وګوري چه که د معزول والي نه پس وکیل او د بند دلو نه پس عبد وکالت او تجارت کوي نو اوس د دوي دا تصرف صرف په دوي پورې مقصور دے، لهذا که دوي نه څه غلطي یا نقصان وشي نو موکل او مالک به ذمه دار نه وي، بلکه دوي به ذمه دار وي نو په دې حیثیت سره په وکیل باندې او په عبد ماذون باندې د ضرر او نقصان الزام راځي، بهرحال په خبر د عزل د وکیل کښې او په خبر د بند دلو د عبد ماذون کښې من وجه الزام نشته چه وکیل او په عبد باندې او من وجه الزام شته دې وجه نه امام صاحب فرمائي چه په دې طرفینو د شهادت کښې به دیو نه لا بدي دي، یعني یا به خبر ورکونکي دوه وي یعني عدد شرط دے او یا به یو وي خو عادل به وي امام صاحب دلیل دا ورکړے چه په دې کښې چونکه د دواړو جانبو یعني د الزام او عدم الزام شبه شته لهذا د هر جانب رعایت ساتل پکار دي، ځکه که دا محل محض د الزام والا محل وے نو هم به په کښې عدالت شرط وے او هم عدد او که چرته دا محل د لا الزام فیه اصلاً وے نو بیا به په کښې یو هم شرط نه وے لهذا مونږ به د دواړو طرفونو خیال وساتلو او هغه دا چه یا به تعداد دوي او که یو وي نو عادل به وي،

او په نزد د صاحبینو یعني امام ابو یوسف او امام محمد رحمهما الله باندې نه عدالت شته دے او نه په کښې عدد شرط دے، بلکه که په عزل یا حجر باندې خبر ورکړي، هر ممیز کونکے نو پس کافي دے، ځکه که عدالت او عدد په کښې شرط کړے شي نو امر به مشکل وګرځي خبره به ګرانه شي، ځکه معاملات تو کښې دا خبرې اکثر راځي،

شارح فرمائي چه دا اختلاف په هغه وخت کښې وے چه کله خبر ورکونکے فضولي یعني اجنبي وي، او که چرته دا خبر د وکیل په ذریعه وي او یا د پیغام لیږونکي په ذریعه

دی، نو بیا په کښې عدد او عدالت بالاتفاق شرط نه دے ځکه چه د وکیل خبره او د ماسول خبره داسې ده لکه د موکل او د مرسل یعنی پیغام لیږونکی خبره او د موکل او مرسل د پاره نه عدد شرط دے او نه عدالت شرط دے، پس چه موکل خپل وکیل ته وائی چه ته ما معزول کړے ئې نو دا کافی دے د وکیل د عزل د پاره هکذا فی العبد الماذون -

والتقسيم الرابع في بيان نفس الخبر وهذا التقسيم ايضا لمطلق خبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول او غيره ولهذا قال وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عليه السلام اذ الادلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب وسائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لان الحادث الفاني لا يكون الها بالبداهة وقسم يحتملهما الكذب على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث اسلامه يحتمل الصدق ومن حيث فسقه يحتمل الكذب فهو واجب التوقف وقسم يترجح احد احتماله على الاخر كخبر العدل والمستجمع للشرائط ؞-

**ترجمه** :- او تقسیم رابع په بیان د نفس خبر کښې دے او دا تقسیم هم د مطلق خبر واحد دے، عام د دینه که خبر د رسول وی او که خبر د غیر رسول وی او دی وجه فرمائی چه هغه په څلور قسمه دے، یو قسم هغه چه علم احاطه کړی وی په صدق د هغې باندې لکه خبر د رسول شو ځکه قطعی دلائل قائم دی په عصمت د رسول باندې، د کذب او د ټولو ګناهونو نه او بل قسم هغه دے چه علم احاطه کړی وی د هغې په کذب باندې لکه دعوه د فرعون شوه د خدائے ځکه چه حادث او فانی الهٰ نه شی جوړیدے بد یهی طور باندې او بل قسم هغه چه احتمال د صدق او کذب برابر لری، لکه خبر د فاسق ځکه چه د اسلام په حیثیت سره دا احتمال د صدق لری او د فسق په حیثیت احتمال د کذب لری پس دا واجب التوقف دے، او بل قسم هغه دے چه راجح وی یو احتمال په بل باندې لکه خبر د عادل چه جمع کونکے وی ټولو شرائطو لره،

**تشریح** :- حضرت ماتن رحمه الله د دغه تقسیما تو نه چه مختص دی په سنتو پورې

خلورم تقسیم بیانوی او دا تقسیم د نفس خبر په بیان کښې دے نه د راوی او د محل وغیره په بیان کښې او دا تقسیم هم د مطلق خبر واحد په بیان کښې دے که خبر د رسول وی او که د غیر رسول ؐ وی دا هم د ماتن ؒ تسامح ده، ورنه خبره خو په خبر واحد د رسول ؐ کښې روانه ده، بهر حال خبر واحد د خپل نفس په اعتبار سره په خلور قسمه دے یو قسم هغه دے چه علم د هغې په صدق باندې احاطه کړې وی او د کذب په کښې د سره احتمال هم نه وی، لکه رسول ؐ یو خبر ورکړی نو په دې کښې او س د کذب احتمال نشته ځکه چه رسول د کذب نه او د غه شان د ګناهونو نه پاک دے او په دې باندې قطعي دلائل قائم دی ځکه که نبي علیه السلام نه کذب صادر شي نو د خلقو د اعتماد به په بیا څر نګه قائم بې؟ لهذا کذب د نبوت د حکمت سره منافي دے او بل د خبر واحد هغه قسم دے چه کذب په احاطه کړې وی، او د صدق احتمال په کښې نه وی لکه فرعون چه دعوه کړې وه د خدا ئے نو دده د خدا ئے دا خبر قطعًا کاذب وو، ځکه چه فرعون خو یو حادث او فاني بنده دے او حادث او فاني الٰه کله جوړیدے شي ځکه چه الٰه خو به داسې ذات وی چه واجب الوجود وی یعنی وجود ئے ضروری وی او عدم ئے محال وی او نه به محتاج وی، او انسان خو ممکن دے وجود او عدم په کښې برابر دی، او اوّل کښې هم معدوم وی او اخر به په هم عدم جاری کیږی، ځکه کل من علیها فان ویبقی وجه ربك ذوالجلال والاکرام

او دریم قسم د خبر واحد هغه دے چه هم د صدق احتمال لری او هم د کذب یعنی برابر احتمال لری، د دوا په ډول لکه خبر د فاسق شو یعنی مسلمان ګناهګار نو که اسلام ته ئے ګورې د صدق احتمال لری او که نافرماني ته ئے ګورې نو احتمال د کذب لری لهذا دی خبر کښې به توقف واجب وی یعنی نه به ورته صادق ویلے شي او نه کاذب، تر دې چه یو دلیل قائم شي په صدق باندې او یا په کذب باندې، او خلورم قسم د خبر واحد خبر واحد د هغه عادل کس دے، چه تول شرائط یعنی ما قبل اربع شرائط مذکوره په کښې موجود وی نو په دې کښې به احتمال صدق راجح وی په احتمال د کذب باندې شرائطو موجودوالی په وجه باندې۔

ولهذا النوع الاخير المقصود ههنا اطراف ثلثة طرف السماع بان يسمع الحديث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذالك من اوله الى اخره وطرف الاداء بان يلقيه الى الاخر ستفرغ ذمته۔

**ترجمہ:۔** او ددې اخرى نوع دپاره کومه چه په دې ځائے کښې مقصوده ده، درې طرفه دي طرف د سماع چه واورى اولاً حديث د محدث نه او طرف د حفظ چه پس دا اوريدلو نه ئے حفظ كړى دا اوّل نه وا خلى تر اخره پورې او طرف د ادا دى چه بل ته ئے بيان كړى چه د ده ذمه فارغه شى،

**تشریح:۔** حضرت ماتنؒ د نفس خبر واحد خلور قسمه بيان كړل، بيا فرمائى چه په دې څلور واړو قسمونو كښې مقصودى آخرى قسم دے، ځكه اوّل خبر چه خبر الرسولﷺ دے، هغه مونږ ته د عدل په واسطه را رسيدلے دے، لهذا امر معرفت د حوالو د هغے خبر كافى دے، او دويم پورې غرض د اصولى تعلق نه لرى ځكه غرض د اصولى استنباط د احكامو دے، او دا د هغه خبر سره تعلق نه لرى او دريم پورې هم غرض د اصولى تعلق نه لرى، لهذا غرض د اُصولى صرف منحصر شو په رابع قسم پورې، پس د دې قسم رابع د پاره درې طرفه دى، يو طرف د سماع دے سماع دا معنیٰ چه اولاً د محدث نه بيان كونكى سماع وشى، او وا وريدل شى د ويم ئے " حفظ دے او هغه دا چه څرنګه ئے سماع د حديث كړى وى، د غه شان ئے حفظ هم كړى، او دريم طرف ئے د ادا دے، او هغه دا چه هم د غه شان ئے بل ته هم بيان كړى، چه د ے تر ينه خپله ذمّه فارغه كړى، او بل ته ذمه دارى په غاړه كړى.

وفى كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع وذالك اما يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع ان يسمع التلميذ عبارة الحديث مشافهة او مغايبة بان تقرأ على المحدث من كتاب اوحفظ وهو يسمع ثم نقول له اهو كما قرأت عليك فيقول هو نعم وهذا احوط لانه اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية فى ضبط

المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغیره او یقراء علیك المحدث
بنفسه من کتاب او حفظ وانت تسمعه وقیل هذا احسن لانه کان
وظیفة النبیؐ والجواب انه معلم الامة وکان مامونا عن الخطاء والنسیان
فالاحتیاط فی حقنا هو الاول او یکتب الیك کتابا علی رسم الکتب بان
یکتب قبل التسمیة من فلان بن فلان الی فلان بن فلان ثم یسمی ویثنی
ویذکر فیه حدثنی فلان عن فلان اه ای الی ان یتصل بالرسول صلعم
ویذکر بعد ذلك متن الحدیث ثم یقول فیه اذا بلغك کتابی هذا
وفهمته فحدث به عنی فهذا من الغائب کالخطاب ثم یقول الحاظر
فی جواز الروایة وکل الرسالة علی هذا الوجه بان یقول المحدث للرسول
بلغ عنی فلانا انه قد حدثنی بهذا الحدیث فلان بن فلان اه فاذا بلغك
رسالتی هذه فاروعنی بهذا الحدیث فیکونا اے الکتاب والرسالة حجتین
اذا ثبتا بالحجة ای بالبینة ان هذا کتاب فلان او رسول فلان علی ما عرف
فی کتاب القاضی فهذه اربعة اقسام للعزیمة فی طرف السماع والاولان
اکملان من الاخیرین ۔

ترجمه :۔ او په هر طرف د دغه درې طرونو کښې یو عزیمت دے او بل رخصت
دے پس اول طرف د سماع دے او دا به یا عزیمت وی، او دا هغه دے چه د جنس سماع
نه وی، یعنی واوروی شاګرد عبارت د حدیث مخامخ یا پس پشت په دې شان چه و دے
لولی په محدث باندې د کتاب نه یا د حفظ نه او هغه ئے اوروی بیا وائی شاګرد
هغه ته د دغه شان دے، ځکه چه ما تاته بیان کړو بس دے وائی هان او
ډیره احتیاط والا خبره ده، ځکه چه هر کله ئے دے په خپله بیان کوی نو دے به
په حفاظت د متن د حدیث کښې ډیره توجه ورکوی، ځکه چه دے عمل کونکے دے د خپل
نفس د پاره او محدث عمل کونکے وی، د بل د پاره، او یا قراءت وکړی په تا باندې
په خپله د کتاب یا د حفظ نه او ته ئے اوروی او چا ویلی دی چه دا ډیره ښه خبره ده ځکه
دا وظیفه د نبی علیه السلام ده، او جواب دا دے چه د امت معلم دو، او

محفوظ وو د خطاء او د نسیان نه پس لیونږ ۰ په حق کښې احتیاط په اول صورت کښې
دے ، او یا د لیکی تا ته خط په طریقې د خطوطو باندې په دې شان چه اوّل د رالله
د تسمیه نه ولیکی د فلانی ځوئے د فلانی د طرف نه فلانی ځوی د فلانی ته ، بیا
بسم الله او ثنا ، ولیکی او ذکر کړی په هغې کښې بیان کړے دے ، ماته فلانی ځوی
د فلانی ته اخره پورې تردې چه اتصال وکړی نبی علیه السلام پورې او ذکر کړی پس
د دینه متن دَحدیث بیا ئے لیکی په دې کښې چه کله تا ته خطّ د اخط ورسیږی ، او ته
پوهه شوې تو خطّ د طرف نه ئے بیانوه ، نو دا د غائب نه داسې شوه لکه د حاضر نه چه
خطاب وی ، په جواز د روایت کولو کښې او هم د غه رنګه پیغام لیږل دی په د غه وجه
سره په دې شان چه وائی محدث لیږ ولکی ته فلانی ته خطّ د طرف نه ورسوه چه تحقیق
سره ماته بیان کړے دے دې حدیث فلانی ځوی د فلانی ته آخره پورې پس هر کله چه تا ته
خطّ دا پیغام ورسی نو بیا خطّ د طرف نه روایت کوه دی حدیث لره پس دی به خاد واړه
یعنی کتاب او رسالت حجّت کله چه دلیل یعنی ګواه سره دا دواړه ثابت شی چه دلو فلانی
خط دے او د فلانی رسول دے ، بنا په هغه چه کوم پیژندل شوی په کتاب القاضی
کښې پس دا خلور قسمونه دی په طرف د سماع کښې او اوّل د وه اکمل دی د دوه آخرینو

**تشریح** :- حضرت ماتن فرمائی چه د خبر واحد د د غې دری دا پرو طرفونو
دپاره دوه طرفه دی یو طرفے د عزیمت دے او بل طرفے د رخصت دے ، پس
په دری طرفونو کښې اوّل د سماع وو ، پس د سماع دپاره دوه طرفه دی ، یو طرفه عزیمت
دے او بل طرف د رخصت دے ، طرف د عزیمت دپاره څلور قسمه دی ، ماتن بالترتیب
بیان کړی دی او شارح وهر یو شرح کړی دوه مونږ ۰ ئے هم دلته کښې مختصر غوندې
بیان کوو ، او هغه دا چه قسم اوّل د عزیمت دا دے چه د جنس دا سماع نه وی او سماع
دا معنی چه تلمیذ یعنی شاګرد ولګی او محدث ته دَحدیث بیان کوی یاد کتاب نه او یا
د خپل یاداشت نه او محدث ئے اوری ، او اخر کښې تلمیذ خپل استاد یعنی محدث
ته وائی چه څرنګه ما تا ته دا حدیث بیان کړو نو حقیقت کښې هم داسې دے او محدث
ورته وائی چه هاں هم د غه شان دے نو دا طریقه شارح وائی چه دیره د احتیاط والا ده ،
ځکه چه دلته کښې شاګرد د خپل ځان کښته کوی ، نو د حدیث د متن په یاد ولو کښې به ډیره

توجه ورکوی، او هر چه محدث دے نو دے دبل د پاره عمل کوی، او دبل دپاره چه څوک
یو کار کوی نو د مره پرواه نه ساتی،

دویم قسم د عزیمت دادے چه محدیث د محدث بیان کوی او ته ئے یعنی شاګرد ئے
اوری محدث ئے یاد خپل ځان د یاداشت بیانوی او یائے د کتاب نه بیانوی چاویلے دی چه
داوّل نه داطریقه ډیره بنه ده ځکه نبی علیه السلام به هم داسی کول، یعنی صحابه کرامؓ
به ورته غوږ ایښے وو، او هغه به ورته احادیث بیانول لیکن شارحؒ فرمائی چه هغه
امّت معلّم او استاد وو، ځکه چه حدیث به هم د هغه نه راوتل، او باقی شوموږ نو په
حق زموږ محتاط خبره داده چه کوم اوّل صورت کښی بیان شوه،

دریم قسم د عزیمت دادے چه محدث تا ته یو خط ولیکی لکه څرنګه چه عام خطونه
لیکلے کیږی، یعنی اوّل به د خپل ځان تعارف وکړی په خط کښی بیا چه چا ته لیږلے
کیږی د هغه اسم مع والد به ولیکل شی، بیا اسم د الله او د هغه ثناء به ولیکل شی او
بیا به بیان کړی په خط کښی چه ما ته فلانی څوئی د فلانی تر دی چه د اسلسله سند متصل
ورسوی رسول اللهﷺ پوری او دینه پس د حدیث معنی او عبارت ولیکی بیا په خط کښی دا
ولیکی چه کله تا ته ځما داخط ورسی او ته په پوهه شوی نو بیا دا حدیث ځما د طرف بیانوه،
نو داسی شوه لکه چه حاضر محدث تا ته خطاب کوی، په جواز د روایت کولو کښی یعنی څرنګه
چه د حاضر محدّث نه تا ته اجازت ملاو شی او تا د پاره بیا د حدیث روایت کول جائز وی
د غه شان د دغے غائب محدث نه د اجازت ملاویدلو په صورت کښی هم تا ته د حدیث روایت
کولو اجازت دے،

او څلورم قسم د عزیمت دادے چه یو محدث خپل پیغام رسیده ولیږی تاته او
هغه ته داوائی چه فلانی ته دا ځما د طرف نه ورسوه چه دا حدیث ما ته فلانی څوی د فلانی
بیان کړے دے، نو هر کله چه ځما دا پیغام تا ته ورسی نو ته بیا روایت کوه . په دی حدیث
سره ځما نه ـ نو دا خط لیږل او دا پیغام لیږل دواړه حجّت کرځی د حدیث د روایت
کولو په جواز کښی لیکن دا په هغه وخت کښی چه کله په ګواهانو سره دا ثابته شی،
چه دا د فلانی محدث خط دے، او د فلانی محدث پیغام رسیده دے، لکه په کتاب
ادب القاضی کښی چه دا معلومه شوې ده او هغه دا چه مثلاً یو سړی ځرم وکړ

او دے بغداد ته فرار شو نو د بصری قاضی به یو خط ولیکی او په دی کښی به د دغه مجرم پوره حالت ولیکی او د بغداد قاضی ته به ئے ورسوی، د بغداد قاضی به په گواهانو سره د دغه خبره ثابته کړی چه دا خط د بصری د قاضی د ے، نو بیا به مقدمه په دغه مجرم باندی دائر کړی، په دی څلورو اړو قسمونو کښی شارحؒ اوّل دوه طرفونو د عزیمت لره ترجیح ورکړی ده په دوه آخرینو باندی او فرمائی چه اوّل دوه طرف احمل دی، یعنی قرأت علی الشیخ او سماع من الشیخ دا اکمل دی د خط او رسالت نه، او دا خبره بالکل ظاهره ده، کمالا یخفی علی من لهادنی تامّل۔

> او یکون رخصة وهو الذی لا اسماع فیه ای لم تکن مذاکرة الکلام فیهما بین رحنیبا ولا مشافهة کالاجازة بان یقول المحدث لغیر اجزت لك ان تروی عنی هذا الکتاب الذی حدثنی فلان عن فلان ا ه والمناولة بان یعطی الشیخ کتاب سماعه بیده الی المستفید ویقول هذا الکتاب سماعی من شیخی فلان اجزت لك ان تروی عنی هذا فهو لا یصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة لابد منها فی کل حال والمجاز له ان کان عالما ابدای بما فی الکتاب قبل الاجازة تصح الاجازة والا فلا یعنی اذ اجزنا بکتاب المشکوٰة مثلا لاحد فان کان ذالك الشخص عالما بکتاب المشکوٰة قبل ذالك بالمطالعة بقوة نفسه او باعانة الشروح او نحو ذلك ولکن لم یکن له سند صحیح یتصل بالمصنف فح تصح اجازتنا له وان لم یکن کذلك بل یعتمد علی ان یطالع بعد الاجازة ویعلم الناس کما فی زماننا لم تکن تلك الاجازة حجة بل اجازة تبرك :-

**ترجمه:-** او رخصت دی او هغه دا چه اسماع په کښی نه وی یعنی نه په کښی مذکراه د کلام په خیل ما بین کښی غائبانه یعنی پس پشت وی او نه مخامخ وی لکه اجازت شو په دی شان چه وائی محدث غیر ته ماتا ته اجازت ورکړے چه ته روایت وکړی، ځما د دی کتاب هغه چه ماته فلانی خوی د فلانی بیان کړے د ے، او مناوله چه

ورکړی شیخ کتاب د مسموعاتو خپلو په خپل لاس سره استفاده اغستونکی ته او ورته
وائی چه دا کتاب د ے د مسموعاتو د شیخ ځما چه فلانی د ے، تا ته ځما اجازت د ے چه
ته ځما د طرف نه دا روایت کړی، پس دا بغیر د اجازت نه، نه د ے صحیح او اجازت بغیر
د مناوله نه صحیح د ے، لیکن په هر حال کښی د اجازت نه خلاصی نشته او چا ته چه اجازت
ورکړے شوے وی، که هغه عالم وی په هغې باندی یعنی په هغه څیز باندی کوم چه
په کتاب کښی وی، مخکښی د اجازت نه، نو بیا اجازت صحیح د ے، ورنه نه د ے صحیح
یعنی هر کله چه موږ ته اجازت د کتاب د مشکوٰة ورکړو مثلاً یو شخص ته، پس که چرته
اجازت نه وړاندی دغه شخص د مشکوٰة په کتاب باندی عالم وو په مطالعه سره
د خپل نفس په قوت سره او یا د شرحو په امداد سره او یا د دی په مثل باندی لیکن
هغه سره څه صحیح سند نه وی، چه هغې سره اتصال وکړی، مصنف رح ته په دغه وقت
کښی د هٔ د پاره زموږ اجازت صحیح د ے او که چرته د ے دغه شان نه وی بلکه اعتماد
کوی، په دی خبره چه پس د اجازت نه به مطالعه وکړی، او د خلقو نه به زده کړی لکه څرنګه
چه زموږ په دی دور کښی دی نو د هٔ د پاره به دغه اجازت حجت نه وی بلکه صرف د تبرک
اجازت به وی،

تشریح :- حضرت ماتن رح د سماع د دویم طرف چه رخصت د ے، د هغې بیان
کوی، رخصت دیته وائی چه سماع په کښی نه وی یعنی د کلام مذاکره په کښی نه وی نه پس
پس پشت او نه مخامخ په مخامخ د رخصت دوه قسمه دی یو قسم اجازت د ے او بل قسم مناوله
ده، اجازت دیته وائی چه تا ته ځما اجازت د ے چه ته زما دی کتاب نه روایت کوه کوم چه
فلانی شیخ ما ته بیان کړے د ے، بل قسم مناوله ده، مناوله دیته وائی چه شیخ هغه کتاب
چه په کوم کښی هغه روایت مسموعه چه د هٔ اوریدلی وی، د خپل شیخ نه موجود وی
حواله کړی، خپل تلمیذ ته او دا ورته وائی چه دا ځما د شیخ د مسموعاتو کتاب د ے او
تا ته ځما اجازت د ے، چه په دی کتاب کښی څه دی هغه روایت کوه، نو دا مناوله بغیر
د اجازت نه، نه صحیح کیږی، او هر چه اجازت د ے نو هغه کښی د مناوله ضرورت نشته
پس د اجازت نه په هر حال کښی لابدی ده، بیا ماتن رح په مجازله یعنی چا ته چه اجازت
ورکړی شی، هغه کښی کلام کړے د ے او هغه دا چه مجاز له یعنی برابره خبره ده که

اجازت مجردہ وی او کہ مع المناولہ وی خو مجاز لہ دپارہ دا اجازت بہ ھلہ حجت کرځی پہ جواز د روایت کولو کښې چہ قبل د اجازت نہ دے، پہ وخہ کتاب باندې عالم وی او کہ نہ قبل د اجازت نہ دے پہ دغہ کتاب باندې چہ د کوم ورتہ اجازت ملاؤ شوے وی، عالم نہ وی نو بیا بہ دا اجازت د حجت اجازت نہ وی بلکہ صرف د تبرک اجازت بہ وی، شارح دی پہ مثال سرہ وضاحت کوی، او ھغہ دا چہ مثلاً مونږ ہ یو کس تہ د مشکوٰۃ شریف د احادیثو اجازت ورکو چہ دا روایت کوہ، نو پہ احادیثو د مشکوٰۃ باندې دے، د ہاندې د اجازت نہ عالم وی یا د خپل نفس پہ طاقت سرہ او یاد شرحو پہ زور سرہ او یا مثلاً د قراءت علی الشیخ پہ زور سرہ لیکن دی سرہ صحیح سند نہ وی، چہ دے ئے اتصال وکړی، مصنف سرہ نو پہ دغہ وقت کښې زمونږہ اجازت د ہٗ دپارہ صحیح دے او دی سرہ بہ د دہ سند متصل شی او کہ نہ د دہٗ دا خیال وی، چہ پس د اجازت نہ بہ زہ کتاب مطالعہ کړم یا بل نہ بہ زدہ کړم لکہ څرنگہ چہ زمونږہ پہ دی زمانہ کښې رواج دے، نو بیا د غہ اجازت زمونږہ د غہ کس دپارہ حجت نہ گرځی بلکہ صرف د تبرک اجازت بہ شی،

> والثاني طرف الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء ولم يعتمد على الكتاب ولهذا لم يجمع ابوحنيفةؒ كتابا في الحديث ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب وكان ذالك سببا لطعن المتعصبين القاصرين الى يوم الدين ولم يفهموا ورعه وتقواه ولا وهداه

ترجمہ :- او دویم طرف د حفظ دے او عزیمت پہ دی کښې دا دے چہ دے یاد کړی مسموعہ لری د وخت د سماع نہ تر وخت د اداء پورې او اعتماد ونہ کړی پہ کتاب باندې، او دی وجہ نہ نہ دے جمع کړے امام ابوحنیفہؒ کتاب پہ حدیث کښې او د روایت کولو اجازت ئے نہ دے ورکړے پہ کتاب باندې د اعتماد پہ وجہ او دا سبب د طعن دے د تعصب کونکو او قاصرہ خلقو د طرف نہ تر ورځ د قیامۃ پورې او نہ د ھغہ پہ پرھیزگاری او تقویٰ، پوھہ شوی او نہ د ھغہ عمل او پہ ھدایت پوھہ شوی،

تشریح :- حضرت ماتنؒ د دویم طرف چه حفظ دے دهغے بیان کوی حفظ نه دویم او سماع ته اوّل حُکم دائی چه حفظ وی پس د سماع نه پس د طرف د حفظ هم دوه قسمه دی، یو قسم ئے عزیمت دے، او بل رخصت دے، عزیمت په طرف د حفظ کښی داده چه مسموع لره یعنی چه کوم حدیث واوری نو دغه وخت نه ئے سماع کو نکے حفظ کړی، تر اداکولو وخته پورې، او اعتماد په صرف په کتاب باندی نه کوی، د شارحؒ فرمائی چه د اعتماد په کتاب نه کولو وجهی نه امام صاحب په حدیث کښی کتاب نه دے جمع کړے او نه ئے د اجازت ورکړے چه صرف د اعتماد علی الکتاب په وجه روایت کوی، او دی وجه نه متعصبه خلقو او ناپوهه خلقو په امام صاحبؒ باندی طعن کړے دے، لیکن دوی د هغه تقوی او د الله نه یره او د هغه عمل او په سیده لاره باندی کیدل نه دی پیژندلی،

والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر سماعه ومجلس درسه وماجرى فيه يكون حجة والا فلا اى ان لم يتذكر ذلك فلا يكون حجة عند ابى حنيفةؒ سواء كان خطه او خط غيره وعندهما وعند الشافعيؒ يجوز له الرواية ويجب العمل بها وعند البعضؒ يجوز الاعتماد على الخط ان كان فى يده او فى يد امينه ولا يجوز ان كان فى يد غيره لانه لا يومن عن التغير وعن محمدؒ و يجوز العمل بالخط وان لم يكن فى يده فذهب اليه رخصة تيسيرا على الناس ،

ترجمه :- او رخصت دا چه په کتاب باندی اعتماد وکړی، پس که په کتاب کښی نظر وکړی او سماع ورته وریاد نه شی او دا سی مجلس ورته وریادشی او هغه ځه چه جاری شوی وی، په مجلس درس کښی نو دا به حجت وی ورنه، نه به وی یعنی که دغه سماع ورته یاد نه وی، نو حجت به نه وی په نزد د امام صاحب باندی برابره ده که په خپله ئے لیکلے وی، او که بل ورله لیکلے وی، او په نزد د صاحبینؒ باندی او امام شافعیؒ باندی ده د پاره روایت کول جائز دی، او عمل په دغه روایاتو

باندی واجب دے، او په نزد د انس رح باندی اعتماد په خط باندی جائز دے که دا
په لاس کښی وی او یاد دهٔ امین په لاس کښی وی، او که وَ غیر امین په لاس کښی
وی نو بیا جائز نه دے ځکه داد تغیر نه محفوظ نه پاتی کیږی، او په نزد د امام محمدؒ
باندی عمل په جائز دے اګر که دهٔ په لاس کښی نه وی، پس د دې ته ذهاب کړے
دے دپاره د آسانی په خلقو باندی،

تشریح :- حضرت ماتنؒ د طرف د حفظ دویم قسم بیانوی چه هغه رخصت
دے، پس رخصت دیته وائی چه سامع په کتاب باندی اعتماد وکړی پس که چرته
داد او په وخت کښی ده نه سماع ورپاده شوه او د درس مجلس او چه په هغے کښی کوم
خبری شوی وی هغه ورته وریاد شول، نو دهٔ روایت کول به حجت وی، ورنه نه
به وی، یعنی که سماع مجلس درس وغیره ورته وریاد نه شول، نو په نزد د امام صاحبؒ
باندی بیا دهٔ روایت کول حجت نه دی، برابره خبره ده، که دهٔ دغه روایات په
خپلو لاسو لیکلی وی، او که بل ورلره لیکلی وی او په نزد د صاحبینؒ باندی او امام
شافعیؒ باندی دهٔ دپاره روایت کول هم جائز دی او عمل په دغه روایاتو باندی هم واجب
دے، او په نزد د انسؒ باندی اعتماد په خط باندی جائز دے که دا خط دهٔ په لاس
کښی وی او یا دهٔ دیو اعتمادی کس په لاس کښی وی، او که چرته د غیر اعتمادی کس په
لاس کښی وی نو بیا جائز نه دی، دهٔ لره روایت کول ځکه چه د احتمال شته چه تغیر او
تبدیل په کښی راغلے وی، او په نزد د امام صاحبؒ اګر که د ده په لاس کښی دغه خط نه
وی خو عمل په روایاتو د دغے خط باندی جائز دے دهٔ وی ته حکم ذهاب کړے دے
چه په دې کښی په خلقو باندی ډیره آسانی ده،

والثالث طرف الاداء والعزیمة فیه ان یؤدی علی وجه الذی سمع بلفظه ومعناه
الرخصة ان ینقله بمعناه ای بلفظ اخر یؤدی معنی الحدیث وهذا صحیح
عند العامة لان الصحابةؓ کانوا یقولون قال کذا او قریبا منه او نحو منه
وعند البعض لا یجوز ذالك لانه مخصوصه بجوامع الکلام فلا یؤمن فی
النقل بالمعنی من الزیادة والنقصان والحق هو التفصیل الذی ذکره

المصنّف بقوله فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر
فى وجوه اللغة اذ لا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان
وان كان ظاهرا يحتمل غيره بان يكون عاما يحتمل التخصيص او حقيقة
يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على
المراد فلا يقع الخلل فى نقله بمعنا مثلاً قوله من بدل دينه فاقتلوه كلمة
من عامة تخص منها المرأة فان نقله ناقل ويقول كل من بدل دينه فاقتلوه
يشمل المرأة ايضًا فيقع الخلل فى الاحكام وما كان من جوامع الكلم بان
كان لفظا وجيزا تحته معان جمة كقوله الغرم بالغنم والخراج بالضمان
والعجماء جبار او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل
اى لا للمجتهد ولا لغيره اما فى جوامع الكلم فلانه لما كان مخصوصًا
به فلا يقدر احد نقله واما فى المشكل والمشترك فلانه انما ينقله بتاويل
مخصوص لا يكون حجة على غيره واما فى المجمل فلعدم الوقوف على معنا
بدون الاستفسار من المجمل -

ترجمه :- او دریم طرف دا دا دے او عزیمت په دی کښې دا دے چه راوی
ئے ادا کړی، په هغه طریقه باندې چه څرنګه ئے اوریدلے وی هم لفظًا او هم
معنًا او رخصت دا چه نقل ئے کړی د معنی په اعتبار سره یعنی په بل لفظ
سره ادا کړی، معنی دَ حدیث، او دا صحیح دے، د عامو په نزد باندې ځکه صحابه
کرامؓ به ویل چه ویلے دی نبی علیه السلام دغه شان او یا دی ته نزدې
او یا په مثل ددې او په نزد د بعضو باندې دا جائز نه دے، ځکه نبی علیه السلام مخصوص
وو په جوامع الکلم سره نو په نقل بالمعنی کښې په امن کښې نه پاتې کیږی د زیات
او دَ نقصان نه، او حق هغه تفصیل دے کوم چه ذکر کړے دے مصنفؒ په
دې قول سره چه که چرته دغه روایت محکم وی او احتمال د غیر نه لری نو نقل بالمعنی
بیا جائز دے هغه چا ته چه علم لری په طریقو د لغت باندې ځکه معنی دَ هغې نه
مشتبه کیږی، په دې باندې په دې حیثیت سره چه احتمال د زیات او د نقصان

ولري اوکه چرته ظاهر وي او د غير احتمال لري، په دې شان چه عام وي او احتمال د خاص ولري، او يا حقيقت وي او احتمال دَ مجاز لري نو بيائے نقل بالمعني جائز نه دے، مګر د فقيه او مجتهد د پاره حُکم چه دے واقف وي په مراد باندې، پس په نقل بالمعني کښې ئے نقصان نه واقع کيږي، مثلاً دا قول د نبي عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه کلمه د من عام ده او د دينه سبحه خاص ده پس کچرته يو نقل کونکے ئے نقل کړي او وائي کل من بدل دينه فاقتلوه نو سبحې لره به هم شامل شي پس نقصان به واقع شي په احکامو کښې اوکه چرته د جوامع الکلم نه وي، په دې شان چه لفظ مختص وي، او لاندې ئے ګنړې معني پرتي دي لکه قول د نبي عليه السلام الغرم بالغرم والخراج بالضمان والعجماء جبار او يا مشکل وي او يا مشترک وي او يا مجمل وي نو جائز ئے نه دے نقل بالمعني د ټولو د پاره يعني نه د مجتهد د پاره او نه د بل د پاره هرچه په جوامع الکلم کښې نو وجه دا ده چه نبي عليه السلام هر کله چه مخصوص دے په دې سره نو قادر نه دے يو کس په نقل د هغې باندې او هرچه مشکل او مشترک دے نو شان دا دے چه د دې نقل به په يو خاص تاويل سره کيږي چه په غير باندې حجت نه کرځي، او هرچه مجمل دے نو له وجې د عدم د واقف والي نه په معنا د دې باندې بغير دَ تپوس کولو د مجمل يعني اجمال کونکي نه،

تشريح ۱:- حضرت ماتن دوديم طرف چه ادا ء ده بيان کوي، دادا ء د پاره هم دوه قسمه دي يو عزيمت او بل رخصت طرف د عزيمت خو دا دے چه څرنګ ئے اورېدلے وي، لفظاً او معني ئے بل ته ادا ء کړي، يعني دَ حديث په لفظ کښې ئے تغير راولي او نه په معني کښې او رخصت دا معني چه روايت نقل کړي صرف د معني په اعتبار سره يعني الفاظ د حديث نقل نه کړي، بلکه د حديث معني په خپلو الفاظو کښې نقل کړي، شارح فرمائي چه د عام علماء په نزد باندې دا صحيح ده حُکم چه صحابه کرامو به چه کله روايت نقل کړو نو قال کذا يعني نبي عليه السلام د غه شان ويلې دي، دا به ئے ويل او يا به ئے داويل چه قريباً منه او نحوا منه يعني د ديته نزدې او يا د دې په مثل باندې دا خبره يعني نقل بالمعني صرف په حديث کښې جائز دي، هرچه نقل بالمعني په قرآن کښې دے نو دا صحيح نه دے، حُکم قرآن صرف دَ

معنی نه بلکه د لفظ او معنی دواړو نوم دے، لهٰذا صرف نقل بالمعنی باندی د قرآن
اطلاق نه کیږی، اګر چه تفسیر ئے جائز دے په ټولو ټو بوکښی په نزد د بعضو باندی
نقل بالمعنی جائز نه دے، ځکه چه نبی علیه السلام مخصوص دے په جوامع الکلم
سره یعنی د هغه کلمات جامع او د یو یو لفظ به ئے ګڼړی ګڼړی معانی وی لهٰذا که
نقل بالمعنی کوی نو زیادت او نقصان به په کښی راځی ځکه کیدے شی چه د نبی علیه
السلام یو معنی مراد وی، او تر ینه بله مراد کوی، شارح وائی چه د نقل بالمعنی په
جواز او عدم جواز کښی چه کوم تفصیل ماتن رح کړے دے، هم هغه حق دے یعنی
نه مطلقاً نقل بالمعنی جائز دے او نه مطلقاً ناجائز دے، بلکه تفصیل په کښی شته او
هغه دا چه که حدیث محکم وی په دلالت علی المعنی کښی او د غیر احتمال نه لری، (دیته
اشاره وشوه چه دلته کښی د محکم نه هغه نه دے مراد چه احتمال د نسخ نه لری
بلکه محکم نه مراد دا چه د غیر احتمال نه لری، نو بیا د هغه روایت نقل بالمعنی جائز دے
خو د هغه پاره چه چاله علم په طریقو د لغت باندی یعنی په لغت باندی پوهه لری
ځکه چه معنی د دغه روایت په ده باندی بیا نه مشتبه کیږی په دی حیثیت چه احتمال
د زیادت او د نقصان ونه لری او که چرته ظاهر وی یعنی په دلالت علی المعنی کښی او د
غیر احتمال لری مثلاً عام وی، او د تخصیص احتمال لری یا حقیقت وی، او د مجاز
احتمال لری، مثلاً عام وی نو بیا د دغه روایت نقل بالمعنی صرف فقیه او مجتهد لره
جائز دے، ځکه چه فقیه او مجتهد په مراد باندی واقف وی، نو په نقل بالمعنی
کښی د نقصان واقع کیدلو څه خطره بیا نه وی مثلاً هغه روایت کوم چه عکرمهؓ د ابن
عباس رض نه نقل کړے دے، چه رسول اللهﷺ فرمایلی دی چه من بدل دینه فاقتلوه
چه هر چا خپل دین بدل کړو نو هغه قتل کړی او دینه تبخه خاص شوی ځکه چه ښځی د پاره قتل نه بلکه
مید دلے، او س که دا یو نقل کوونکے چه فقیه نه وی نقل کړی بالمعنی چه کل من بدل دینه
فاقتلوه نو شامل به شی ښځی لره ځکه چه کل نص دے، په عموم کښی لهٰذا په احکام
کښی به خلل او نقصان واقع شی، ځکه چه د ښځی د پاره د ارتداد په صورت کښی قتل
نشته دے، او که چرته د هغه روایت د جوامع الکلم نه وی په دی شان چه لفظ مختصر
وی، او لاندی تر ینه ګڼړی معانی دی لکه دا قول د نبی علیه السلام چه الغرم بالغنم

والخراج بالضمان والعجماء جبار د اول وضاحت داچه عزم راځي د ضمان او تاوان په معنی سره، د غنم په ضمه د غین سره معنی راځي نفع او ګټه معنی داچه ضمان په عوض د منفعت کښې ده ے ددې مثال داسې دے لکه مونږ ووایو یو خپله ژبه کښې ګټه په تاوان ده، نو وضاحت د حدیث داچه په چا د کوم څیز تاوان راځي نو د هغه ګټه او منافع به هم د هغه وی مثلاً چا یو څیز غصب کړو او بیائے هلاک کړو نو چونکه فائده تریشه غاصب اغستله لهذا تاوان به هم په ده وی، یا مثلاً ته چا سره یو خاروے مثلاً اوښ ګانړه کړی، نو دا ونیئ پلې به ته اخلې چه راځنځ لهذا د هغے نفقه به هم په تاوی حکه ګټه ئے ستاده، نو تاوان به ئے هم په تاوی،

د والخراج بالضمان معنی داچه خراج ویلے کیږی هغه څیز ته چه کوم د څه نه خارجیږی، مثلاً د شجر خراج د هغے ثمره ده، او دا وبنی خراج د هغے پلی دی نو معنی داچه الخراج مستحق لاجل الضمان یعنی کوم څیز چه د چا په ضمان کښې داخل شی نو خراج ئے هم د هغے دے، مثلاً تا یو خاروے واغستلو خو عیب په کښې راوتلو او س ته ئے دا واپس کوی، خو قبل د واپس کولو نه دا هلاک شو، نو ددې ضمان په تا باندې دے، لهذا قبل ورد نه چه کوم ددې منافع تا حاصل کړی هغه هم تا د پاره حلالے دی،

د والعجماء جبار وضاحت داچه عجماء نه مراد خاروی دی حکه چه عجم هغه ته وائی چه قادر علی الکلام نه وی، او جبار بضم الجیم بمعنی هدر یعنی لاشئ فیه مطلب داچه د خاروو زخمی کولو کښې څه ضمان او تاوان نشته دے، یعنی یو خاروی د چا فصل ته نقصان ورسولو او یائے څوک زخمی کړل، خو خپل مالک ورسره نه وو، او ورځ وه نو په بدله ددې زخمی کولو کښې د خاروی په مالک باندې څه تاوان نشته دے او که چرته مالک ورسره وو نو بیا په ده ضمان شته دے، د ده د کوتاهي د وجې نه او د غه شان که شپه وی، نو بیا هم په مالک باندې شته دے حکه عادت دا دے چه خلق خاروی د شپې تړی او د ورځے ئے ایله کوی، نو ده د غفلت د وجې نه به په ده باندې ضمان راځي محشئ دلته کښې یو اعتراض نقل کړے دے او هغه داچه دا روایات خو د جوامع الکلم د قبیلے نه، نه دې حکه چه ددې دلاندې یوه یوه معنی ده نه چه یری الاان یقال چه اکر که معنی یوه یوده خو تحقق ئے په صور متعدد

کبنی راتلے شی اوکه چرته روایت مشکل وی او یا مشترک وی او یا مجمل وی نو بیا نقل بالمعنی نه مجتهد لره جائز دے او نه غیر مجتهد لره، هر چه نقل بالمعنی په جوامع الکلم کښې، نو حکه جائز نه دے چه نبی علیه السلام په جوامع الکلم سره مخصوص وو لهذا بل څوک خوښتي قادر کیدے شی، چه نقل بالمعنی په د غه طریقې سره وکړي ورنه بیا د تخصیص څه معنی، او هر چه نقل بالمعنی په مشترک او مجمل کښې جائز نه دے نو وجه دا ده چه مشترک خو په معانی متعدده باندې دلالت کوی، او چه څوک نقل بالمعنی کوی نو خامخا به د یو معنی تعین کوی په یو خاص تاویل سره او دا بیا په بل حجت نه کرځی او هر چه نقل بالمعنی د مجمل جائز نه دے، نو وجه دا ده چه د دې معنی بغیر د اجمال کوونکی پوس نه، نه معلومیږی، لهذا بغیر د دې استفسار نه نقل بالمعنی د مجمل روایت صحیح نه دے،

ولما فرغ عن بیان التقسیمات الاربع شرع فی بیان طعن یلحق الحدیث من جانب الراوی ومن غیره فقال والمروی عنه اذا انکر الروایة فان کان انکار جاحد بان یقول کذبت علی وما رویت لک هذا یسقط العمل بالحدیث اتفاقا وان کان انکار متوقف بان قال لا اذکر انی رویت لک هذا الحدیث اولا اعرفه ففیه خلاف فعند الکرخی واحمد بن حنبل یسقط العمل به وعند الشافعی ومالک لا یسقط .

ترجمه :- او هر کله چه فارغ شو ماتن د بیان د څلور تقسیماتو نه نو شروع وکړه په بیان د طعن کښې کوم چه ملحق کیږی په حدیث پورې د راوی او غیر راوی د طرف نه پس وے ویل که مروی عنه انکار وکړی د روایت نه پس که چرته دا انکار انکار د جاحد په شان وی په دې شان چه وائی تا په ما دروغ ویلی دی او ما تا ته دې روایت نه کړے نو ساقطیږی عمل په حدیث باندې اتفاقا او که چرته انکار د توقف کوونکی وی په دې شان چه یره ما ته یاد نه دی چه ما تا ته دا حدیث روایت کړے دے او که نه یا دا پیژنم نه نو په دې کښې خلاف دے په نزد د کرخی باندې او احمد بن حنبل

باندی عمل په دی باندی ساقط دے، اوپه نزد امام شافعیؒ او مالکؒ باندی په عمل ساقط نه دے۔

تشریح :۔ حضرتِ ماتنؒ فرمائی چه ماتنؒ هرکله د تقسیمات اربعه نه فارغ شو نو اوسو شروع کوی په هغه طعن کښی (طعن معنی ده عیب لګول) چه کوم راوی یاد غیر راوی د طرف نه ملحق کیږی په حدیث پوری پس که چرته هغه شوک چه روایت قرینه کړے شوے وی هغه په تاکید سره انکار وکړی چه ما ته کوم حدیث ما ته منسوب کوی دا ئے په ما دروغ تړی او ما خو تا ته نه دے بیان کړے نو په دی حدیث باندی به عمل ساقط وی، اتفاقی طور باندی وجه دا ده چه یا به اصل مروی عنه صادق وی او دا بل به کاذب وی، او یا به دا صادق وی او اصل مروی عنه به کاذب وی او ځای یو به کاذب وی لهذا په حدیث کښی قدحه لازم شوه عیب په کښی راغلو او که چرته مروی عنه انکار په توقف سره کوی چه یره ما ته یاد نه دی چه دا حدیث ما تا بیان کړے وو او که نه مے وو، نو په دی کښی اوس اختلاف دے،

امام ابو الحسن کرخیؒ او امام احمد بن حنبل فرمائی چه عمل به دغه حدیث باندی ساقط دے، ځکه هرکله چه مروی عنه ته په یاد دهانی سره هم تذکر حاصل نه سو نو دا مغفل دے او د غافل روایت مقبول نه دے، امام شافعیؒ امام مالکؒ فرمائی چه عمل په دغه حدیث باندی ساقط نه دے ځکه انسان کله یو څیز بل ته بیان کړی لیکن بیا ورته موده تیریدلو نه پس قرینه هغه هیر وی لهذا د دی نسیان د وجهې جانب د صدق به نشی باطل کیدے کوم چه دلته کښی راجح جانب دے، ځکه راوی او مروی عنه دواړو کښی عدالت شته او عدالت مرجح د جانب د صدق دے په کذب باندی،

> وعمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين سقط العمل به لانه ان خالفه الوقوف على نسخه او موضوعيته فقد سقط الاحتجاج به وان خالف لقلة المبالاة به او لغفلة فقد سقطت عدالته مثاله ماروت عائشةؓ انه قال ايما امرأة نكحت بلا اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها وانما قال خلاف بيقين احترازا عما اذا

كان محتملا للمعنيين فعمل باحدهما على ما سياتي ـ

ترجمه :- اويا عمل وكړى مروى عنه خلاف دد غے روايت دهغه نه چه كوم يقيني طور باندى خلاف وى نو عمل په بيا ساقط دے ، ځكه كه دغه مخالفت د واقف كيدلو د منسوخ كيدو د دغے روايت په وجه كړى وى او يا د موضوعيت د دغے روايت په بنا خلاف كړے وى، نو بيا خو په حجت نه ول ساقط دى او كه مخالفت ئے كړى وى دكم پروائى دوجهى نه او يا د غفلت د دغے روايت د وجهى نه نو بيائے عدالت ساقط شو، ددى مثال هغه دے كوم چه روايت كړے دے عائشه رض بي بي چه نبى عليه السلام فرمائيلى دى چه كومے ښځى نكاح وكړه بغير د ولى د اجازت نه نو نكاح ئے باطله ده بيا عائشه رض په خپله نكاح كړله لور د خپل رور ، بغير د اجازت د ولى نه او هر چه دائے دويل چه خلاف وى يقيني طور باندى نو احتراز راغلو په دى سره د هغے نه چه احتمال د دوه معنو لرى پس عمل وكړى په يوه باندى بناپه هغے چه زر به راشى ،

تشريح :- د طعن دويم صورت ماتن بيانوى او هغه دا چه مروى عنه د خپل روايت خلاف عمل وكړى، او دا معلومه وى چه دا خلاف ئے يقيني دے ځكه بعض وخت كنبى يو روايت محتمل د دوه معنو وى د يو معنى ترك كول او بل باندى را نك كول دا جائز دى ، ددى بيان را روان هم دے نو كه عمل وكړى مروى عنه خلاف د خپل روايت يقيني طور باندى نو عمل په د غه روايت باندى كول ساقط دى ، شارح رح ددى وجوهات بيانوى ، او هغه دا چه دى مروى عنه به يا ځكه د خپل روايت خلاف كړے وى، چه روايت به منسوخ شوے وى ، او يا به موضوعى وى، يعني چا به د ځان نه جوړ كړے وى نو بيا خو په عمل ساقط كيدل بالكل ظاهره خبره ده، او يا به ئے دى وجه نه خلاف كړے وى، چه د دے به ئے څه باك نه لرى او يا به ترينه غفلت اختيار وى، لهذا مروى عنه يا مغفل دے او يا فاسق دے او د داسى كسانو روايت غير مقبول دے مثال په طور باندى عائشه رض بى بى فرمائى چه كومے ښځى بغير د ولى د اجازت نه نكاح وكړه نو دا نكاح باطله ده ، او بيا په خپله باندى عائشه بى بى ددى روايت خلاف كړى معلومه شوه چه دا به منسوخ وى او هغه خلاف دا چه د خپل رور عبد الرحمن د لور حفصه رض نكاح ئے

د روړ په غائب والی کښې کړی وه هغه شام ته تلے وو چه کله واپس راغلو نو غصّه شو، معلومه شوه چه هغه اجازت نه وو ورکړے،

وانما قال خلاف الخ سره شارحؒ د دغه متن غرض بیانوی خو ددی بیان مونږه ما قبل وکړو، او هغه دا چه د مروی عنه د روایت خلاف معلوم شی یقینی طور باندی چه دا خلاف د ے، د دغے روایت په دی سره احتراز را غلو د هغے صورت نه چه روایت احتمال د دوه معنو لری، لهٰذا یو معنی باندی را اتګ کول او بله پریښودل دا خلاف نه د ے د روایت،

> وان کان قبل الروایة اولم یعرف تاریخه لم یکن جرحا اما علی الاوّل فلان الظاهر انه کان ذالك مذهبه فترکه رحجل الحدیث واما علی الثانی فلان الحدیث حجة باصله و وقوع الشك فی سقوطه لجهل التاریخ لا یسقط قط -

ترجمه :- او که چرته عمل په خلاف د روایت باندی قبل د روایت نه وی او یا ئے تاریخ نه وی، نو دا جرحه نه ګرځی هرچه بناء په اوّل نو ظاهره دا ده چه دا د دهٔ مذهب وو خو حدیث دَ وجهی نه ئے ترک کړو، او هرچه بناء په ثانی نو حدیث دا صل په اعتبار سره حجّت د ے، او د شک واقع کیدل ددی په سقوط کښی د تاریخ د جهالت د وجهی ما بالکل نه ساقطوی،

تشریح :- وطعن دریم صورت ماتنؒ بیانوی او هغه دا چه مروی عنه دخپل روایت خلاف عمل کړے وی، خو د روایت نه وړاندی یعنی اوّل ئے چه کوم عمل کولو د هغے خلاف روایت د حدیث وکړلو، او بیائے د حدیث موافق عمل کولو او یا دا پته نه لګی چه عمل ئے دَ روایت خلاف قبل د روایت نه کړے د ے، او که بعد د روایت نه ئے کړے نو دا قسمه خلاف د عمل د مروی عنه دَ روایت په بابت جرحه نه ګرځی په اوّل صورت کښی خو وجه دا ده چه دده یعنی د مروی عنه عمل خلاف وو، خو د روایت نه قبل لهٰذا ښکاره خبره ده چه اول دغه عمل دده مسلك وو، بیائے د حدیث د وجهی نه ترك کړو، او په دویم صورت کښی وجه دا ده چه دلته کښی تاریخ معلوم نه د ے چه خلاف عمل د روایت نه قبل شوے د ے، او که د روایت

نه پس نو روایت د ساقط العمل کیدو باره کښې شک واقع شو ځکه که عمل خلاف وو قبل روایت نه نو بیا خو حدیث ساقط نه وو، او که عمل خلاف وے پس د روایت نه نو بیا ساقط العمل وو، لیکن اوس چونکه پته نه لګی ځکه د عمل د خلاف صحیح تاریخ نه دے معلوم، لهذا صرف د شک په بنا باندې حدیث باندې عمل نه ساقط کیږی،

وتعيين الراوى بعض محتملاته بان كان مشتركا فعمل بتاويل منه لايمنع العمل به للتاويل الاخر كما روى ابن عمرؓ قال المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا فهذا يحتمل تفرق الاقوال وتفرق الابدان واوله ابن عمر الراوى بتفرق الابدان كما هو قول الشافعىؒ وهذا لاينافى ان نعمل نحن بتفرق الاقوال ـ

**ترجمه** :- او تعين د راوى د بعض محتملاتو د روایت په دې شان چه مشترک وی، پس دے عمل وکړی په یو تاویل سره د خپل طرف نه منع کوی عمل لره په دې باندې وبل تاویل د وجهی نه لکه څرنګه چه روایت کړے شوے دے، د ابن عمرؓ چه نبی علیه السلام فرمایلی دی چه دوه بیع کونکو لره خیار حاصل دے ترڅو چه دوی جدا شوی نه وی، نو دا اوس د جدائی د قولونو هم احتمال لری او د جدائے د ابدانو هم احتمال لری بیا تاویل کړے دے، ابن عمرؓ چه کوم راوی دے، په جدائے د ابدانو سره لکه دا قول د امام شافعیؒ هم دے، او دا دی منافی نه دے، چه موږ ه عمل وکړو په جدائے د اقوالو باندی،

**تشریح** :- ماتنؒ یوه شبه دفع کوی او هغه دا چه که یو روایت د دوه معنو احتمال لری مثلاً نو که په یو معنی باندې د یو تاویل د وجهی نه عمل اختیار کړے شی او بیا څوک بله معنی د بل تاویل په اعتبار سره اخلی نو دا به خلاف د دغه روایت کنړلے شی نو ماتنؒ دا شبه دفع کړه چه که چرته یو روایت محتمل د معانی متعدده وی او راوی په یو تاویل سره یوه معنی متعینه کړی، نو دا تعین د دې خبرې نه مانع نه کوځي چه د بل تاویل په اعتبار سره څوک قرینه بله معنی مراد کړی، مثلاً

د عبدالله بن عمرؓ نه روایت دے چه ما او ریدلی دی د نبی علیه السلام نه چه بائع او مشتری لره خیار حاصل دے خو چه ترڅو پورې تفریق یعنی جدائی نه وی راغلی او دُس مالم یتفرقا په حدیث کښې دوه احتمال هم لری چه تفرق فی الابدان ترینه مراد شی او دُ دی احتمال هم لری چه تفرق فی الاقوال ترینه مراد شی عبدالله بن عمرؓ کوم چه د روایت راوی هم دے، هغه ترینه تفرق فی الابدان مراد اخستے دے، معنی دا چه بائع او مشتری کله ایجاب او قبول وکړی نو ترڅو پورې چه دوه مجلس نه کوم کښې چه بیعه او شراء شوی وی جدا شوی نه وی نو دوی لره خیار حاصل دے، یعنی بائع ته د رجوع او مشتری ته د رد حق حاصل دے، او مونږ ترینه تفرق فی الاقوال مراد واخلو یعنی کله چه بائع بعت وائی او مشتری اشتریت نه وی ویلے، نو بائع لره د رجوع حق حاصل دے، او مشتری لره د عدم قبول، لیکن که بائع بعت وویل او مشتری اشتریت وویل او د ایجاب او قبول نه فارغ شول او بل کلام کښې اخته شول نو اګر که مجلس باقی وی خو دوی لره بیا خیار حاصل نه دے، نو عبدالله بن عمرؓ تفرق فی الابدان اختیارول ددی نه مانع نه ګرځی چه مونږ تفرق فی الاقوال مراد واخلو.

والامتناع ای امتناع الراوی عن العمل به مثل العمل بخلافه ای بخلاف ما رواه فیخرج عن الحجیة کما روی ابن عمرؓ انه کان یرفع یدیه عند الرکوع و عند رفع الراس من الرکوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمرؓ عشر سنین فلم ار ه رفع یدیه الا فی تکبیرة الافتتاح فترك العمل به دلیل علی انتساخه.

ترجمه ا:- او امتناع د راوی د عمل نه په روایت خپل باندی په مثل د خلاف عمل کولو د دغے روایت دی، یعنی په خلاف د هغه چه دوئ ئے روایت کړے وی، پس خارجیږی د حجیت نه، لکه څرنګه چه روایت کړے دے، ابن عمرؓ چه نبی علیه السلام به لاسونه پورته کول په وخت د رکوع کښی او په وخت د سر پورته کولو کښی د رکوع نه او د مجاهد نه صحت سره راغلی دی چه دهٔ ویل ما شل کاله د ابن عمرؓ ملګرتیا کړی ده ولیکن ما دے نه دے لیدلے چه لاس ئے پورته کړے وی بغیر د تکبیر د افتتاح نه پس ترک

دعمل په روایت باندې دا په نسخ د هغه دلیل دے،

**تشریح** :- حضرت ماتنؒ د طعن بل صورت بیانوی او هغه دا چه راوی ځان منع کړی، دعمل کولو نه په خپل روایت باندې نو دا اسی ده لکه د خپل روایت خلاف عمل وکړی دی سره هم حدیث او روایت د قابل حجت کیدلو نه خارجیږی، مثلاً عبدالله بن عمرؓ راوی دے، چه رسول الله صلی الله علیه وسلم به رکوع ته تلو وخت کښې او رکوع نه سر پورته کولو وخت کښې لاس پورته کول لیکن ده په خپله دا سې عمل نه دے کړے ځکه د مجاهدؒ نه صحیح طور باندې لیکن ما دے نه دے لیدلے چه ده لاسونه پورته کړی ماسوی د افتتاح د تکبیر په وخت کښې یعنی کله چه مونځ شروع کیږی او خلق تکبیر تحریمه وائی نو د هغه وخت کښې به ئے صرف لاس پورته کول، نو د عبدالله بن عمرؓ عمل نه کول په دغه روایت باندې ددې دلیل دے، چه دغه روایت منسوخ دے، او عمل رسول الله علیه السلام د غه شان کړے ده، لیکن آخری عمل ئے د لاس نه پورته کول وو،

محشی دلته کښې یو اعتراض کړے دے او هغه دا چه طاوسؒ وائی چه ما ابن عمرؓ د روایت موافق په عمل کولو باندې لیدلے دے لیکن د دینه دا جواب کیدے شی چه اول کښې ئے دا سې کول بیائے ترک کړل او د مجاهد مطابق عمل ئے اختیار کړلو او حق هم دا ده چه آخر عمل د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه لاس پورته کول وو، عند الرکوع والرفع منه، او د احنافو مسلک د رسول الله صلی الله علیه وسلم په آخری افعالو باندې بناء دے لکه آمین بالجهر شو مثلاً دا هم اول عمل وو، د رسول الله صلی الله علیه وسلم لیکن آخری عمل ئے په آمین باندې جهر نه بلکه دا خفاء وو، او ډیر قولی او فعلی روایات زمونږ تائید کوی او هغه روایات هم چه کوم په باب د صفة الصلوٰة کښې راغلی دی او نه په کښې د آمین بالجهر ذکر شته او نه په کښې د رفع الیدین ذکر شته ځکه چه د عدم دپاره دلیل نه وی پکار بلکه د وجود دپاره دلیل نه لابدی دی، او بل که مونږ په تاریخ د صلوٰة باندې نظر واچوو نو هم د مسلک حنفی تائید ترینه کیږی او هغه دا چه د صلوٰة ابتداء په حرکت باندې شوی او په سکون ودریدلی، مثلاً اول پیما نځه کښې کلام او سلام وغیره جائز وو، بیا منسوخ شول، غرض دا سکون آمین بالجهر او رفع الیدین کښې نه بلکه عدم رفع الیدین کښې دے وفیه ما فیه لا یسع هذا المقام من شاء زیادة التحقیق فلیرجع الی کتب المتعددة للمسلک الحنفیة،

وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرًا لا يحتمل الخفاء عليهم من ههنا شروع في الطعن من غير الراوي ومثاله ما روى عبادة بن الصامت انه قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فيتمسك به الشافعي و يجعل النفي الى عام جزءا من الحد ونحن نقول ان عمر نفى رجلا فارتد ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدًا فلو كان النفي حدًا لما حلف على تركه فعلم ان النفي منه كان سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرًا لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين نصبوا لاقامة الحدود واحترز به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم يعمل به وذالك لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري۔

ترجمہ:- او عمل د صحابي په خلاف د حديث باندې دا موجب د طعن گرځي كله چه حديث ظاهر وي او احتمال د خفاء نه لري په هغوي باندې د دې ځائے نه شروع وشوه، په هغه طعن كښې چه د راوي د طرف نه، نه وي او مثال ئے هغه دے كوم چه روايت كړے دے، عبادة بن صامت چه نبي عليه السلام فرمايلي دي، ناواده كړې هلك جينئ چه يو بل سره زنا وكړي نو سل كوړې دي او يو كال پورې د ريد ركول دي پس استدلال نيولے دے په دې سره امام شافعي رحمه الله تعالى او يو كال پورې د ريد ركول ئے د حد نه حصه گرځولے ده، او موږ وايو چه عمر رض يو سړے د ريد ركړے وو نو هغه مرتد شو او روم پورې پيوسته شو، پس هغه قسم وخوړو چه بيا به يو كس هم نه د ريد ركوم، پس كه چرته د ريد كول حد دے، نو ولے به هغه قسم خوړلو، پس معلومه شوه چه د ريد ركول د كلي نه دا يو كس انتظامي امور تحفه وو، او حديث د حدود و ظاهر هم وو احتمال ئے د خفاء نه لرلو په هغه خلفاء باندې چه هغوي نصب كړے شوي وو د حدود نو د قائمولو د پاره، په دې سره ئے احتراز وكړو د هغے نه چه په هغوي باندې د خفاء احتمال لري، ځكه هغه نه واجبوي جرح لره په دې كښې لكه حديث د واجب والي د وضوء په هغه چا باندې چه هغه قهقهه وكړي په مانځ كښې روايت ئے كړے دے زيد بن خالد جهنى او ابو موسى اشعري په عمل نه دے كړے او دا

نه واجبوي جرح لره په دغه حديث باندي، ځکه دا د نااشنا واقعا تو سره تعلق لري چه دخفاء احتمال لري په ابوموسي اشعري باندي،

تشريح :- حضرت ماتن هر کله چه فارغ شو دهغه طعن نه چه د راوي د طرف نه وو نو حالا ئې شروع وکړه په هغه طعن کښې چه د راوي د حديث د طرف نه، نه وي بلکه د غير راوي د طرف نه وي ، حضرت ماتن رح دوي په مثال کښې فرمائي که يو صحابي د روايت خلاف عمل وکړي نو دا خلاف عمل د صحابي د طعن و وجوب نه کړځي په دغه روايت کښې که چرته د غه روايت احتمال د خفاء نه لري په صحابي باندي او روايت بالکل ظاهر وي، ځکه که يو روايت خفي وي په يو صحابي باندي او د ے بيا دهغه خلاف عمل وکړي، نو کيدے شي چه دا خلاف ئې دي وجې نه کړے وي، چه په ده باندي خبره مخفي وه ، دکوم روايت چه خلاف عمل کړے وي، صحابي دهغے مثال لکه چه عباده بن صامت رض روايت کړے دے چه نبي عليه السلام فرمائي چه کله نا واده کړے هلک او جينۍ يو بل سره زنا وکړي (البکر بالبکر نه هم دغه معنی مراد ده) نو دوي لره سل کوړي وهل دي او يو کاله پوري د خپل کلي نه دربدر کول يعني شړل دي، رهر چه واده کړے سړے او ښځه زنا وکړي نو دوي سنګسار کول دي) او دا حديث امام شافعي خپل مستدل ګرځولے دے، او هغه وائي چه يو کاله پوري شړل دا د حد الزنا يو حصه ده، ليکن دا روايت خلاف عمل حضرت عمر بن الخطاب رض کړے دے، او د احنافو مستدل دے او هغه دا چه يو کس عمر رض په حد د زنا کښې د خپل کلي نه وشړلو نو هغه روم ته لاړو او نصراني شو مرتد شو، نو عمر رض قسم وخوړلو چه دي نه پس به يو کس هم د کلي نه و نه شړم، او س که چرته د کلي نه نفي کول او شړل د حد د زنا حصه وے حضرت عمر رض به قسم ولے خوړلو دينه دا معلومه چه نفي کول د زنا د حد حصه نه ده بلکه دا انتظامي امر وو نه شرعي امر لهذا کمحاکم وقت وغواړي او ده ته مناسبه ښکاري نو يو کاله پوري د وشړي او که مناسبه نه ګڼلي نه دي شړي، او دا خبره هم داسي ده چه د خفاء خو احتمال هم نه لري په صحابه باندي خاص کر په خلفاء راشدين باندي ځکه هغوي لره الله پاک خلافت او حکومت ورکړے وو، او دهغوي کار د شرعي حدونو قائمول وو، لهذا که نفي کول د حد حصه وے نو ولے به هغه خلاف کولو په خلاف د هغه روايت باندي کوم چه زيد بن خالد جهني روايت کړے دے، او هغه دا چه څوک په مانځه کښې په قهقهه سره وخاندي نو په ده باندي دوس کول واجب دي او د مونځ

اعادہ پہ هم واجب دہ، ابوموسی اشعری چہ یو جلیل القدر صحابی دے، هغه ددی خلاف عمل کړے دے او هغه د وجوب د وضوء قائل نه دے، لیکن ددۀ داخلاف عمل ددی روایت دَ جرح او طعن موجب نه گرځی ځکه چه په موځ کښې قهقهه سره خاندل یو نادره او ناشنا واقعه ده او کیدے شی چه دا خبره په ابوموسی باندې مخفي پاتې شوے وی دی وجه نه ئې هغه خلاف کوی،

> والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوی عندنا بأن يقول هذا الحديث مجروح او منكرا و نحوهما فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه الكل لا مختلف فيه بحيث يكون جرحا عند بعض ومع ذالك يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين قد اخلوا الدين كثيرا و يجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هولاء القاصرين.

ترجمه :- او مبهم طعن دَ حدیث د امامانو د طرف نه نه مجروح کوی راوی لره زمونږ په نزد باندې په دې شان چه وائي دا حدیث مجروح دے او یا منکر دے او په مثل دَ دې باندې پس عمل به کولے شی په هغې باندې مگر که چرته واقع شی مفسر هغه څیز سره چه هغه دَ ټولو په نزد باندې اتفاقی جرحه وی نه دا چه اختلاف وی پر کښې په دې شان چه د بعضو په نزد جرحه وی او دَ بعضو په نزد نه وی او سره دَ دینه چه جرحه صادره وی د هغه چا نه چه دَ هغوی شهرت شوے وی په خیرخواهی سره نه په تعصب سره ځکه چه تعصب کونکو دین ته ډیر نقصان رسولے دے او مکروه ئې حرام گرځولی دی او مندوب ئې فرض گرځولی دی، پس جرحه نه ده معتبره ددی قاصرو خلقو،

تشریح :- حضرت ماتن دَ هغه طعن بیان کوی کوم لره چه څه اعتبار نشته دے پس فرمائي چه مبهم جرحه معتبره نه ده، دَ حدیث د امامانو د طرف نه وجه دا ده چه عدالت اصل دے، په هر مسلمان کښې په نظر سره عقل او دین ته خاص کر په اوّل دورکښې لهذا حدیث به نشی ترک کیدلے، په مبهم جرح سره، ځکه جائزه ده دا خبره جارح یعنی جرح کونکے دَ کوم څیز په جرح سره اعتقاد لری حقیقت کښې هغه جرحه نه وی لهذا تفصیل نه ورکړی

د ۱۱ دَ مبهم جرح دا اسی مثال دے لکه څوک وائی چه دا حدیث مجروح دے یا منکر دے یا په مثل د دی لکه وائی چه مطعون دے ، لهٰذا په دی حدیث به عمل کولے شی هاں البته که جرح په تفسیر سره واقع شی په هغه سره چه هغه جرح دی اتفاقی طور باندی دا نه چه دَ بعضو په نزد باندی هغه جرح دی او د بعضو په نزد باندی نه وی مثلاً د عدالت نفی والے شو نو په روایت کښی د راوی د پاره عدالت اتفاقی شرط دے نو د عدالت نفی والے دا جرحه ده او چه د بعضو په نزد باندی جرح وی او د بعضو په نزد باندی نه وی لکه حنفی چه په شافعیؒ باندی طعن کوی د هغه څیز په خوراک باندی چه د هغے په حلالو باندی په قصد سره تسمیه د الله ترک شوی وی لکه چه متروک التسمیه عامداً عند الشوافعؒ حلال ده لهٰذا اعندهم دا طعن نه شو، اتفاقی طور باندی ، د غه شان دا جرحه د هغه کس وطرف نه وی چه د هغه شهرت و دین د خیر خواه په طور باندی شوے وی دا نه چه تعصب کونکے وی یعنی زیاتے کونکے وی لکه چه د ی خلقو دین ته ډیر نقصان رسولے دے ، او مکروه څیز لره ئے حرام گرځولے دے ، د غه شان مندوب لره ئے فرض گرځولے دے ، او د وی معمول غوندی جرح لره هم ډیره جرحه گرځوی د غه شان هغه څیز لره هم جرحه گرځوی کوم چه په واقع کښی جرح نه وی ، لهٰذا دَ داسی قاصره خلقو جرح لره څه اعتبار نشته دے ،

حتی لا یقبل الطعن بالتدلیس وهو فی اللغة کتمان عیب السلعة عن المشتری وفی اصطلاح المحدثین کتمان التفصیل فی الاسناد بان یقول حدثنا فلان عن فلان او ولا یقول حدثنا فلان قال اخبرنا فلان او لان غایته انه یوهم شبهة الارسال وحقیقة الارسال لیس بجرح فشبهته اولیٰ -

ترجمه :- حتی چه نشی به قبولے طعن په سبب د تدلیس سره او دا په لغت کښی پټول د عیب وسامان ته ویلے شی د مشتری نه او دَ محدثینو په اصطلاح کښی پټول د تفصیل دی په اسناد کښی په دی شان چه وائی حدثنا فلان عن فلان الخ او نه وائی حدثنا فلان قال اخبرنا فلان الخ ځکه انتهاء ده چه دا د ارسال د شبه هم پیدا کوی او د ارسال حقیقت جرحه نه ده نو شبه د ارسال خو په طریقه اولیٰ سره جرحه نه ده ،

تشریح :- حضرت ماتنؒ دی عبارت لره سره د مابعد عبارا تو بطور تفریع راوړے په دی عبارت چه الا اذا وقع مفسرًا بما هو جرح متفق علیه پس فرمائی چه طعن په سبب د تدلیس سره مقبول نه دے یعنی که یو راوی باندی څوک دا طعن وکړی چه دهٔ تدلیس کړے دے نو د دی تدلیس د وجهی نه به د دهٔ روایت نه شی رد کولے، تدلیس په لغت کښی دیته وائی چه د مشتری یعنی سودا اخستونکی نه د سودا عیب پټ کړے شی ، او په اصطلاح د خادمانو د حدیث کښی د حدیث په سند کښی د تفصیل پټ دالی ته تدلیس وائی مثلاً یو راوی وائی چه حدثنا فلان عن فلان او داسی و نه وائی چه حدثنا فلان قال اخبرنا فلان الخ حالانکه د حدیث سند اصل کښی هم د غه شان وی، نو دا تدلیس دے، حضرت شارحؒ په لان غایته سره دلیل د متن د لا یقبل بیانوی یعنی طعن بالتدلیس به حُکه نه شی قبلولے چه د تدلیس انتهاء دا ده چه د ارسال د شبه دم به پیدا کړی یعنی دا چه د یو راوی به یو راوی د وتو راوی ترک کړے وی، نو زمونږه په نزد باندی څوکه حقیقةً یو راوی ارسال وکړی نو هغه طعن نه دے کما مر تفصیله لهذا شبه د ارسال خو په طریقه اولیٰ سره عند نا سبب د طعن نه جوړیږی،

والتدليس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ هٰهنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس بطعن ايضا على ما قدمنا و ركض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك وهو امر مشروع من اصحاب الجهاد لا يصلح جرحا والمزاح وهو لا يصلح جرحه لان النبي كان يمازح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال للعجوزة ان العجوز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاءً فجعلناهن ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما يقول سفيان الثوري لابي حنيفة ما يقول هذا الشاب الحديث السن عندي وذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يرون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكرؓ لم يكن معتادا بالرواية مع ان احدا

لم یعادله فی الضبط والاتقان واستکثار مسائل الفقه کما طعن بذلک
بعض المحدثین علی علی اصحابنا فان ذلک دلیل قوة الذهن وجودته
وقد کان ابو یوسف ؒ یحفظ عشرین الف حدیث من الموضوع فما ظنک بالصحیح

ترجمه :- او تلبیس اهغه اهغه څیز دے چه راوی ذکر د شیخ وکړی په کنیت سره نه په نسم سره او یائے ذکر کړی په یو غیر مشهور نه نت سره تر دی چه معروف نه وی د خلقو په مابین کښی او طعن به لشی کولے په هغے باندی لکه څرنګ چه ویل به سفیان ثوری حدثنی ابو سعید او دا کنیت وو، د حسن بصری او د کلبی دوا په دواړو واقع شوی دی په بعضو نسخو کښی قول د هغه او رسال دا تا بعد ادی د فخر الاسلام ده او دا هم طعن نه دے، بناء په هغه کوم چه مونږه ماقبل بیان کړے دے او رکض الدابة لکه چه طعن کړے دے، بعضو هم عصرو په محمد بن حسن باندی په دغه سره او دا خو لو شرع امر دے د خاوند انو جهاد نه، او نه لری صلاحیت د جرح، او مزاح او دا هم د جرح صلاحیت نه لری، حکه نبی علیه السلام هم مزاح کونکے وو، لیکن صرف حق وینا به ئے کوله لکه بوډی ته ئے چه ویل چه بوډی کانی به جنت ته، نه ځی خلیر بیا بس هر کله چه هغه واپس شوله ژړل ئے، نبی علیه السلام وفرمایل چه خبر ورله ورکړی په دی قول د الله تعالی سره چه انا انشانا هن انشاءً فجعلنا هن ابکارا عربا او کم والے د عمر یعنی د ږو کوالے د هغه لکه څرنګ چه په دیل سفیان ثوری دابو حنیفه ؒ باره کښی شه والی داهلک د کم عمره څا په ورباندی او وجه دا ده چه ډیرو صحابه کرامو ؓ روایت کړے دے په کم عمر کښی په شرط د اتقان سره په وخت د تحمل کښی او په عدالت سره په وخت دادا ء کولو کښی او نه عادت والے د روایت کولو چه د ابوبکر ؓ عادت روایت کول نه وو، سره د دینه یو کس هم برابر نه دے د هغه سره په ضبط او په اتقان کښی او د فقهی مسئلو زیات والے لکه چه طعن کړے دے، بعض محدثینو زمونږه په اصحابو باندی، ځکه چه دا خو یو دلیل دے د ذهن د قوی او کره والی او وو ابو یوسف ؒ چه حفظ ئے کړی وو، شل زره موضوعی حدیثونه، نو ستا څه ګمان دے په صحیح حدیثو نو سره،

تشریح :- حضرت ماتنؒ فرمائی چه طعن په سبب د تلبیس سره هم معتبر نه دے تلبیس دیته وائی چه یو راوی د خپل شیخ ذکر وکړی په کنیت سره یعنی اب یا ابن یا ام د رسره په اوّل کښې ذکر کړی مثلاً ابو فلان یا ام فلان یا ابن فلان او اصل اسم سره ئے ذکر نه کړی او یا ئے په داسی صفت سره ذکر کړی چه هغه د خلقو په مابین کښې مشهور نه وی نو په راوی باندې به دوی خبرې د وجې نه طعن نه شی کیدے ځکه چه طعن د یو باطل خیز په سبب سره کیږی او دلته کښې دا خبره نشته دے، د تلبیس مثال لکه سفیان ثوری (ریو سفیان بن عیینه دے چه د سفیان ثوری شیخ دے،) به فرمایل حدثنی ابو سعید یعنی ماته حدیث بیان کړے دے ابو سعید حالانکه دا ابو سعید هم کنیت د حسن بصریؒ وو، او هم کنیت د کلبی وو، (محشیؒ وائی چه د ملا علی قاریؒ په نزد باندې حسن بصری ثقه دے، او کلبی غیر ثقه دے.) شارحؒ فرمائی چه په بعضو نسخو کښې ارسال هم راغلے دے یعنی طعن په راوی باندې کول چه ده ارسال کړے دے دا هم معتبر نه دے، حالانکه دا دلته کښې نه وو پکار ځکه چه ماقبل د دې بیان مونږه کړے هم دے، چه زمونږه په نزد باندې خو ارسال د اسناد یعنی مرسل د مسند نه هم پورته دے، لیکن ماتنؒ دا کار یعنی دلته کښې د ارسال ذکر کول د فخر الاسلام بزدوی د تابعداری د وجې نه کړے دے، ځکه هغه په دې مقام کښې ارسال هم ذکر کړے دے، بهرحال طعن په سبب د ارسال سره هم مقبول نه دے،

د خرشان رکض الدابه هم سبب د طعن نه دے، رکض الدابه معنی ځاروی لره پونډ ورکول چه تیز شی نو دا د خاوندانو د جهاد نه یو مشروع امر دے او د جهاد په دوران کښې خلق داسی کوی، لهذا دا سبب د طعن نه دے په یو راوی باندې لکه څرنګه چه امام محمد بن حسن الشیبانی باندې خلقو طعن کوو، شارحؒ فرمائی چه مزاح او خوش طبعی هم د طعن او جرح صلاحیت نه لری، چه په یو راوی باندې دا طعن وکړے شی چه یره دے مزاح کوی ځکه چه نبی علیه السلام مزاح او خوش طبعی ډیره کړی ده نو که دا ناروا وے ولے به هغوی کوله هاں دا خبره ده یاده وی چه مزاح کښې هم نبی علیه السلام حق خبره کړی ده، د مزاح یو مثال لکه یوه بوډی ته نبی علیه السلام وفرمایل چه بوډی کانی خو به جنت ته نه ځی نو هغه لاړه او په ژړا شوه نبی علیه السلام

صحابه کرامو رض ته وفرمایل چه دی له خبر ورکړی د الله په دی قول سره چه انا انشاناهن انشاء الخ یعنی مونږ به دا ښځې دوباره پیدا کړو، او باکرې به ئې وګرځو او محبوبې او هم عمره به ئې وګرځو د سره و،

صاحب المنار رح فرمائي چه د عمر کم والے هم د طعن سبب نه دے یعنی په یو راوی باندی صرف دې وجه نه طعن صحیح نه دے، چه دده عمر کم دے او یو پوهه کے دے لکه سفیان ثوری چه به ویل د امام ابوحنیفه رح باره کښې کله چه هغه به کم عمری کښې روایت کولو مایقول هذا الشاب الحدیث السن عندی یعنی څه وائي دا ځوان کم عمره ځما په وړاندې او ته داده چه صحابه کرامو رض به په کم عمری کښې روایت کولو لیکن دې سره شرط دا دے چه اتقان یعنی ضبط وی په راوی کم عمره کښې په وخت د یاد کولو د حدیث کښې او په وخت د بل ته دادا کولو کښې په کښې عدالت موجود وی، د غه شان که د راوی عادت روایت کول نه وی نو دا نه عادت والے د راوی هم په د غه راوی باندې د طعن سبب جوړیږی یعنی دا خبره چه دده راوی دا روایت ځکه مقبول نه دے چه دده عادت روایت کول نه دی مثلاً د ابوبکر صدیق رضی الله عنه نه ډیر کم روایتونه راغلی ده، او دده عادت روایت کول نه وو، په خلاف د ابوهریره رض باندې چه د هغه عادت روایت کول وو، نو اوس په ابوبکر رض باندې دا طعن کول چه دده عادت روایت کول نه وو، ځکه دده خبرا در روایت قبول نه دے دا صحیح نه ده ځکه اصل څیز ضبط او اتقان دے مثلاً او په دې څیز کښې د ابوبکر صدیق رض برابر څوک هم نشته دے،

صاحب المنار رح وائي چه د غه شان په راوی باندې دا طعن کول چه دۀ ته فقهي مسائل ډیر یاد دی، لهذا دده روایت مجروح دے، ځکه چه دۀ خپل وخت ټول د فقهي مسئلو په زده کړه کښې صرف کړے دے، او دا موجب د نقصان دے په ضبط د حدیث کښې نو دا هم سبب د طعن نه ګرځي، (لکه دا الزام به خلقو په امام ابویوسف رح لګولو) وجه دا ده چه د فقهي مسئلو زیادت خو دده په قوت او کره والي د ذهن باندې دلالت کوي، ځکه چه فقهي مسئلے هم احادیثو نه به راوتلی وی ځکه چه مجتهد کله قیاس کوی نو علت ورله په قرآن او حدیث کښې کوری لهذا دا خبره چه دۀ ته ډیرې فقهي مسئلے یادې دی، دا سبب د طعن د راوی نشي کیدلے ځکه امام ابویوسف رح لوی فقیه وو، او هغه ته شل زره موضوعی احادیث یاد وو نو ستاسو ګمان دے

ولمّا فرغ المصنف عن بيان اقسام السنته شرع فى بحث المعارضة المشتركه بين الكتاب والسنة تبعًا لفخر الاسلام وكان ينبغى ان يدرجهما فى بحث معارضة العقليات فى باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال،

**ترجمه وتشریح:-** حضرت ماتن رحمه الله د راروان عبارت ما قبل سره ربط بیانوی فرمائی چه هر کله فارغ شو مصنف رحمه الله د سنت د اقسامونه نو شروع ئے وکړه په بحث د معارضه کښې هغه چه مشترکه ده د کتاب او د سنّت په مابین کښې (یعنی کتاب کښې به تعارض راغلے وی سنّت کښې به تعارض راغلے وی) مصنف رحمه الله لره په اتباع د بحث د تعارض بین الکتاب والسنة ـ درج کړے وے، په بحث د معارضے د عقلیاتو کښې د ترجیح په باب کښې (کوم چه د قیاس نه پس ذکر کیږی) لکه د اسی کار صاحب التوضیح کړے دے،

**فصل** وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض فى نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا والأخر ناسخا وكيف يقع التعارض فى كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلا بد من بيانه اى بيان التعارض ـ

**ترجمه:-** او کله نه کله تعارض واقع کیږی د دلائلو په مابین کښې زمونږ په نسبت له وجې د جهل زمونږ نه په ناسخ او په منسوخ سره ورنه په نفس الامر کښې تعارض نشته دے، ځکه چه یو به ناسخ وی او بل به منسوخ وی، او څرنګه به د الله په کلام کښې تعارض واقع شی ځکه دا خو د عجز د علاماتو څخه تعلّق لری، او الله د دینه ډیر پاک دے، پس لا بدی ده د تعارض د بیان والی نه،

**تشریح:-** صاحب المنار رحمه الله فرمائی چه کله نه کله تعارض واقع کیږی، د دلائلو یعنی کتاب او سنت په مابین کښې خو دا تعارض زمونږ په نسبت سره وی یعنی موږ ته تعارض ښکاری ورنه په نفس الامر کښې اصلاً څه تعارض نه وی او هر چه موږ ته تعارض ښکاری نو دی وجه نه یه وی چه زمونږ علم به په ناسخ او منسوخ باندی نه وی ورنه که

په ناسخ او په منسوخ باندې زموږ په علم راشي نو تعارض به دکوم ځایه راشي او بل دا چه دالله په کلام کښې به څرنګه تعارض راشي ځکه دا د عجز او کمزورۍ علامه ده چه الله پاک په یو څیز باندې مناقض دلائل قائم وی او غیر مناقض نشي قائمولے او الله پاک په هر څیز قادر ذات دے، او عجز نه پاک دے لهٰذا د تعارض د بیانولو نه لابدی ده چه حقیقت حال واضحه شي،

فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لامزية لاحدهما على الأخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلاً ولا بين العبارة والاشارة الامعارضة صورية لان احدهما اولى من الأخر باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والأحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الأخر باعتبار الذات في حكمين متضادين بان يكون في احدهما الحل وفي الأخر الحرمة مثلاً والا فلا تعارض وهذا القيد انما ذكر في الركن تبعًا وضمنًا والا فهو داخل في الشرط على ما قال،

**ترجمه:-** پس رکن د معارض مقابله دوه دلیلونو مساوی طریقې سره چه زیاتي نه وی حاصل یو لره په بل باندې په ذات او په صفت کښې پس نشته دے په مابین د مفسر او د محکم مثلاً او په مابین د عبارة النص او اشارة النص کښې مګر صرف صورة معارضه ځکه چه احدهما اولی دے د اخر نه د وصف په اعتبار سره او نه په مابین د مشهور حدیث کښې او احاد یثو کښې او نه په مابین د خاص او د عام مخصوص البعض د کتاب کښې اصلاً څه تعارض، ځکه چه احدهما اولی دے د اخر نه د ذات په اعتبار سره په دوه متضاد حکمونو کښې په دې شان چه وی به یو په حلت کښې او بل په حرمت کښې ورنه که دا سی نه وی نو تعارض به نه وی او دا قید په رکن کښې تبعًا ذکر شوے دے او ضمنی طور باندې ورنه دا داخل دے په شرط کښې بناء په هغې چه دهٔ ویلي دی،

**تشریح:-** صاحب المنار رکن د معارض بیانوی د رکن اطلاق په جزء باندې هم کیږي

ادپه نفس ماهیت باندې هم کیږي د لته کښې هم دا معنی مراد ده ځکه چه د معارضې رکن چه ماتن بیان کړے دے هم دا ئے عین حقیقت دے پس فرمائي چه معارضه دیته وائي چه دوه دلائل ومقابله راشي خو چه برابرطريقې سره وي یعنې یو دلیل دبل دلیل مساوي وي دا نه چه یو په بل باندې اولویت لري یا د ذات په اعتبار سره او یا د صفت په اعتبار سره بلکه ذات او وصف کښې هم دواړه برابر وي، مثلاً یو دلیل هم محکم وي د کتاب الله نه او بل دلیل هم محکم وي د کتاب الله نه نو دا دواړه مساوي حیثیت لري او که نه یو لره په بل باندې د ذات یا وصف په اعتبار سره فضیلت حاصل وي نو هغې کښې به معارضه نه وي، مثلاً که یو طرف ته مفسر دلیل وي او بل طرف ته محکم دلیل وي نو دلته کښې معارضه نشته بلکه محکم دلیل به اغستل کیږي او مفسر به ترک کیږي، ځکه چه محکم نسخ نه قبلوي او مفسر نسخ قبلوي منسوخ کیدلے شي لهذا باعتبار الوصف محکم اولي دے د مفسر نه یا مثلاً یو طرف ته دلیل عبارة النص وي، او بل طرف ته دلیل اشارة النص وي نو عبارة النص لره به ترجیح ورکولے کیږي او اشارة النص به ترک کولے شي پس دلته کښې هم تعارض نشته دے، ځکه عبارت النص کښې سوق راغلے وي د شارع د طرف نه او اشارة النص کښې سوق نه وي، لکه ورباندې ماتن فرمائي وامّا الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سیق الکلام له او هر چه اشارة النص دے نو فرمائي ولاسیق له النص لهذا باعتبار الوصف عبارة النص اولي دے، د اشارة النص نه پس دواړه کښې څه تعارض نشته ځکه مساوات نشته او تعارض مساوات غواړي او نه په مابین د حدیث مشهور او حدیث واحد کښې معارضه نشته ځکه حدیث مشهور اولي دے د حدیث واحد نه باعتبار الذات ځکه اول مفید د قطع دے او ثاني مفید د ظن دے او د غه شان په مابین د خاص کښې او په مابین د عام کښې چه بعض قرینه خاص کړے شوے وي، معارضه نشته ځکه خاص موجب د قطع او د یقین دے، او عام مخصوص البعض مفید د قطع او د یقین نه دے لهذا باعتبار الذات خاص اولي دے د بل نه،

صاحب المنار فرمائي چه مقابله د دوه دلیلونو به راغلي وي برابر طریقې سره خو حکمونه به هم مختلف وي او هغه دا چه یو دلیل سره به حلت ثابتیږي او بل سره به حرمت ثابتیږي ځکه که حکمونه متفق دا و مختلف نه شي او دواړه وسره مثلاً یا حلت ثابتیږ

او یا حرمت ثابتیږی، نو بیا څه تعارض نشته دے کما هو الظاهر، حضرت شارحؒ په وهذا القید سره د یو شبه دفع کوی او هغه دا چه یره دا عبارت فی حکمین متضادین به د رکن د معارضې څه حصه وی نو شارحؒ و فرمائیل چه د رکن څه حصه نه ده خو دلته کښې هسې تبعًا ذکر شو وجه دا ده، چه دا تقابل به چونکه په حکمین متضادین کښې وی، نو حکمین متضادین ورلره ظرف واقع شول نو په دی بنائے رکن کښې ذکر وکړو، ورنه اصلًا تضاد د حکم دا د تعارض په شرط کښې داخل دے نه په رکن کښې لکه دهٔ ویلے هم وی په راروان عبارت کښې چه وشرطها الخ،

> وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان النكاح يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى هذا تعارضا ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لابد من قيد اتحاد النسبة ايضا لان الحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا۔

ترجمه:- او شرط د تقابل اتحاد د محل دے او د وقت سره د تضاد د حکم نه ځکه چه نکاح واجبوی حلت لره په زوجه کښې او حرمت لره په مور د هغې کښې او دا نه مسمّٰی کیږی، په تعارض سره، ځکه چه دلته کښې اتحادِ محل نشته دے، او دغه شان شراب حلال وو د اسلام په شروع کښې، بیا حرام شول، او دا هم نه مسمّٰی کیږی په تعارض سره، ځکه اتحاد د وقت نشته دے او دغه شان چه کله حکم کښې تضاد نه وی نو دا هم نه مسمّٰی کیږی په معارض سره او دا ښکاره ده، او چا ویلی دی چه لا بدی دهٔ قید اتحادِ نسبت نه هم ځکه چه حلال والے په منکوحې کښې په نسبت سره زوج ته او حرمت په نسبت سره غیر ته دا نه مسمّٰی کیږی په تعارض سره،

تشریح:- صاحب المنارؒ د تعارض د تحقیق د پاره درې شرطه بیان کړی دی اوّل شرط دا چه محل کښې به اتحاد وی دویم شرط دا چه وقت کښې به اتحاد وی دریم شرط دا چه حکم کښې به تضاد وی وضاحت دا اوّل یعنی محل کښې به اتحاد وی ځکه که محل کښې اتحاد نه وی نو تعارض به نه وی، مثلًا نکاح په زوج کښې حلت ثابتوی او په امّ کښې ئے حرمت ثابتوی یعنی د ښځې

په مور کښې نو حلت او حرمت دواړه متضاد حکمونه دی او علت هم ورله یو دے چه هغه نکاح ده، خود تعارض به هله وي چه په زوج کښې ئے حلت او حرمت دواړه ثابتولے یا په ام د زوج کښې ئے حلت او حرمت دواړه ثابتولے لیکن دلته کښې محل جدا دے، ځکه نکاح حلت ثابتوی خو په جدا محل کښې او حرمت ثابتوی خو په جدا محل کښې لهذا تعارض نشته، ځکه اتحاد د محل نشته دے، او اتحاد د محل خود تعارض د تحقق دپاره شرط دے، او په وفات د شرط سره د فات د مشروط راځي، او هر چه وضاحت د دویم شرط دے، یعني د اتحاد وقت یعني تعارض به هله موجود وي چه کله وقت کښې اتحاد وي او که د وقت کښې اتحاد نه وي، مثلاً یو دلیل سره حلت ثابت وي د یو څیز خو په یوه زمانه کښې او بل دلیل سره هم د دغے څیز حرمت ثابت وي خو په بله زمانه کښې نو تعارض به نه وي ځکه اجتماع د ... حکمونو په جدا جدا زمانو کښې جائزه ده، مثلاً حلت او حرمت د شرابو واخله چه په ابتداء د اسلام کښې شراب حلال وو، او په آخر کښې بیا حرام شول د غه شان حکم کښې به هم تضاد موجود وي ځکه که حکم کښې تضاد نه وي مثلاً یو دلیل سره د یو څیز حلت ثابتیږی او بل سره هم حلت ثابتیږی نو دی کښې څه تضاد دے، ځکه د یو څیز اثبات په دلائلو متعدده سره څه محال خو نه دے، لهذا تضاد د حکم هم د تعارض د تحقق دپاره شرط دے،

وقیل لابد ده سره شارح څلورم شرط د تعارض طرف ته اشاره کړې ده او هغه دا چه اتحاد د نسبت هم د تعارض دپاره شرط دے، مثال په طور باندې حلت او حرمت دوه متضاد حکمونه دی او دواړه جمع دی په منکوحې کښې خو بیا هم تعارض نشته دے ځکه چه منکوحه کښې حلت ثابت دے، خو د خپل زوج په نسبت سره یعني خپل خاوند دپاره حلاله ده او حرمت په کښې ثابت دے، په نسبت سره غیر ته یعني د خاوند نه ماسوی بل چا لره حلاله نه ده، تعارض ځکه نشته دے، چه نسبت کښې اتحاد نشته دے بلکه نسبتونه جدا جدا دی هله به تعارض وے چه هم د زوج په نسبت سره حلاله وے او حرام وے یا د ما سوی الزوج په نسبت سره هم حلاله وے او هم حرام وے،

> وحکمها بین الاٰیتین المصیر الی السنة لان الاٰیتین اذا تعارضتا تساقطتا فلابد للعمل من المصیر الی مابعده وهو السنة ولا یمکن المصیر الی الاٰیة الثالثة

لانه یفضی الی الترجیح بکثرة الادلة وذلک لا یجوز ومثاله قوله تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن مع قوله تعالیٰ واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه یوجب القراءة علی المقتدی والثانی بخصوصه ینفیه وقد وردا فی الصلوٰة جمیعًا فتساقطا فیصار الی حدیث بعده وهو قوله علیه السلام من کان له امام فقراءة الامام قراءة له ،

ترجمه :- او حکم د تعارض په مابین د دوه آیتونو کښې دا دے چه رجوع به وکړے شي، په طرف د سنّت باندې ځکه دوه آیاتو کښې چه کله تعارض راشي نو دواړه به ساقط شي پس رو بدې ده د پاره د عمل د رجوع کولو نه په طرف د مابعد د هغې او هغه سنّت دے، او ممکن نه ده چه رجوع وکړے شي د دریم آیت طرف ته ځکه چه دا مفضي کړي ترجیح لره په سبب د کثرت د ادله سره او دا جائز نه ده او مثال ئے دا قول د الله دے چه فاقرؤا ما تیسر من القرآن سره د دې قول نه چه واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا ځکه اوّل په سبب د خپل عموم سره واجبوي، قراءت لره په مقتدي باندې او ثاني د خپل خصوص په اعتبار سره نفي کوي، هغې لره او دواړه د صلوٰة په باره کښې وارد شوي دي، پس دواړه ساقط شول، پس صیرورت اختیار کړے شو حدیث ته پس د دینه او هغه دا قول د نبي علیه السلام دے چه من کان له امام فقراءة الامام قراءة له،

تشریح :- حضرت ماتن رح د تعارض د حقیقت او شروطو بیانولو نه پس د تعارض حکم بیانوي پس فرمائي چه حکم د تعارض دا دے چه کله په دوه آیاتو کښې مثلاً تعارض راشي نو سنّت طرف ته به رجوع کیدلے شي ځکه چه د کتاب الله نه پس مرتبه د سنّت ده او که په سنّت کښې خبره مونده نشي نو اقوالو د صحابه کرامو رض ته به رجوع کولے شي او که دې کښې مونده نشي نو قیاس طرف ته به رجوع کولے شي وجه دا ده چه کله په دوه آیاتو کښې تعارض راشي نو که په دواړو عمل کوي ممکنه نه ده او که په یو کوي او بل باندې نه کوي نو ترجیح د احد الامرین بلا مرجح لازمیږي او دا جائز نه ده هٰذا د تساقط نه ماسوئ بله لاره نشته نو دواړه به ساقط شي او مونږ به داسې وګڼو چه د دې لره کښې د سره نه آیت نشته دے، (لیکن د لته کښې هغه خبره یاد ساتل پکار دي، کوم چه اول صاحب المنار رح کړې ده، او هغه دا چه د اتعارض حقیقي تعارض نه دے

صرف زمونږه په نسبت سره دے،)

لهٰذا هر کله چه دواړه آیاتونه ساقط شي نو عمل کولو له په سنت طرف ته رجوع وکړے شي، چه سنت د دغه مسئلے باره کښې څه وائي،

ولا یمکن المصیر الخ سره شارح یو توهم دفع کوي او هغه دا چه که چرته د یو حکم د اثبات دپاره یو دلیل وي او بل حکم د اثبات دپاره دوه دلیله وي یعني دوه آیاتونه سره یو حکم ثابت وي، نو کوم حکم چه دوه آیاتو سره ثابتیږي دي له ترجیح ورکول پکار دي، نو شارح دا توهم دفع کوي چه دریم آیت طرف ته به رجوع نشي کیدے چه یره دا حکم خو په دوه آیاتو سره ثابت دے، لهٰذا ده له به ترجیح ورکوو ځکه چه کثرت د ادله سره یو څیز مرجح په بل څیز نه ګرځي، مثلاً یو څیز که په دوه ګواهانو سره ثابت شي او که په سلو ګواهانو سره ثابت شي نو هم یو مرتبه ده دَ دواړو دا نه چه که په سلو سره ثابت شي، نو ده ته فضیلت به شوا وي، په هغه چه په دوه سره ثابت شي، په دوه آیاتو کښې د تعارض مثال لکه د قول الله واخله چه فاقرؤا الخ یعني کوم څیز چه د قرآن نه تاسو ته آسان وي هغه لولئ دا آیت د مانځه باره کښې دے او عام دے او د خپل دې عموم په اعتبار سره دا هم په امام قرأت واجبوي او هم ئے په مقتدي واجبوي او بل آیت د قرآن واذا قرئ الخ دے، یعني هر کله چه قرآن لوستل کیږي، نو دا اورئ او خاموش ورته کیني دا د خپل خصوص په اعتبار سره په مقتدي باندي د قرأت وجوب نفي کوي، چه قراءت صرف په امام دے او مقتدي باندې قرأت نشته دے، بلکه دے به ئے سماع کوي او سکوت به اختیاروي، او س دا دواړه آیاتونه د مانځه په باره کښې وارد شوي دي لکه مفسرینو په دې تصریح کړې ده، لهٰذا که په اول باندې عمل کوي نو په مقتدي به قرأت واجبوي او که بل آیت باندي عمل کوي نو په مقتدي به د قرأت وجوب نفي کوي دواړه د قرآن آیاتونه دي، عمل په دواړو ممکن نه دے، که په یو عمل کوي په بل ئے نه کوي، ترجیح واحد هما په آخر ماحئي لهٰذا او س د مسئله حل کولو دپاره به سنت ته ګورو چه حدیث مبارک دې باب کښې څه وائي نو وائي، رسول الله صلی الله علیه وسلم چه من کان له امام الخ یعني چا لره چه امام وي نو د امام قرأت د هغه قرأت دے دینه دا معلوم شوه چه امام کله قرأت کوي نو دا د مقتدي دپاره هم کفایت کوي، لهٰذا د مقتدي دپاره خاموش ودریدل پکار دي، او ده ته د قرأت کولو ضرورت نشته دے،

وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رض او القياس هكذا ذكر فخر الاسلام بكلمة او فلا يفهم الترتيب بينهما وقيل اقوال الصحابة رض مقدمة على القياس سواء كان فيما يدرك بالقياس اولا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل فى التطبيق ان اقوال الصحابة رض مقدمة فيما يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثاله ماروى ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى صلوٰة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رض انه صلاها باربع ركوعات واربع سجدات فيتعارضان يصار الى القياس بعده وهو الاعتبار لسائر الصلوٰة

ترجمه :- اوکله چه تعارض راشی د سنتینو به مابین کښی نو رجوع به کولے شی اقوالو د صحابه کرامو رض ته او قیاس ته دغه شان فخر الاسلام ویلی دی او کلمه سره پس ترتیب نه فهمیږی به مابین د دوی کښی چا ویلی دی چه اقوال د صحابه رض به مقدم دی په قیاس باندی برابره خبره که مدرک بالقیاس وی او که نه وی ، او چا ویلی دی چه قیاس به مقدم دی مطلقًا او چا ویلی دی په تطبیق کښی چه اقوال د صحابه به مقدم وی په هغه کښی چه ادراك ئے په قیاس سره نه کیږی ، او که قیاس سره ادراك کیږی ، نو هلته کښی به قیاس مقدم وی ، او مثال ئے هغه دے کوم چه روایت کړے شوے دے چه نبی علیه السلام د صلوٰة الکسوف مونځ وکړو دوه رکعته هر رکعت کښی ئے یوه رکوع او دوه سجدی وکړی او روایت کړے عائشه رض بی بی چه نبی علیه السلام مونځ وکړو په څلور رکوعاتو او څلور سجدو سره پس دواړه وکښی تعارض راغلو پس رجوع وشوه قیاس ته پس د دینه او هغه قیاس کول دی په نورو مونځونو سره ،

تشریح :- صاحب المنار رض فرمائی چه کله دوه احادیثو کښی تعارض راشی دی مسئلے باره کښی نو بیا به رجوع کولے شی اقوالو د صحابه کرامو رض ته او یا به رجوع کولے شی قیاس ته وجه دا ده چه د سنت نه پس درجه د قول د صحابی او د قیاس ده ، شارح رح فرمائی چه علامه فخر الاسلام بزدوی هم دغه شان په کلمه د او سره یعنی اقوال الصحابه او القیاس سره ذکر کړے دے ، او دا په ترتیب دلالت نه کوی ، چه د سنت نه پس به خامخا هم قول د صحابی ته رجوع

کولے شي ، او س دا خبره چه د تعارض بین السنتین ای الحدیثین په صورت کښې به اوّلاً رجوع کولے شي قول د صحابي رضؓ ته او که قیاس ته د دې باره کښې شارحؒ د دې مسلکه ذکر کړی دی ، یو دا چه قول د صحابي رضؓ مقدم دے په قیاس باندې علی الاطلاق یعنی برابره ده که په کومه مسئله تعارض راغلے وی هغه مدرک بالقیاس وی او که نه وی لیکن رجوع به اوّلاً کولے شي قول د صحابي رضؓ ته بل مسلک دا چه قیاس علی الاطلاق مقدم دے ، په قول د صحابي رضؓ باندې یعنی برابره ده که قول د صحابي په فیما یدرک بالقیاس مسئله کښې وی ، او که فیما لا یدرک بالقیاس کښې وی ،

دریم مسلک د تطبیق دے او هغه دا چه من وجه قول د صحابي رضؓ مقدم دے او من وجه قیاس مقدم دے ، او هغه دا سې چه که چرته تعارض راغلے وی بین الحدیثین په دا سې صورت کښې چه ادراک ئے په قیاس سره کیدلے نشي نو هلته کښې به قول د صحابي رضؓ مقدم وی په قیاس باندې ، او که نه ادراک ئے په قیاس سره کیدلے شي نو هلته کښې به قیاس مقدم وی په قول دَ صحابي باندې ،

بیا شارحؒ د دې د پاره مثال ذکر کړے دے ، او هغه دا چه یو روایت کښې راځي چه نبي علیه السلام صلٰوة الکسوف (د نمر تندر نیولو وخت کښې چه کوم مونځ کیږي هغې ته صلٰوة الکسوف وائي) دوه رکعته وکړل او هر رکعت کښې ئے درې رکوع او دوه سجدې وکړې او بل روایت چه راوی ئے ام المومنین عائشه صدیقه رضؓ ده کښې راځي چه نبي علیه السلام صلٰوة الکسوف دوه رکعته وکړل ، لیکن هر رکعت کښې ئے دوه رکوع او دوه سجدې وکړے ، نو په دې لحاظ سره په دوه رکعته مونځ کښې څلور رکوع او څلور سجدے راغللے ، او س دواړه روایتونو کښې تعارض راغلو او مسئله هم دا سې ده چه قیاس سره ادراک کیدلے شي ، لهٰذا مونږه دلته کښې قیاس لره ترجیح ورکړه ، او دا مو ویل چه په ټولو مونځونو کښې په هر رکعت کښې چونکه یوه رکوع ده نه دوه رکوع لهٰذا په دې مونځ باندې قیاس کولو سره مونږه وویل چه په صلٰوة الکسوف کښې به هم په هر رکعت کښې صرف یوه رکوع وی ، نه دوه رکوع له وجې د قیاس کولو نه په ټولو مونځونو باندې ، ومیدالله ...

وعند العجز یجب تقریر الاصول ای اذا عجز عن المصیر بان تعارضت

السنتان واقوال الصحابہؓ او القياس ايضا فلم يوجد دليل بعده فح يجب تقرير الاصول اى تقرير كل شئ على اصله وابقاء ما كان كما فى سور الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الاصول فانه روى انهؐ نهى عن لحوم الحمر الاهلية فى يوم خيبر وامر بالقاء قدور طبخ فيها لحومها وروى غالب ابن فهر انه قال رسول اللهؐ لم يبق من مالى الا حميرات فقال كل من سمين مالك فاباح لحومها فلما وقع التعارض فى لحومها لزم الاشتباه فى سورها لانه متولد منها وايضا روى جابر انهؐ سئل انتوضأ بماء هو فضالة الحمر قال نعم وروى انسؓ انهؐ نهى عن الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سورها او القياسان ايضا متعارضان لانه لا يمكن الحاقه بالعرق ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها فى العرق ولا يمكن الحاقه باللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسور الكلب ليكون نجسها لكون الضرورة فى الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسور الهرة ليكون طاهراً لوجود الضرورة فى الهرة اكثر مما يكون فى الحمار فلما تعارض هذا كله وانسد باب الترجيح وجب تقرير كل واحد من المتوضى والماء على اصله فقيل ان الماء عرف طاهرا فى الاصل فلا يتنجس فوجب استعمال الطاهر والتوضى به والآدمى ولما كان فى الاصل محدثا بقى كذلك ولم يزل به الحدث للتعارض فوجب ضم التيمم اليه ۔

ترجمہ :- او په وخت د عجز کښې واجب دے تقرير الاصول يعنى هر کله چه عجز راشى د رجوع کولو نه په دى شان چه تعارض راشى په دوه سنتو کښې هم او اقوالو کښې هم د صحابه کرامو رضؓ او قياس کښې هم او ياپس د دينه څه دليل موجود نه شى نو په دغه وخت کښې واجب دے، تقرير الاصول يعنى تقرير د هر شى په خپل اصل باندى، او باقى والى د خيز چه څرنګه په ماضى کښې وو، لکه په جوټه د حمار کښې هر کله چه تعارض واقع شو په ادله کښې نو واجب شو تقرير الاصول، ځکه شان دا دے چه روايت کړے شوے دے، چه نبى عليه السلام نهى فرمائيلى ده د حمر اهليه نه په ورځ د خيبر باندى او حکم ئے کړے وو په غورځولو د هغه کټو باندى چه په هغے کښې د خرو غوښې پخيدلى او روايت کړے دے غالب بن فهر چه دهٔ رسول اللهؐ ته ووئيل چه حمادمال نه صرف

حرمات پاتې شوي دي، نو نبي علیه السلام وفرمایل چه د خپل مال نه غنت د خوره، پس د خرونو غوښې ئې مباح کړلې، پس هرکله چه د خرونو په غوښو کښې تعارض واقع شو، نو لاژمه شوه اشتباه د خرونو په جوټه کښې ځکه چه دا هم د غوښې نه جوړیږي او د غه شان روایت کړے دے جابر رض چه سوال وکړے شو د نبي علیه السلام نه چه آیا مونږ اودس کوو په پاتې شوي او بو د خرونو باندې نو نبي علیه السلام وفرمائل چه هاں او ابن عمر رض روایت کړے دے، چه نبي علیه السلام د حمر اهلیه نه منع فرمائیلې ده او فرمائیلي ئې دي، چه دا رجس دے، او دا دلالت کوي د خرونو په جوټه باندې د نجاست والي او قیاسان هم په بل سره تعارض لري، ځکه چه دا ممکنه نه ده، چه الحاق ئې وکړے شي په خوله پورې چه پاک وګرځي ځکه په دې کښې ضرورت کم دے، او په خوله کښې زیات دے او الحاق ئې په لبن پورې هم ممکن نه دے، چه نجس وګرځي په جامع سره چه تولد دے د لحم د ځکه چه ضرورت موجود دے، په جوټه کښې نه په لبن کښې، او د غه رنګه الحاق ئې په جوټه د سپي پورې هم ممکن نه دے، چه نجس وګرځي ځکه چه په خر کښې ضرورت لښته دے په سپي کښې نښته دے، او الحاق ئې ممکن نه دے، په جوټه د پیشو پورې هم چه پاک وګرځي ځکه چه کوم ضرورت په پیشو کښې دے هغه اکثر دے، د هغه ضرورت نه چه کوم په حمار کښې دے، پس هرکله چه په دې ټولو کښې تعارض راغلو او د ترجیح دروازه بنده شوه، نو واجب شو تقریر د هر واحد توضي او د اوبو نه په خپل اصل باندې، پس چاویلي دي او به په اصل کښې پاک پیژندل شوي دي، پس نه به پلیتې کیږي، پس واجب شو استعمال د پاک او اودس په وي باندې، او سړے هرکله چه په اصل کښې بے اودسه وو، نو دغه شان باقي پاتې شو او په د غے او بو سره به حدث نه زائله کیږي، د تعارض په وجه باندې پس ضروري شو د تیمم پیوسته کول د دغه او د س سره، !

تشریح :- او س که چرته تعارض راشي هم د سنّت په مابین کښې او هم د اقوال د صحابه رض او د قیاس په مابین کښې او د رجوع ځائے پاتې نشي نو بیا به تقریر الاصول اختیارولے شي، تقریر الاصول د یته وئیلے کیږي چه هر څیز په خپل اصل باندې پریخودل شي او په خپل هغه حال باندې ئې باقي وساتي چه څرنګه د مخکښې ؤ، ولې د حمار په جوټه کښې چه هرکله تعارض واقع شو چه آیا جوټه د حمار پاکه ده او که نجسه نو تقریر الاصول اختیار کړے

شو وضاحت دا چه یو روایت کښې د نبي علیه السلام نه راغلي دي چه نهي ئے وفرمایله
د حمر اهلیه نه (حمر اهلیه هغه ته وائي چه په کورونو کښې وساتل شي او حمر وحشي یعني
ځنګلي دي د هغه حلال دي) د خیبر په ورځ باندي او حکم ئے وکړو چه هغه وبګونه تورې
کړي چه په کومو کښې د خرونو غوښې پخې شوې وې، د دینه دا معلومه شوه چه د خرونو
غوښه حرامه او نجسه ده، لیکن بل روایت چه راوي ئے غالب بن ابجر دے، هغه رسول
الله ﷺ ته ووئیل چه یا رسول الله ﷺ ما په مال کښې صرف خر وو دي، بل څه نه دي پاتې، نو
رسول الله ﷺ هغه ته اجازت ورکړو چه کوم څاروه دي، هغه خوره، د دینه د خرونو د غوښې
اجازت معلوم شو اوس دا دواړو روایتونو کښې تعارض راغلو ځکه چه د اول نه حرمت
معلومیږي او د دویم نه اباحت، پس هرکله چه د لحم په باره کښې تعارض واقع شو نو په جوټه
د حمار کښې هم شبه پیدا شوه چه ایا جوټه د حمار اهلي طاهره ده او که نجسه ده، ځکه چه
جوټه کښې خو اختلاط د لاړو راغلے دے، او لاړې خو متولد یعني جوړیږي د لحم نه نو
جوټه کښې هم شبه پیدا شوه.

دغه شان په روایت د جابر رض کښې راځي چه نبي علیه السلام نه تپوس وشو،
چه مونږ د پاره په هغه زیاتي اوبه چه د خرونو څکلو نه پاتې شي اودس کول جائز
دي نو رسول الله ﷺ وي ته وفرمائيل چه هاں لیکن د انس رض روایت دے چه نبي علیه السلام
د حمر اهلیه نه منع فرمایلې دي، او رجس ئے ورته ویلے دے، چه دا دلالت کوي د دوی
په پلید والي د جوټه باندي، نو سنت کښې خو تعارض راغلو، قیاس هم نشي کولے، ځکه که دا
قیاس کوي چه خر تکه د حمار خوله پاکه ده نو جوټه دِ هم پاکه شي، نو دلته کښې هم څه علت جامع
نشته دے، ځکه خولے کښې ضرورت زیات دے، هغه ډیره راځي، لهذا که دا ناپاکه وګرځي
نو مفضی الی الحرج ګرځي په خلاف د جوټه باندي چه دی کښې ضرورت قلیل دے او دا هم نشي
کولے چه قیاس ئے وکړي په لبن یعني پیو د خرې باندې چه پئ ئے نجسې وي لهذا جوټه
به ئے هم نجسه وي، او علت جامع په کښې دا دے چه پئ هم د لحم نه جوړیږي او جوټه
هم، لیکن دا قیاس هم صحیح نه دے، ځکه چه په لبن کښې څه ضرورت موجود نه دے، او
جوټه ته ضرورت راځي، دا هم ممکنه نه ده چه قیاس ئے وکړے شي په سور الکلب یعني
جوټه د سپي باندې چه سور الکلب نجس دے نو دا به هم نجس وي د وجه دا ده چه

په حمار کښې، ضرورت د سپي نه سوا دے، لهذا څه علت جامع نشته دے، دا هم ممکنه نه ده چه قیاس ئے وکړے شي په سور الهرة یعني جوټه د پیشو باندې چه سور الهرة پاک دے، نو دا به هم پاک وي، ځکه په هره کښې ضرورت سوا دے، د هغه ضرورت نه چه کوم چه حمار کښې دے، ځکه هره هر وخت په کور کښې ګرځي راګرځي او لوښو کښې خوله وهي را وهي لهذا که د دې جوټه ناپاکه شي حرج به واقع شي، او س د لته کښې صورت حال داسې دے، چه هر طرف ته تعارض واقع دے، او د ترجیح دروازه هم بنده ده یو طرف ته هم ترجیح نشي ورکولے، لهذا تقریر الاصول والا قاعده اختیار کړے شوه چه هغه توضي په خپل حالت پریخودل دي، او داوبو یعني جوټه په خپل حالت باندې لیرکه چرته د جوټه والي نه وړاندې دا خبره معلومه وي چه او به پاکې وي نو په خپل حالت باندې به وساتل شي، او پاکې به دي، نجس به نه وي استعمال ئے صحیح دے، او او دس کول په صحیح دي، لیکن که متوضي یعني او دس کوونکے په اصل کښې بے او دسه وو محدث وو، نو هم په حالت د حدث به پاتې وي، او د دے به او دسي به په دغه جوټه او بو سره نه زائله کیږي، د تعارض د وجې نه، لهذا د ے به او دس خو وکړي په دغه اوبو باندې خو ورسره به ضم د تیمم هم وکړي، د پاره د دې خبرې چه طهارت ئے یقیني طور باندې حاصل شي ځکه که چرته او به پاکې نو او دس ئے وشو په اوبو باندې او د تیمم په ضم کولو کښې څه ګناه نشته دے، او که چرته او به ناپاکې وي، نو او دس ئے بیا په دغو اوبو سره نه دے شوے بلکه په تیمم سره شوے دے نو په صورت د ضم د تیمم کښې پاکي حاصلیږي، په یقیني وجه سره،

لا یقال ان الماء کان في الاصل مطهرا فما الاحتیاج الی ضم التیمم لانا نقول لو ابقینا الماء مطهر الفات اصل الآدمي وهو الحدث فلم یکن تقریر الاصول بل تقریر الماء فقط ولا یقال ان ا[illegible] بالمحرم اذا تعارضا ترجح المحرم فیجب ان یترجح المحرم ولا یفضي الی الشك لانا نقول ان هذا الترجیح کان للاحتیاط والاحتیاط ههنا في جعله مشکوکا لیتوضا به ویتیمم،

ترجمه: سوا دے نشي ویلے چه او به خو په اصل کښې مطهر دي پس څه

ضرورت دے ضم د تیمم ته ځکه مونږ به دا لوچه که مونږه باقی پریږدو او ولړه مطهر نو فوت به شی، اصل دا آدی چه هغه حدث والے دے، پس تقریر الاصول به راشی بلکه صرف تقریر الماء به راشی او دا دهم څوک نه وائی چه هرکله تعارض واقع شی د مبیح او د محرم په مابین کښې نو ترجیح محرم لره ورکول کیږی لهذا ضروری ده چه ترجیح ورکړے شی محرم لره، او مقضی او په طرف د شک د ونه کرځی، ځکه مونږه وایو چه دا ترجیح د احتیاط په بناء ورکولے کیږی، او احتیاط دلته کښې هم په دی کښې دے، چه دا او به مشکوک وکرځول شی چه او دس به هم وکړے شی، او تیمم هم وکړے شی۔

تشریح:- لایقال سره شارح یو اعتراض رانقل کوی، خلاصه د اعتراض داچه ته وائی د سور الحمار په باره کښې د تعارض په صورت کښې مونږه تقریر الاصول اختیار کړلو، نو اصل خو په جو ته د حمار کښې داده چه دا او به پاکې هم دی، او پاکونکی هم دی، یعنی هم طاهر دی هم مطهر دی، لهذا چه پاکونکی دی او په دی اصل باندې پریږدی، نو چه بے او دسه سړے په دې کله بیا او دس او کړی پکار ده چه د هغه حدث ختم او زائله شی او چه هر کله ئے حدث زائله شو نو بیا ضم د تیمم ته څه ضرورت راغلو، شارح په لاندې نقول سره دی اعتراض ته جواب کړے دے، او هغه داچه که مونږه او به مطهر واخلو نو بیا تقریر الاصول والا قاعده نه جاری کیږی، بلکه صرف تقریر دا ولو به راشی ځکه چه تقریر الاصول خو دیته وائی چه هم او به په خپل حالت باقی کړی، او هم متوضی یعنی او دس کونکے او دلته کښې خو چه د متوضی حدث ته زائله منی نو دے خو په حالت اصلیه باندی باقی پاتی نه شو، لهذا او به که صرف طاهر ومنی او متوضی چه په اصل کښې محدث وی دے په خپل حالت اصلیه یعنی حدث والی باندی باقی ومنی نو تقریر الاصول جاری کیږی ځکه چه طاهر والے هم داوبو حالت اصلیه دے فافهم

لا یقال ان المبیح الخ سره شارح دوېم اعتراض نقل کوی او حاصل ئے داچه په

سور الحمار کښې د دفع د تعارض دپاره صورت د ترجیح موجود دے او هغه دا چه هر کله تعارض راشي د مباح کونکي او حرام کونکي په مابین کښې نو ترجیح به هغه دلیل له ورکولے کیږي، چه هغه حرمت راولي لهذا دلته کښې چه کوم دلیل د سور الحمار په نجاست او حرمت باندې دلالت کوي، هغه له به ترجیح ورکړے شي، او خبره به شک ته لاړه نه شي، نو شارح په لانا نقول سره جواب کوي او خلاصه د جواب دا چه په مذکوره قاعده کښې چه ترجیح محرم له په مبیح باندې ورکولے کیږي نو دا د احتیاط په وجه باندې یعنې احتیاط په دې کښې دے چه محرم له ترجیح ورکړے شي، لیکن دلته کښې په صورت د سور الحمار کښې د احتیاط تقاضا دا ده چه دا به مشکوک وګرځول شي، او وضوء او تیمم دواړه دِ وکړے شي او هغه دا چه که چرته د شرع حکم دا دې چه په دې اوبو وضوء کول صحیح دي نو وضوء راغله او که حکم ئے دا وي چه تیمم کول دي نو وضوء نو تیمم هم موجود شو ے،

نوټ :- دا تول خبرې په هغه وخت کښې دي چه کله د سور الحمار نه علاوه اوبه موجود نه وي، ورنه که موجود وي نو دې استعمال صحیح نه دے،

> وسمي اي سور الحمار مشكوكا لهذا اي لاجل التعارض لا ان يعني به الجهل اي لا يعني به ان حكمه مجهول ليكون من قبيل لا ادري بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضي وضم التيمم اليه.

ترجمه :- او مسمی کړے شوه جوټه د حمار په مشکوک سره د دې وجې نه یعنې د تعارض د وجې نه، نه دا چه مقصود په دې سره جهل دے یعنې مقصود په دې سره جهالت د حکم نه دے، چه شي د قبیل د لا ادري نه بلکه حکم ئے معلوم دے چه هغه د وضوء وجوب دے او د هٔ سره د تیمم پیوست کول دي،

تشریح :- حضرت ماتن فرمائي چه جوټه د حمار مسمّي ده په نامه مشکوک سره خو دا مشکوک ورته ویل د تعارض مذکور په وجه باندې دي دا نه چه په اعتبار د حکم سره په کښې جهالت دے بلکه حکم ئے معلوم دے او هغه دا چه وضوء به وکړي او د تیمم ضم کول دې سره هم واجب دي ـــ

واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقط بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس دليل يصار اليه الا العمل بالحال وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه فى سور الحمار للضرورة بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه يعنى يتحرى قلبه الى احد القياسين الذى اطمأن اليه بنور الفراسة التى اعطاها الله لكل مومن وعند الشافعیؒ لاتشترط شهادة القلب ولهذا كان له فى كل مسالة قولان او اكثر فى زمان واحد بخلاف ائمتنا فانه ماتروى عنهم روايتان فى مسألة الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فلهذا دار الفتوى بينهما هكذا قيل .

**ترجمہ:-** او هركله چه تعارض واقع شي په مابين د قياسينو كښې نو نه به ساقطيږي په سبب د تعارض سره چه واجب شي عمل پحال سره ځكه شان دا دے چه نه دے موجود پس د قياس نه دليل چه هغې ته صيرورت وكړے شي، مګر عمل په سبب دحال سره او هغه حجت نه دے، زمونږه په نزد باندې او هرچه صيرورت حال ته كولے شي په جوټه د حمار كښې نو د ضرورت په بناء باندې، بلكه عمل به كوي، مجتهد په كوم يو باندې چه خوښه ئې شي، په شهادت د خپل قلب سره، يعنى سوچ به وكړي زړه د دواړو قياسينو نه چه د دواړو اطمينان وشي، هغه طرف ته په نور د هغه فراست سره چه كوم الله پاك وركړے دے، مومن ته، او په نزد د امام شافعیؒ باندې شهادت د قلب شرط نه دے او دا وجه د هغه نه په هر مسئله كښې دوه قوله راغلي دي، او يا دى نه زيات په يوه زمانه كښې په خلاف زمونږه د امامانو كښې مګر د دوه زمانو په اعتبار سره ليكن د تاريخ پته نه لګي چه عمل په آخر باندې وكړے شي، صرف دا وجه فتوى دائروي په مابين د دواړو كښې، د غه شان ويلے شوي دي،

**تشريح:-** كه چرته تعارض واقع شي د دوه قياسونو په مابين كښې نو د تعارض د وجې نه په د قياس سقوط نه راځي ځكه چه د قياس نه پس صرف تقرير الحال باقي كيږي او زمونږه په نزد باندې دا حجت نه دے، كه څوك دا سوال وكړي چه په سور الحمار كښې خو تاسو په تقرير الحال باندې عمل كړے دے، نو د هغه نه شارحؒ په الضرورة لفظ سره

جواب ورکړو او هغه دا چه په سور الحمار کښې مونږ ته په تقریر الحال باندې د ضرورت د وجهې نه عمل کړے دے چه هلته کښې د احتیاط تقاضا داده چه تقریر الحال اختیار کړے شي په صورت د تعارض بین القیاسین کښې زمونږ ته یعني د احنافو مسلک دا دے چه مجتهد به په یو قیاس باندې عمل کوي په خپل شهادت قلبي سره یعني دے به سوچ وکړي، په هغه نور د فراست سره کوم چه الله پاک هر مومن له ورکړے دے، لکه نبي علیه السلام فرمائي اتقوا فراسة المومن فانه ینظر بنور الله، او چه کوم طرف ته د ده زړه مطمئن شو په هغې باندې عمل وکړي، په نزد د امام شافعيؒ باندې دا شهادت قلبي شرط نه دے، د غو وجه ده چه په یو زمانه کښې د هغه نه په یو مسئله کښې دوه یا دوه نه زیات اقوال منقول وي زمونږ ه امامان داسې نه دي، زمونږ د امامانو په یو زمانه کښې د یو مسئلے باره کښې صرف یو قول نقل وي، او س که څوک دا وائي چه بیا دا اختلاف ولے راځي، د امامانو په مابین کښې د فتوی باره کښې نو د هغې وجه داده چه دا معلومه نه وي چه دا قول اول دے او که آخر دے یعني د زمانے د تقدیم تاخیر د عدم علم په بنا ر باندې فتوی دا ئر کیږي، د قولینو په مابین کښې ورته نوره خبره هم هغه ده کومه چه مونږ ه بیان کړه چه په یوه زمانه کښې دوه قوله د یو مسئله باره کښې زمونږ ه د امامانو نه، نه راځي، شارحؒ فرمائي چه هم د غه شان وېلے شوي دي،

ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالان شرع في بيان معارضة صورية حكمها الترجيح او التوفيق فقال والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يعتدلا بان كان احدهما مشهوراً والأخر احاداً اويكون احدهما نصا والأخر ظاهرا فيترجح الاعلى على الادنى وقد مر مثاله غير مرة -

**ترجمه:** او هر کله چه دا بیان وو د هغه تعارض چه کوم حقیقي وو، او حکم ئے تساقط وو، نو او س شروع شو په هغه تعارض کښې چه کوم صوري دے، او حکم ئے ترجیح او توفیق دے، پس وائي چه خلاصے د تعارض نه یا به د حجت د طرف نه وي په دې

شان چه دواړه به برابر نه وی، په دی سره چه یو به مشهور وی او بل به احاد وی او یا به یو نصّ وی، او بل به ظاهر دی پس ترجیح به ورکړے شی، اعلیٰ لره په ادنیٰ باندی او د وی مثال یو ځل نه ویر ځله تیر شوے دے،

تشریح:- حضرت شارحؒ د ماتنؒ د دا روان عبارت غرض بیانوی او هغه دا چه اوس پوری خو د هغے معارضے بیان وو، چه کوم حقیقی معارضه ده، او حکم ئے ساقط کیدل وو، اوس د هغه معارضے بیان کوی چه صرف صورة تعارض ښکاری حقیقةً په کښی څه تعارض نه وی، د دی قسمه تعارض حکم یو صورت لره ترجیح ورکول دی او دیا په یو طریقی سره توفیق یعنی جمع راوستل دی په دواړو صورتونو کښی، حضرت ماتنؒ د معارضی صورتونه د خلاصی دپاره اوّل صورت بیانوی، او هغه دا چه معارضه او تعارض به په دوه دلائلو کښی موجود وی، خو چونکه یو دلیل به قوی وی او بل دلیل به نسبتہً ضعیف وی، یعنی اعتدال بینهما به نه وی، د دی وجه نه یو لره به ترجیح ورکړے شی، په بل باندی مثلاً تعارض راغلے وی، په مابین د خبر مشهور او د خبر واحد کښی نو ظاهر ده چه خبر مشهور قوی دے د خبر واحد نه لهٰذا ترجیح به ورکولے کیږی خبر مشهور لره، مثال په طور باندی روایت د ابو داؤد د ابن عمرؓ نه دادے چه دوه رکعت مونځ بعد العصر (بطور نفل) جائز دی دا خبر خبر واحد دے، د دی خلاف روایت د ابن عباسؓ کښی نفی راغلی ده، د صلوٰة بعد الصبح نه ترڅو چه طلوع الشمس نه وی راغلے، او بعد العصر نه ترڅو چه غروب نه وی راغلے، او دا خبر مشهور دے لهٰذا دا قوی دے، د هغے نه او عمل به په دی کولے شی کما هو مذهبنا یا مثلاً یو دلیل نصّ وی او بل ظاهر وی نو نصّ لره به ترجیح ورکولے کیږی، په ظاهر باندی ځکه چه په نصّ کښی زیات وضاحت موجود وی، د ظاهر نه، شارحؒ فرمائی چه د دی مثالونه وړاندی تیر شوی دی، د یو نه زیات مرتبه، یعنی په بحث د تعارض د ظاهر، نص، مفسر، محکم وغیره کښی،

> وَمن قبیل الحکم بان یکون احدهما حکم الدنیا والاٰخر حکم العقبیٰ کاٰیتی الیمین فی سورة البقرة والمائدة فانّه قال فی سورة البقرة لَا یؤاخذکم الله باللّغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم فقوله

فقوله بما کسبت شامل للغموس والمنعقدة جمیعاً فیفهم ان فی الغموس مواخذة وقال فی سورة المائدة لا یؤاخذکم الله فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل فی اللغو فیفهم ان لا مواخذة فی الغموس فلما تعارضت الآیتان فی حق الغموس حملنا آیة البقرة علی المواخذة الاخرویة وآیة المائدة علی المواخذة الدنیویة فعلم ان فی الغموس مواخذة اخرویة وهی الاثم لا مواخذة دنیویة وهی الکفارة وقد حررت فیما سبق باطول من هذا۔

ترجمه:۔ او یا د جانب دحکم نه په دی شان چه یو د دوا پړونه به حکم دُنیاوی او بل به حکم دَ آخرت وی ځکه دوه ایاتونه دیٔ یو په سورة البقره او سورة المائده کښې ځکه چه الله پاک په سورة البقره کښې فرمائی چه لا یواخذ الخ یعنی ستاسو مواخذه الله پاک نه کوی، په لغوه قسمونو ستاسو سره لیکن مواخذه کوی ستاسو په هغه قسمونو باندی چه کسب ئے ستاسو زړونه وکړی، نو قول د الله پاک بما کسبت شامل دے، غموس او منعقده دواړو لره پس دی نه دا معلومه شوه چه په غموس کښې مواخذه شته، او الله پاک فرمایلی دی په سورة المائده کښې لا یواخذ الخ نه کوی مواخذه الله پاک ستاسو په لغوه قسمونو باندی لیکن مواخذه کوی، په هغه باندی چه کوم قسمونه تاسو غوټه کړی، ځکه مراد دَ ماعقدتم الایمان نه صرف منعقده دهٔ او غموس دلته کښې داخل دے، په لغوه کښې، پس دینه دا معلومیږی چه په غموس کښې مواخذه نشته دے پس هرکله چه دواړه آیتونو کښې تعارض راغلو چه حق دَ غموس کښې نو مونږ وحمل کړو آیت دَ سورة البقرة په اخروی مواخذه باندی او آیت دَ مائدی په دنیاوی مواخذه باندی، پس معلومه شوه، چه په غموس کښې اخروی، مواخذه شته دے چه هغه ګناه ده، او دنیوی مواخذه په کښې نشته دے، چه هغه کفاره ده، او ماقبل چه کوم بیان مونږه کړے دے نو هغه دی نه وږد دے،

تشریح:۔ حضرت ماتنؒ د تعارض صوری نه د خلاصی دویم صورت بیانوی او هغه دا چه تعارض دفع کیږی، د حکم د جانب نه په دی شان چه یو طرف ته حکم اخروی دی

او بل طرف ته دنیاوی حکم وی نو په دی سره به تعارض دفع شی تعارض به هله وی، چه کله دواړه کښی حکم دنیاوی یا حکم اُخروی وی، ددی مثال لکه سورة البقرة کښی الله پاک فرمائی چه ستاسو په لغوه او بیهوده قسمونو باندی زهٔ ستاسو مواخذه نه کوم (محشیؒ فرمائی چه لغوه قسم دیته وائی چه دَ ماضی په اعتبار سره څوک قسم وخوری په دروغو باندی خو ددهٔ گمان داوی چه داحق دے، مثلاً یو کار نه وی شوے او دے قسم وخوری چه شوے دے، او ددهٔ گمان وی چه حق هغه دے کوم باندی چه زهٔ قسم خورم نو دا لغوه دے) بلکه په هغه قسمونو باندی به مواخذه وی کوم چه دَ کوم قسمونو کسب او عمل ستاسو زړونه وکړی، اوس دلته کښی بما کسبت دخپل عموم په اعتبار سره هم غموس لره شامل دے، او هم منعقده لری، (غموس دیته وائی چه یو کس قصداً و عمداً دیو کار په کیدلو یا نه کیدلو باندی قسم وخوری مثلاً داکار شوے دے یا نه دے شوے او منعقده دیته وائی چه دَ مستقبل په اعتبار سره دکولو یا نه کولو قسم وخوری، مثلاً داکار به کوم یا به نه کوم) اوس مذکوره ایت نه دا معلومه شوه چه په یمین غموس کښی مواخذه یعنی گرفت شته او په سورة المائده کښی الله پاک فرمائی چه ستاسو په لغوه قسمونو باندی زهٔ مواخذه نه کوم بلکه په هغه قسمونو باندی به مواخذه کوم چه تاسو غوټه کړی، یعنی مواخذه به کوم صرف په یمین منعقد باندی او یمین غموس دلته کښی داخل دے، په لغوه کښی ځکه چه دلته کښی عقد د لغوه په مقابله کښی استعمال دے، او غموس کښی عقد نه وی نو داخل شو په لغوه کښی لهٰذا دینه د ا معلومه شوه چه په غموس کښی به مواخذه نه وی، اوس دوا ړو آیاتونو کښی تعارض راغلو په باره دَ یمین غموس کښی ایت د سورة البقره تقاضا کوی چه په یمین غموس کښی مواخذه شته او ایت دَ سورة المائده ئے تقاضا کوی چه په یمین غموس کښی مواخذه نشته دے نو مونږ دواړو آیتونو کښی تعارض داسی دفع کړو چه ایت د سورة البقره موحمل کړو په آخروی مواخذه باندی چه په غموس کښی اُخروی مواخذه نشته دے، ځکه مواخذه په سورة البقره کښی مطلقه راغلی او چه شئ کله مطلق ذکر شی، نو صرف ئے کیږی، فرد کامل ته او فرد کامل په مواخذه کښی آخروی مواخذه ده، او ایت د سورة المائده موحمل کړو په دنیوی مواخذه باندی ځکه چه هلته کښی مواخذه بطور کفاره راغلی ده او کفاره په دارالکفاره کښی وی، او دارالکفاره آخرت نه دے بلکه دنیا ده، ځکه دنیا دعمل کور دے نه آخرت،

بس معلومه شوه چه په غموس کښې اُخروي مواخذه نشته دے، چه هغه گناه ده او سزا به ملاؤ یږي قسم خوړونکي ته او هر چه دنیاوي مواخذه ده، چه هغه کفاره ده نو دا په یمین غموس کښې نشته دے،
شارح رح فرمائي چه ماقبل ددي نه موږ ته تفصیل بیان کړے دے، یعني په بحث د حقیقت او د مجاز کښې،

---

او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حاله والاٰخر على حالة كما في قوله تعالىٰ حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فانه في قوله تعالىٰ ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن بالتخفيف اى لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن اولا وقرأ بعضهم يطهرن بالتشديد اى لا تقربوهن حتى يغتسلن فتعارض بين القرائتين وهما بمنزلة اٰيتين فوجب التطبيق بينهما بان تحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا فبمجرد انقطاع الدم يحل الوطى وتحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام اذ يحتمل عود الدم فلا يؤكد انقطاعه الا ان يغتسل او يمضي عليها وقت صلوٰة كاملة ليحكم بطهارتها ولكن يرد عليه ان قوله تعالىٰ فاذا تطهرن فاتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال على التقديرين الا ان يقال يدل على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل تطهرن ح على طهرن كتبين بمعنى بان ۔

---

ترجمه:- او یا جانب د حال نه په دي شان چه یو دواړو نه حمل شي په یو حالت باندي او بل حمل کړے شي به بل حالت باندي لکه په قول د الله تعالىٰ حتى يطهرن په تخفیف او په تشدید سره حکم په دي قول د الله تعالىٰ کښې چه ولا تقربوهن حتى يطهرن بعضو قراءت کړے په يطهرن په تخفیف سره یعني مه نزدي کیږئ حائضو ته تر دي چه پاکي شي په انقطاع د دم د دوي سره برابره خبره ده که دوي غسل وکړي او که نه، او بعضو قراءت کړے دے، په تشدید سره یعني مه نزدي کیږئ دوئ

نه تردی چه د وی غسل وکړی، پس تعارض را غلو په مابین دَ دَدُو قراُتونو او دا په منزله د دوه ایتونو باندی دی، لیس واجب دے، ددی په مابین کښی تطبیق په دی شان چه حمل کړی شی قراٗت دَ تخفیف په هغه باندی چه کله وینه منقطع شی، د لسو ورځو په اندازه باندی، حُکه احتمال نه لری حیضی د زیاتی په دی مکوه باندی پس صرف په انقطاع د دم به وطی حلاله کوځی او حمل به شی قراٗت دَ تشدید په هغه باندی چه کله انقطاع د دم را شی ولسو ورځو نه کم اندازه باندی، حُکه چه وینه دَ والپسی احتمال لری، پس انقطاع نه موکد کیږی مگر په غسل سره یا په تیر یدلو دَ وخت دیو کل مونځ په دغه بنځه باندی ( یعنی حائضه باندی) چه حکم وکړے شی، د هغے په پاکوالی باندی لیکن په دی باندی دا اعتراض وارد یږی، چه قول دالله تعالیٰ فاذا تطهرن فاتوهن پس چه وینه نه وی دے مګر په تشدید سره، پس دا موکد کوی طرف د غسل لوه په دواړو تقدیرونو باندی مګر که وویلے شی چه دا دلالت کوی په استحباب باندی د غسل نه په وجوب او یا حمل کړے شی، تطهرن په د غه وخت کښی په طهرن سره لکه تبیّن په معنیٰ دَ بان سره،

تشریح :- حضرت ماتنؒ د معارضی صوری د خلاصی دریم صورت بیانوی او هغه دا چه یو نصّ حمل کړے شی په یو حالت باندی او بل نصّ حمل کړے شی په بل حالت باندی لکه دا قول دالله تعالیٰ کوم چه د حائضا تو باره کښی را غلے دے، ولا تقربوهن حتی یطهرن نو بعضو دا په تخفیف سره وییلے دے، یعنی یَطْهُرْنَ (د باب کرم یکرم نه) او بعضو په تشدید سره وییلے دے، یعنی یُطَّهَّرْنَ (د باب تفعیل نه) دا دوه قراٗتونه داسی شول لکه د دوه ایته او دوه نصّه یو قراٗت دَ بل قراٗت مخالف دے نو کو یا یو نصّ د بل نصّ مخالف وګرځید لوا و هغه داسی چه باب تفعیل کښی الفاظ زیات وی حُکه دا مزید دے، او قراٗت د فعل مجرد سره تعلق لری او زیادت د الفاظو دلالت کوی په زیادت معنیٰ باندی هم لهٰذا په تشدید والا قراٗت کښی به زیادت د معنیٰ وی او دا زیادت د طهر او د پاکوالی د مبالغے په صورت کښی را تلے شی، او مبالغه په طهارت کښی به داسی راځی چه هم د حائضه انقطاع د دم یعنی د وینی راشی او هم غسل وکړی نو هله به وطی د زوج د پاره حلاله ګرځی لهٰذا د تخفیف والا قراٗت مطابق معنیٰ دا جوړیږی چه کله انقطاع د دم

راشی نوکه غسل ښځې کړے وی اوکه نه نو د هغې وطی حلاله وه ، اود تشدید والا قرأت تقاضا داده ، چه کله ښځه یعنی حائضه پاکه شی د حیض نه او انقطاع د دم راشی او دینه پس غسل وکړی نو وطی ئے بیا حلاله ده ، او هرچه قبل د غسل نه نو وطی حلاله نه ده، نو د دا ړو قراتو نو کښې تعارض داسی راغلو چه د اوّل قرأت مطابق د حائضه بعد انقطاع دم قبل الغسل وطی جائزه ده ، او د دویم قرأت مطابق د حائضه بعد انقطاع دم قبل الغسل وطی جائز نه ده ، لهٰذا دلته کښې اوس مونږ له دوا ړه قرائتونو یعنی آیتونو کښې د تطبیق صورت راایستل پکار دی، چه په دوا ړو باندی عمل وکړے شی ، پس هغه صورت مونږه داویستلو چه د تخفیف والا قرارت مونږ یو حالت باندی حمل کړو ، او د تشدید والا قرأت مو حمل کړو په هغه حالت چه کله د حائضه وینه ودریږی او اکثره مده د حیض چه څومره لس ورځې ده ، داپوره شوی وی ، نو اوس چونکه دوباره د احتمال نشته دے چه د حیض وینه به اعاده وکړی لهٰذا که غسل ونه کړی هم نو زوج د پاره وطی حلاله ده او تشدید والا قرأت مو حمل کړو ، په هغه حالت باندی چه کله د حائضه وینه ودریږی خو لس ورځې نه وی پوره ، نو اوس دا احتمال نشته دے، چه کیدے شی حیض واپس اعاده وکړی لهٰذا د وینی د انقطاع د موکّد والی د پاره حائضه له غسل پکار دے یا که غسل ونه کړی نو د لمونځ وخت په تیریدل پکار دی، چه یو کامل لمونځ په کښې ادا کړے شی چه انقطاع د دم ئے متحقق شی، نو حکم به په حائضه باندی د طهارت وئکول شی،

ولکن یرد علیه الخ سره حضرت شارحؒ یو اعتراض نقل کوی، دی اعتراض نه بیا شارحؒ دوه جوابه کړی دی یو په الا ان یقال سره دویم په او یحمل الخ سره خلاصه د اعتراض دا چه حتی یطهرن که ته ئې بالتخفیف وائی اوکه بالتشدید یدخودینه پس فاذا تطهرن بالتشدید راغلے دے ، او دا ددی تقاضا کوی چه غسل د حائضه د پاره ضروری دے، په دواړو تقدیرونو باندی یعنی که انقطاع د وینی راغلی د لسو ورځو نه پس اوکه د لسو ورځو نه کم اندازه کښې ، لهٰذا دا خبره چه که د لسو ورځو نه پس پښه ولاړه وی، نو د غسل ضرورت نشته دے غلط ده، نو شارحؒ دوه جوابه ورکړی دی، دی اعتراض نه اوّل دا چه دا تکره د آیت د غسل تقاضا کوی، خو بطریق الوجوب نه بلکه په طریقی د استحباب سره یعنی قبل د وطی نه د حائضه د پاره غسل مستحب دے

که چرته د لسو ورځو نه پس ئے د حیض وینه ودریدلی وی،

بل جواب دا چه تطهرن باب تفعیل محمول دے، په طهرن فعل مجرد باندی یعنی قرأت د تشدید محمول دے، په قرأت د تخفیف باندی لهذا دا اعتراض اوس نه وارد یږی، چه دا جهت د غسل موکّد کوی کما هو الظاهر، حضرت شارح ددی نظیر پیش کوی چه یو لفظ حلیبری په بل باندی فرمائی لکه تبین باب تفعیل دے، او محمول دے، بان باندی کوم چه باب ضرب یضرب دے، ای بان یلیبن په معنی د ښکاره کیدلو سره، وخیرالله تعالیٰ

اومن قبل اختلاف الزمان صریحًا فانه اذا علم التاریخ فلا بد ان یکون المتاخر ناسخا للمتقدم کقوله تعالیٰ واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن نزلت بعد الاٰیة التی فی سورة البقرة والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه الاٰیة تدل علی ان عدة متوفی الزوج اربعة اشهر وعشر سواء کانت حاملة اولا والاٰیة الاولیٰ تدل علی ان عدة الحامل وضع الحمل سواء کانت مطلقة او متوفی الزوج فبینهما عموم وخصوص من وجه فتعارض بینهما فی المادة الاجتماعیة وهی الحامل المتوفی عنها زوجها فعلی رضی یقول تعتد بابعد الاجلین احتیاطا ای ان کان وضع الحمل من قریب تعتد اربعة اشهر وعشرا وان کان وضع الحمل من بعید تعتد به لعدم العلم بالتاریخ وابن مسعود رضی یقول تعتد بوضع الحمل وقال محتجا علی من شاء باهلته ان سورة النساء القصری اعنی سورة الطلاق التی فیها قوله واولات الاحمال نزلت بعد التی سورة البقرة فلما علم التاریخ کان قوله واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن ناسخا لقوله والذین یتوفون منکم فی قدر ما یتناولاه فیعمل به وهکذا قال عمر رضی لو وضعت وزوجها علی سریر لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابوحنیفة رح والشافعی رح جمیعا۔

ترجمه:- او یاد جانبه د اختلاف د زمانی نه صریحی طور باندی حُکم هرکله

چه وبیژندلے شي تاریخ نولا بدی ده چه کوم متاخروی هغه به ناسخ وی، دمثلًا لکه قول دالله تعالیٰ واولات الاحمال الخ یعنی کومے ښځې چه خاوندانی دَحمل وی، دهغوی نیټه وضع دَحمل ده، نازل شوے دے، پس دهغه ایت نه کوم چه په سورة البقره کښې دے، والـذین الخ یعنی هغه کسان کوم چه دوفات شي دستاسو نه او ښځې پریږدی دوی به د رنګ تیروی په خپلو نفسو نو باندی غلور میاشتې او لس ورځې، حکه چه دا ایت دلالت کوی، په دی خبره چه عدّت دهغے ښځې چه خاوندئے وفات شوے وی، غلور میاشتې او لس ورځې دے، برابره خبره ده که حامله وی او که نه، او اوّل ایت دلالت کوی په دی چه عدت دحاملے وضع دحمل ده، برابره ده که مطلقه وی او که خاوندئے مړ شوے وی، پس په مابین د دواړو آیاتو نو کښې عموم او خصوص من وجه دے، پس تعارض راغلو د دواړو په مابین کښې په ماده اجتماعی کښې چه هغه حامله وه، او خاوندئے فوت شوے وی، پس علیؓ فرمائي چه عدت به تیروی په ابعد الاجلین سره د احتیاط د وجهې نه یعنی که چرته وضع دحمل نن دی وی، نو عدت به تیروی غلور میاشتې او لس ورځې او که چرته وضع دحمل لری وی نو عدت به تیروی، وضع دَحمل سره له وجهې دعدم علم د تاریخ نه او ابن مسعودؓ وائي چه عدت به تیروی وضع دحمل او ویلے به دهٔ په داسې حال کښې چه حجّت بهٔ نیولو په علیؓ باندی، که خوک غواړی نوزهٔ ور سره مباهله کوم چه سورة النساء قصری یعنی سورة الطلاق هغه چه دا قول دالله پاکٔ په کښې دے، واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن منسوخ کوئے دے، دقول دالله پاکٔ والـذین یتوفون منکم په اندازه دهغے چه کوم لره دواړه شامل دے، پس په دی به عمل کولے نشي او دغه شان ویلے دی حضرت عمرؓ که چرته د ښځې وضع دحمل وشي او خاوندئے په کټ باندی وی، نو دهغے عدت ختم دے، او هغے دپاره بل سړی او ده حلال دے او په دې باندی اخذ کړے دے، امام ابوحنیفہؒ او امام شافعیؒ ټولو،

تشریح:- دمعارضې صورې د دفع غلورم صورت بیانوی او هغه دا چه تعارض دفع کیږی، وزمانے داختلاف په صورت کښې خو دا اختلاف د زمانه بالکل صراحةً وی نه دلالة ددی بیان مابعد کښې راځي، لهٰذا کله چه دا پته ونګی چه دا نصّ مابعد زمانه سره تعلق لری، او دا نصّ ما قبل زمانے سره تعلق لری نو روستنے به دمخکښني دپاره منسوخ کوئے

وکرځی لکه دا قول د الله تعالیٰ چه و اولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن یعنی هغه ښځې
چه خاوندانی د حمل وی، نو د دوی عدت وضع د حمل ده، برابره خبره ده که طلاق ورله
ورکړے شوی وی، او که خاوند ئے مړ وی یعنی په دواړو صورتو نو کښی به ښځه عدت
تیروی نو که حامله وی عدّت به ئے وضع د حمل وی، او بل آیت د الله پاک والذین یتوفون
منکم ویذرون ازواجًا الخ نو دا په دی دلالت کوی چه د کومے ښځې خاوند مړ شی
یعنی متوفی عنها زوجها نو د دی عدّت به څلور میاشتی او لس ورځې وی برابره ده که
حامله وی او که نه وی، لهذا په دواړو آیاتو نو کښی لنسبت د عموم خصوص من وجه راغلو
دا لنسبت دری مادی غواړی یوه ماده اجتماعی غواړی او دوه مادی افتراقی غواړی ماده
اجتماعی په ضمن د موجبه جزئیه کښی او مادی افتراقی په ضمن د دوه سالبو جزئیو کښی پس
ماده اجتماعی هغه ښځه ده چه هم حامله وی او هم متوفی عنها زوجها وی، دی له دواړه
آیاتو نه شامل وی، او ماده افتراقی ئے د جانبه د والذین یتوفون منکم والآیت نه
هغه ښځه ده، چه متوفی عنها زوجها وی، خو حامله نه وی، او ماده افتراقی ئے د جانبه د
الآیت واولات الاحمال الخ نه هغه ښځه ده، چه حامله وی او متوفی عنها زوجها نه وی نو
دی دواړو مادو کښی خو څه تعارض نشته دے، ځکه چه یو مادی له یو آیت شامل دے،
او بله له بل آیت لیکن تعارض راغلے دے په ماده اجتماعی کښی او هغه دا چه که ښځه هم حامله
وی او هم متوفی عنها زوجها وی، نو هم ورله آیت د سورة البقره یعنی والذین الخ ورځی
او هم ورله آیت د سورة الطلاق یعنی واولات الاحمال ورځی لهذا او س د حامل متوفی
عنها زوجها عدت به څه وی، وضع د حمل به وی، او که نه څلور میاشتی او لس ورځې به وی
پس شارح فرمائی چه مسلک د حضرت امیر المؤمنین علی خو دا دے چه دا سی ښځه به
عدت تیروی، په ابعد الاجلین سره د احتیاط وجهی نه مطلب دا که نیټه د وضع د حمل ئے
وږده وه نو عدّت به ئے وضع د حمل وی، مثلاً ښځه حامله وه او خاوند ئے مړ شو،
او وضع د حمل کښی پنځه میاشتی شته نو مده د وضع د حمل د لته کښی زیاتره ده، د څلور میاشتو
او لس ورځو نه نو عدّت به ئے وضع د حمل وی او که نه عدت د متوفی عنها زوجها والامده
سوا وی مثلاً ښځه حامله وی او خاوند ئے مړ شو او وضع د حمل کښی څلور میاشتی دی
یا دی نه کم دی، نو عدّت به ئے څلور میاشتی او لس ورځې تیروی. شارح فرمائی چه علی

دا خبره ځکه کړی ده چه لعدم العلم بالتاریخ یعنی ددی ته دا تاریخ معلوم نه وو، چه کوم آیت وړاندی نازل شوے دے، او کوم بعد کښی نازل شوے دے، لهذا لعدم العلم بالتاریخ عبارت د شارح یقول لقتده سره متعلق دے،

هرچه مسلک د عبدالله بن مسعود رضی الله عنهٔ دے نو هغه شارح داسی بیان کړے دے، چه دوی به فرمایل چه ما سره دڅوک مباهله وکړی، په دی خبره کښی چه دسورة النساء قصری آیت بعد کښی نازل شوے دے، او آیت دسورة البقره والذین یتوفون الخ قبل نازل شوے دے لهذا تاریخ معلوم شو چه کوم آیت وړاندی دے او کوم بعد کښی دے لهذا بعد والا آیت به فقط هغه حصے سره ناسخ وګرځی کوم لره چه دواړه نصّه شاملیدل یعنی هغه ماده اجتماعی. هغه دا چه هم ښځه حامله دی او هم متوفی عنها زوجها وی لهذا که ښځه حامله وی او طلاق ورله ورکړے شی نو که خاوند ئے مړ وی نوعدّت به ئے وضع حمل وی، پس که نن طلاق ورکړی او صبا ته ئے خاوند مړ شی او وضع حمل د ښځی وشوه نو بل واده ددی د پاره جائز دے، او ددی تائید د حضرت عمر رضی الله عنه دی قول سره هم کیږی چه که خاوند ئے په تخته پروت وی خو چه د ښځی وضع حمل راغله نو ددی عدّت ختم شو او واده کول ورله جائز شول،

شارح فرمائی چه هم دا مسلک دے هم دامام ابوحنیفه او هم دامام شافعی،

اودلالة عطف علی قوله صریحا ای من قبل اختلاف الزمان دلالة کالحاظر والمبیح فانهما اذا اجتمعا فی حکم یعملو علی الحاظر ویجعلونه موخرا دلالة عن المبیح وذلك لان الاباحة اصل فی الاشیاء فلو عملنا بالمحرم کان النص المبیح موافقا للاباحة الاصلیة واجتمعتا ثم یکون النص المحرم ناسخا للاباحتین معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبیح لانه ح یکون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلیة ثم یکون النص المبیح ناسخا للمحرم فیلزم تکرار النسخ وهو غیر معقول وهذا اصل کبیر لنا یتفرع علیه کثیر من الاحکام وهذا علی قول من جعل الاباحة اصلا فی الاشیاء وقیل الحرمة اصل فیها وقیل التوقف اولی حتی یقوم دلیل الاباحة او الحرمة وقد طولت

الکلام فیه فی التفسیر الاحمدی،

ترجمه:- او یا دلالةً دی دا عطف دے په قول د ماتنؒ صریحًا باندی یعنی د جانبه دا اختلاف د زمانه دلالةً لکه حاظر او مبیح ځکه دا دواړه چه کله جمع شی په یو حکم کښی نو عمل به کولے شی په حاظر باندی او به کرځولے شی روستو د مبیح نه دلالةً او وجه دا ده چه اباحت اصل دے په اشیاء کښی پس که مونږ عمل وکړو په محرم باندی نو هغه نص چه مباح کونکے دے موافق به وګرځی د اباحت اصلیه سره او دواړه به جمع شی، بیا به هغه نص چه حرمت راوستونکے دے، ناسخ به وګرځی دواړو اباحتونو لره په یو ځائے باندی او دا معقول ده، په خلاف د هغے که مونږ عمل وکړو په مبیح باندی ځکه په دغه وخت کښی به نص محرم ناسخ وګرځی د اباحت اصلیه د پاره بیا به نص مبیح ناسخ وګرځی د محرم د پاره پس لازم به شی تکرار په نسخ کښی او دا غیر معقول ده، او دا لوی اصل دے زمونږ د پاره چه په متفرع دی ډیر د احکامونه او دا په قول د هغه چا خوک چه اصل په اشیاء کښی اباحت ګرځوی، او چا ویلی دی چه حرمت اصل دے په دی کښی، او چا ویلی دی چه توقف اولی دے تردی چه دلیل قائم شی، د اباحت او د حرمت، او ما اوږد کلام کړے دے په دی باره کښی په تفسیر احمدی کښی،

تشریح:- حضرت ماتنؒ د تعارض صوری د دفع د پاره پنځم صورت بیانوی او هغه دا چه د امعارضه دفع شی د اختلاف د زمانه د وجهی نه خو دا اختلاف د زمانه صراحةً نه معلومیږی بلکه په دلیل سره دا معلومیږی چه دا نص روستو کول یکاردی او دا وړاندی منل یکاردی مثلاً یو نص وی چه هغه حاظر وی یعنی د یو څیز حرمت ثابتونکے وی او بل نص مبیح یعنی د وغه څیز اباحت ثابتونکے وی نو دلته کښی اوس په دواړو نصونو کښی تعارض راغلو خو دا تعارض صورة دے، او دفع کیږی ځکه چه کوم نص د اباحت تقاضا کوی، دا به وړاندی ومنو او کوم چه د تحریم تقاضا کوی دا به روستو ومنو نو زمانه کښی اختلاف راغلو تقدیم تاخیر راغلو مؤخر به د مقدم د پاره ناسخ وګرځی، یعنی محرم به د مبیح د پاره ناسخ وګرځی، شارحؒ دلیل په دی باندی دا ذکر کړے دے، چه هر کله مونږه محرم باندی عمل وکړو او دا ناسخ او روستو ومنو او اول مبیح ومنو نو اصل خو په اشیاء کښی اباحت دے،

زمونږ ه په مسلک لهٰذا چه کوم اصلي اباحت دے، نو هغے سره به موافقت د نصّ مبیح هم راشي ځکه چه دیو څیز اباحت به د خپل اصل په لحاظ سره هم ثابت شي او د نصّ په اعتبار سره به هم ثابت شي نو دواړه اباحتونه به جمع شي بیا به محرم دواړه اباحتونه نسخ کړي، او دواړه اباحتونه منسوخ کول بالکل د عقل موافقت دی څه محال په کښې نشته دے،

اوکه چرته مونږه عمل وکړو په نصّ مبیح باندې او دا ناسخ وګرځوو، د نصّ محرم دپاره نو دا خلاف عقل ده، ځکه چه دې صورت کښې بیا دوه نسخ لازمیږي، لهٰذا لازمیږي تکرار په نسخ کښې او هغه داسې چه دَ اصلي اباحت د پاره به ناسخ اوّلاً نص محرم شي او بیا به دغه نصّ محرم د پاره ناسخ نص مبیح شي نو اوّل کښې به اباحت منسوخ شي حرمت به راشي بیا به حرمت منسوخ شي اباحت به راشي نو دا د عقل خلاف ده چه اباحت کله جائز وګرځي، او کله ناجائز وګرځي،

حضرت شارحؒ فرمائي چه وهذا الاصل الخ یعني دا خبره چه کله حاظر او مبیح جمع شي نو عمل به په حاظر یعني محرم باندے کولے شي دا یوه لویه قاعده ده زمونږه د پاره چه په دې باندې ډیر احکام متفرع دي لیکن په دا نزد دهغه چا باندې چه خوک وائي اصل په اشیاء کښې اباحت دے، او دا مذهب مختار د اکثر احنافؒ او شوافعو دے، چه اصل په اشیاء کښې اباحت دے بعض احناف لکه ابو منصور ماتریدي شوا ویا صاحب د هدایه نو هغوی دَ حرمت قائل دي، او دا مسلک د معتزله هم دے، شارح په قیل الحرمة اصل فیهما سره ددې بیان کړے دے، صدرالاسلام وائي چه په اموالو یعني بیع او اکل کښې مثلاً اصل اباحت دے، او په نفسو نو کښې اصل حرمت دے، چا دیلي دي چه توقف پکار دے ترڅو دي چه دلیل قائم شي، د حرمت یا دَ اباحت دا مسلک هم د معتزله دے،

شارح رحمه الله تعالی فرمائي چه په تفسیر احمدي کښې مونږ ه په دې کښې ډیر تفصیلي کلام کړے دے، د لکن اقول قد نصلت هذا البحث علی وجه اتم في شرح مسلم الثبوت المسمی بتوضیح الثبوت فعلیک بالمراجعة الیه، اما هذا المقام فلا یسعها ۰ وحید الله حقاني

---

د لمثبت اولیٰ من النافي هذه قاعدة مستقلة لا تعلق لها بما سبق یعني

اذا تعارض المثبت والنافی فالمثبت اولی بالعمل من النافی عند الکرخی وعند ابن ابان یتعارضان ای یتساویان فبعد ذلک یصار الی الترجیح بحال الرّاوی والمراد بالمثبت مایثبت امراً عارضاً ناٰئداً لم یکن ثابتاً فیما مضی وبالنافی ماینفی الامر الزائد ویبقیه علی الاصل ولما وقع الاختلاف بین الکرخی وابن ابان ووقع الاختلاف فی عمل اصحابنا ایضاً ففی بعض المواضع یعملون بالمثبت وفی بعضها بالنافی اشار الی قاعدة فی ذلک ترفع الخلاف عنهم فقال۔

ترجمہ:- او مثبت اولیٰ دے د نافی نه دا یوه مستقله قاعده ده چه د ما قبل سره ددی څه تعلق نشته دے، یعنی هر کله چه تعارض راشی د مثبت او د نافی په مابین کښی نو مثبت اولیٰ دے، د نافی نه په عمل سره په نزد د کرخیؒ باندی او په نزد د ابن ابان دواړه به متعارض وی، یعنی دواړه به برابر وی، پس بعد د دینه به رجوع کولے شی، ترجیح ته په حال د راوی سره او مراد د مثبت نه هغه څیز دے چه ثابتوی امر عارضی لره چه کوم زائد وی، او ثابت نه وی، په تیره زمانه کښی او په نافی سره هغه چه نفی کوی، زائد امر لره او باقی ئے پاتی کوی، په خپل اصل باندی، او هر کله چه اختلاف واقع شو په مابین د کرخیؒ او ابن ابانؒ کښی نو اختلاف واقع شو په عمل زمونږ د اصحابوؓ کښی هم پس په بعض مواضعو کښی ددی عمل کوی، په مثبت باندی او په بعض مواضعو کښی ددی عمل کوی په نافی باندی، پس اشاره د کړه مصنفؒ یوے قاعده ته چه دوی مابین کښی د غه اختلاف پورته شی، پس فرمائی۔

تشریح:- حضرت ماتنؒ په دی مقام کښی یوه مستقله قاعده ذکر کوی چه د ما قبل سره ئے څه تعلق نشته دے، او هغه دا چه یو دلیل مثبت دے، او بل دلیل نافی دے مثبت دلیل هغه دے چه کوم په شئ کښی یو زائد امر لره ثابتوی هغه امر چه په اصل کښی نه وی، او نافی هغه دے، چه کوم د غه زائد امر لره نفی کوی او شئ لره په خپل اصل باندی باقی پاتی کوی په نزد د ابوالحسن کرخیؒ باندی چه کله د یو څیز باره کښی هم مثبت دلیل راشی او هم نافی دلیل راشی نو مثبت لره به ترجیح ورکولے کیږی، په نافی باندی او په نزد د امام عیسیٰ بن

ابان رحمۃ اللہ علیہ باندی چہ کلہ دوا پہ جمع شی نو مثبت لرہ بہ ترجیح نہ ورکولے کیږی پہ نافی باندی، بلکہ دواړہ بہ مساوی حیثیت لری او متعارضین بہ وی، او دینہ بعد بہ کتلے شی چہ دکوم دلیل راوی قوی دے، پس کہ دمثبت دلیل راوی قوی وی نو عمل بہ پہ مثبت باندی کولے شی، او کہ دنافی دلیل راوی قوی وی نو عمل بہ پہ نافی باندی کولے شی پس حاصل دا چہ مثبت او نافی لرہ بہ ترجیح ورکولے کیږی، خو د راوی دحال پہ اعتبار سرہ،

والمراد بالمثبت الخ سرہ شارح یوہ شبہ پورتہ کوی او هغہ دا چہ یرہ مثبت دلیل بہ هغہ وی، چہ صرف نفی باندی مشتمل نہ وی، او نافی بہ هغہ وی چہ صرف نفی باندی بہ مشتمل وی، نو شارح داشبہ پورتہ کوی چہ دلتہ کښی دغہ اصطلاح نہ دہ مراد بلکہ مثبت هغہ دے کوم چہ امر زائدہ لرہ ثابتوی هغہ چہ کوم پہ ماقبل کښی نہ وی او نافی هغہ دے کوم چہ دغہ امر زائدہ لرہ نفی کوی، او پہ خپل اصل باندی شئ لرہ باقی پاتی کوی، اوس هر کلہ چہ د امام ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ او د امام عیسی بن ابان رحمہ اللہ پہ مابین کښی دغہ اختلاف واقع شو، نو لا محالہ زمونږ دخاوندانو د احنافو رحمہم اللہ پہ مابین کښی بہ هم اختلاف واقع کیږی دی وجہ نہ کلہ دوی عمل پہ مثبت باندی کوی لکہ پہ مسئلہ دخیار العتق کښی (دبیان بہ راشی) او کلہ دوی عمل کوی پہ نافی باندی لکہ پہ مسئلہ دنکاح دجواز دمحرم د احرام ترونکی کښی (دبیان بہ راشی)، دی وجہ نہ ماتن یوہ مستقلہ قاعدہ راوان عبارت کښی بیانوی چہ د دوی پہ مابین کښی دغہ اختلاف پورتہ شی، پس دی وجہ نہ فرمائی۔

والاصل فیہ ان کان النفی ان کان من جنس ما یعرف بدلیلہ بان کان مبنیا علی دلیل وعلامۃ ظاهرۃ ولا یکون مبنیا علی الاستصحاب الذی لیس بحجۃ او کان مما یشتبہ حالہ لکن عرف الراوی اعتمد دلیل المعرفۃ یعنی کان النفی فی نفسہ مما یحتمل ان یکون مستفادا من الدلیل وان یکون مبنیا علی الاستصحاب لکن لما تفحص عن الراوی علم انہ اعتمد علی الدلیل ولم یبنہ علی صرف ظاهر الحال ففی هاتین الصورتین کان مثل الاثبات لان الاثبات لا یکون الا بالدلیل فاذا کان النفی ایضا بالدلیل کان مثلہ فیتعارض بینهما و یحتاج بعد ذالک الی دفع تعارض مذهب ابن ابان رحمہ اللہ۔

ترجمه :- او اصل په دې کښې دا چه که چرته نفي د جنس د هغه نه وي چه په دلیل سره پېژندل کیږي په دې شان چه بنا ئې راغلې وي، په دلیل باندې او یا په یو ظاهري علامت باندې، او مبني نه وي په استصحاب باندې هغه چه کوم حجّت نه دے، او یا داسې وي، چه حال خو ئې مشتبه وي لیکن دا خبره معلومه وي چه راوي به اعتماد کړے وي، په دلیل د معرفت باندې، یعنې نفي به في نفسه د هغې نه دې چه دا احتمال به هم لري، چه مستفاد دِ وي د دلیل نه او دا هم چه مبنیٰ دِ وي په استصحاب باندې، لیکن چه هر کله د راوي د حال تفتیش وشي نو معلومه شي چه ده اعتماد کړے دے، په دلیل باندې، او صرف په ظاهر الحال باندې ئې بناء نه ده کړې نو په دې دواړو صورتونو کښې د انفي په شان د اثبات ده، ځکه چه اثبات نه وي، مګر په دلیل سره وي نو هر کله چه نفي هم په دلیل سره وي نو دا په شان د اثبات باندې شوه، دواړو کښې به تعارض راشي، او د دینه پس به احتیاج راشي دفع د تعارض ته.

تشریح :- حضرت ماتنؒ قاعده بیانوي چه په دې سره به مذکوره اختلاف ادکوم چه شارحؒ بیان کړے وو، بین اصحابنا هغه په پوره ته شي او قاعده دا چه که چرته په نافي سره کوم نفي راغلې وي، د دې نفسي تعلّق د جنس هغه څیز سره وو، چه په دلیل سره ئې معرفت راتلو یعنې بنا ئې راغلې وي، په دلیل باندې یا په یو ظاهري علامت باندې (د ا به ان شاء الله په امثله سره واضح شي، مخ ته روانېدو نو کښې) او بنا ئې صرف په استصحاب الحال باندې نه وي راغلې (د استصحاب معنی ما قبل هم شوې ده، او هغه دا چه شئ په ما کان یعنې اصل باندې پاتې شي،) ځکه چه دا زمونږه په نزد باندې حجّت نه دے، او یا نفي د جنس د هغه څیز نه وي، چه حال ئې مشتبه وي یعنې په خپله باندې نفي دد ې هم احتمال لري چه کیدے شي مستفاد وي دلیل نه او دا هم احتمال لري چه کیدے شي بنا ئې راغلې وي په استصحاب باندې لیکن هر کله چه د راوي حال ته نظر وشي نو دا خبره معلومیږي چه ده به اعتماد کړے وي، په دلیل باندې او صرف په ظاهر الحال یعنې حال ماضیه باندې ئې خبره ته ده بناء کړې، نو دلته کښې اګر چه نفي په اعتبار د خپل ذات سره خو مشتبه ده او صراحتًا ئې بناء په دلیل نه ده راغلې لیکن چونکه د راوي د حالت نه ئې بنا په دلیل معلومیږي، لهٰذا دا هم داسې شوه لکه چه مبني وي په دلیل باندې، لهٰذا

په دې دواړو صورتو نو کښې به نفي هم په شان د اثبات وي، ځکه چه اثبات به دونه الدلیل نه دې، پس هرکله چه نفي هم بالدلیل شوه نو د اثبات او نفي مابین کښې مماثلت راغلو لهذا دواړو کښې به تعارض موجود یږي نو د غه تعارض د فع کولو د پاره به د عیسیٰ بن ابان مسلک اختیارولے شي، او هغه دا چه که د نفي راوي قوي وو، نو نفي لره به ترجیح ورکولے شي او که د اثبات راوي قوي وو، نو اثبات لره به ترجیح ورکولے شي، مطلب دا چه راوي د ترجیح به اختیار ولے شي،

| |
|---|
| والا فلا اي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوي اعتمد على الدليل بل بناه على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل فجاء مذهب الكرخي فنحن نحتاج الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي معارضا للاثبات ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينهما المص بتمامها لكن اورد ها على غير ترتيب اللف فجا اولاً بمثال قوله والا فلا فقال:- |

ترجمه:- او که چرته نفي د جنس د هغه خیز نه، نه وي چه پیژندل کیږي په دلیل سره او نه د هغه نه چه معلوم وي، چه راوي به اعتماد کړے وي، په دلیل باندې بلکه بناء به ئے کړې وي په ظاهر الحال د ماضي باندې، نو نه به وي نفي په مثل د اثبات باندې په معارضه کښې بلکه اثبات به اولیٰ وي، ځکه چه د اثبات دے په دلیل سره، پس په دغه وخت کښې به مذهب د کرخيؒ راځي، پس د دې د خت کښې مونږ د درې مثالونو ته احتیاج لرو، دوه مثالونه د پاره د دې چه نفي معارض وي د اثبات سره، او یو مثال د دې چه اثبات اولیٰ دے، د نفي نه، بناء په هغې چه کوم مصنفؒ پوره طور بیان کړي دي لیکن دائے راوړي دي، د لف د ترتیب موافق نه، پس راتګ ئے کړے دے، اول په مثال د والا فلا باندې پس فرمائي،

تشریح:- او که نفي چرته د جنس د هغه خیز نه، نه وي چه هغه په دلیل سره پیژندل کیږي، او نه هغه جنس نه چه حال خو ئے په خپله مشتبه وي، لیکن راوي اعتماد کړے وي په دلیل باندې، بلکه هغه قبیل نه وي چه بناء ئے راغلے وي په حال ماضیه

باندی، یعنی ماضی کښی د غه شان وو نو اوس به هم هغه شان وی، نو دا نفی به د اثبات په مثل انه کړی، د معارضه په باب کښی یعنی د اثبات سره معارض نشی کیدلے ځکه چه اثبات نه وی مګر په دلیل سره، او نفی حالته کښی بلا دلیله اغلے، لهٰذا اثبات ترینه قوی او اولیٰ دے، لهٰذا مذهب د ابو الحسن کرخیؒ باندی به عمل کولے شی او هغه دا چه کله نفی او اثبات کښی تعارض راشی، نو اثبات به اولیٰ وی د نفی نه،

شارحؒ فرمائی چه موږ ته په دی مقام کښی دری مثالونو ته محتاجه یو، یو مثال د هغې چه نفی د جنس د هغه نه وی، چه پیژندل کیږی په دلیل سره، دوېم مثال د هغې نفی چه راوی ئے اعتماد کړے وی، په دلیل باندی، دریم مثال د اثبات چه اولیٰ وی د نفی نه لیکن شارحؒ وائی چه اګرچه دا دری واړه مثالونه ماتنؒ بیان کړی دی لیکن د لف ترتیب موافق نه ځکه که ماتنؒ د لف په ترتیب مثالونه راوړے نو اول به ئے نفی بالدلیل مثال راوړے وے، بیا د هغه نفی چه راوی ئے اعتماد کړے وی، په دلیل بیا د اثبات چه اولیٰ وی د نفی نه وم چه په والا فلا سره ماتنؒ بیان کړے دے لیکن ماتنؒ ولکیدلو او اول مثال ئے دوالا فلا یعنی اثبات چه اولیٰ وی، د نفی نه، راوړلو، محشیؒ وائی د دی وجه دا کید ے شی چه د لته کښی قرب دے،

فالنفی فی حدیث بریرة وهی التی کانت مکاتبةً لعائشةؓ وکانت فی نکاح عبد فلما ادت بدل الکتابة قال لها رسول اللهؐ ملکت بضعك فاختاری ولکن اختلف فی انه حین خیرها، هل بقی زوجها عبدا او صار حرا فقیل انه کان عبدًا علی حاله وهو مختار الشافعیؒ حیث لا یثبت الخیار للمعتقة الا اذا کان زوجها عبدا وقیل قد صار حُرًّا وهو مختار ابی حنیفةؒ حیث یثبت الخیار للمعتقة سواء کان زوجها عبدا او حرا فالحریة وان کانت اصلیةً فی دار الاسلام و العبودیة عارضة ولکن لما اتفقت الرواة علی ان زوجها کان عبدًا فی الحقیقة وانما وقع الاختلاف فی الحریة العارضة کان خبر العبودیة نافیا للحریة العارضة ومبقیًا له علی الاصل وخبر الحریة مثبتا للامر العارض فخبر النفی وهو ما روی انها اعتقت وزوجها عبد مما لا یعرف الا بظاهر

الحال وهوانه كان عبدا فى الاصل فالظاهر انه بقى كذلك وليست للعبد علامة ودليل يعرف بها ويميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهوما روى انها اعتقت وزوجها حر لان من اخبر بالحرية لاشك انه وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستند الى دليل فاصحابنا ههنا عملو بالمثبت واثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا۔

ترجمہ:۔ پس نفی په حدیث دبریره کښې، او دا هغه ده کومه چه مکاتبه وه، دعائشې بي بي او دا وه په نکاح دیو غلام کښې، پس هر کله چه دې اداء کړلو بدل کتابت لره، نو دې ته رسول الله صلی الله علیه وسلم وفرمائیل ته د خپلې بضعه مالکه ئې، پس تاته اختیار دے، ېګ اختلاف په دې کښې دے، چه کله دې لره رسول الله صلی الله علیه وسلم اختیار ورکړلو، دا دې زوج یعنی خاوند باقي په غلامی باقي وو، او که نه آزاد وو، چا ویلي وي چه غلام وو په خپل حالت باندې، او دا غوره کړے امام نسائي رحمه الله چه هغه خیار نه ثابتوي، آزاد کړے شوې لره مګر هله چه خاوند ئې غلام وي، او چا ویلي دي، چه آزاد وو کرځید لے وو، او دا غوره کړے امام ابوحنیفه رحمه الله چه هغه آزاد کړے شوې لره خیار ثابتوي، برابره که خاوند ئې غلام او که آزاد وي، پس حریت اګر چه اصلي دے په دار الاسلام کښې او غلامي عارضي ده لیکن هر چه راویان په دې باندې متفق دي، چه خاوند ئې په اصل کښې غلام وو او اختلاف په عارضي آزادي کښې واقع شوے دے، نو وګرځید لو خبر د غلامي نفي کونکے د عارضي آزادي د پاره، او باقي پاتې کونکے وګرځید لو هغه لره په خپل اصل باندې او خبر د آزادي پاتې کونکے وګرځید لو د یو عارضي امر د پاره، پس خبر د نفي او هغه، هغه کوم چه روایت کړے شوے دے، چه دا آزاد شوه، او خاوند ئې غلام وو، د هغې قبیل نه دے چه نه پیژندل کیږي په ظاهري حال سره او هغه دا چه خاوند ئې چونکه په اصل کښې غلام وو، نو ظاهره ده چه هم په دغه حالت به باقي پاتې وي، او د غلام د پاره څه داسې علامه نشته دے او نه څه دلیل چه په هغې سره ئې پیژندل وشي، او جدا ئې کړے شي، (آزاد نه) پس دا معارض نه ګرځي، د اثبات او هغه دا چه روایت کړے شوے دے، چه بریره ازاده شوه او خاوند ئې آزاد وو، حکه چه څوک خبر ورکوي په آزادي سره، نو شک نشته په دې کښې چه دے به په دې باندې په خبر سره واقف شوے

ری یا یه او یـد لو سـره پس د دهٔ علم منسوب وکړ شید لو دلیل ته، پس زمونږه اصحابو
ملته کښی په مثبت باندی عمل کړے دے او بریره لره ئے خیار ثابت کړے دے په
هغه وخت کښی چه خاوند ئے آزاد وو،

تشریح :- حضرت ماتن رحمه الله مثال بیانوی د هغې خبر چه مثبت دی او هغې سره
معارضه نشی کولے هغه خبر چه هغه نافی دی او نفی د جنس د هغه څیز نه وی چه نه په دلیل بناء
دی او نه ئے راوی اعتماد علی الدلیل کړے دی، پس شارح رحمه الله چه کومه شرح کړی ده د هغې
خلاصه مونږه په خپلو الفاظو کښی داسی نقل کوو چه حضرت بریره رضی الله عنها دام المؤمنین
عائشة صدیقه رضی الله عنها وینځه وه، او په عقد د مغیث کښی وه، او دا غلام وو، هر کله چه بریره
آزاد کړے شوه ځکه چه دی سره عهد کتابت شوے وو، او معاوضه دی ادا کړله، نو
رسول الله صلی الله علیه وسلم د ده ته وفرمائیل چه اوس ته د خپلې شرمګاه مالکه شوی،
لهذا تا لره اختیار دے، چه د خپل خاوند په نکاح کښی باقی پاتی کیدل غواړی او که نکاح
فسخ کوی، او اس په دې کښی اختلاف واقع دے چه آیا کله دا آزاده کړے شوه او دی لره اختیار
ورکړے شو نو د دی خاوند غلام باقی وو او که نه آزادی ورته ملاؤ شوی ده، یعنی خلق
وائی چه خاوند ئے په خپل حالت باندی یعنی غلام باقی وو او دا مسلك امام شافعی رحمه الله
غوره کړے دے، وجه دا ده چه ددهٔ په نزد باندی معتقه یعنی آزادی وینځی لره به خیار
هله ملاویږی چه کله خاوند ئے غلام وی او که خاوند ئے حر یعنی آزاد وی بیا دی لره خیار
نشته دے، وجه دا ده چه کله د آزاده شی او خاوند ئے غلام وی نو دا به عار محسوس کوی
دی خبری نه چه زه دیر غلام مستفرشه وګرځم دی وجه نه معتقه لره به په صورت د غلام
والی د خاوند کښی خیار حاصل وی، بعض وائی چه که خاوند ئے غلام وی او که حر وی نو معتقه
ره به خیار حاصل وی، او دا مسلك امام ابوحنیفه رحمه الله هم غوره کړے دے، وجه دا ده چه بنځه
نه غلام وی، نو د هغې طلاق دوه دی نه دری لکه حدیث کښی راغلی چه طلاق الامة ثنتان
وعدتها حیضتان او چه کله آزاده شی نو خاوند ئے بیا د دری طلاق و مالك دے، نو د خاوند
د حر والی په صورت کښی به هم معتقه ته ځکه خیار حاصل وی چه اوس په دی باندی د خاوند
د دریم طلاق په صورت کښی زیاتی ملك حاصلیږی، نو آیا د دی د غه زیادت د ملك
خوښه دے، او که نه لهذا دیته ځکه خیار حاصل دے که غواړی د غه زیاتی ملك دِ دفع

کړي او نکاح د فسخ کړي اوکه نه غواړي نو د فسخ کولو حق نشته

خوښه ده، او س دلته کښې دوه روایته راغلل یو دا چه بریره آزاده شوه او خاوند ئې
اول دا چه په وخت د آزادۍ کښې ئې خاوند آزاد وو، بیا دوم روایت چه د آزادۍ نفي کوي
دې بناء په څه دلیل نه دے راغلې ځکه د عبد او غلام پېژندلو د پاره څه ظاهري نښه
علامه نشته دے، چه هغه په وېژندل شي، چه دا غلام دے، او تمیز ئې راشي دا
سړی ماسوی د دې خبرې چه یره په اصل کښې او ماضي کښې دا غلام وو، نو داوس به هم غ
وي، لهٰذا صرف استصحاب او ظاهر الحال باندې به عمل کوي او دا څه دلیل نه دے او
روایت چه خاوند د بریرهؓ لره آزادي ثابتوي نو د دې بناء په دلیل راغلې ځکه خبر ورکو
ته په خانگي حال خبر ورکړے وي او یا به ئې چا نه اورېدلې وي ځکه استصحاب باندې خبر
کښې عمل نشي کولے ځکه چه اوّل کښې خود ے آزاد نه وو، غلام وو، لهٰذا هر کله چه ده
آزادي خبر ورکوي نو خامخا دلیل به ورسره وي، لهٰذا ازمونږ احنافو دلته کښې په هغه
یعني په هغه خبر باندې عمل کړے دے، کوم چه آزادي ثابتوي او دا وائي چه کله بریره آزاد
شوه او خیار ورلره ورکړے شو نو خاوند ئې آزاد شوے وو، وجه دا ده چه خبر د اثبات ته
دلته کښې معارض خبر د نفي نشي جوړېدلے، ځکه هلته کښې دلیل نشته دے او خبر د اثبات
بالدلیل دے، لهٰذا اثبات به اولی وي د نفي نه،

فالحریته وان کانت اصلیة في دار الاسلام الخ په دې سره شارحؒ یو سوال دفع کوي
خلاصه د سوال چه په دار الاسلام کښې اصل حرّیت او آزادي وه، او عبدیت عارضي
دے، لهٰذا کوم خبر کښې چه د حرّیت بیان دے، هغه مثبت نه شو بلکه کوم کښې چه د عبدیت
دے، او وائي چه د بریره د آزادۍ په صورت کښې خاوند ئې غلام وو، نو دا مثبت شو ځکه چه
د امر زائد چه غلامي ده، د دې اثبات راغلے دے، نو دا امر زائد ده اثبات خو په خبر د حرّ
نه بلکه خبر د عبدیّت کښې راغلے دے، لهٰذا کوم خبر کښې چه د عبدیت بیان دے،
څرنگه مثبت وګرځېدلو حالانکه تاسو ویلي دي چه مثبت هغه ته وائي ماثبت امر
لم یکن ثابتا فیما مضٰی .

نو شارحؒ جواب ورکوي خلاصه د جواب چه صحیح ده په دار الاسلام کښې اصل
حرّیت دے نه عبودیت لیکن ټول رواة په دې باندې متفق دي چه د بریره خاوند په اصل ک

سلام وو، نو په دې کښې اصل عبوديت شو او حريت په کښې يو امر عارضي او امر زائده شو لهذا دوم خبر کښې چه ددې د عبوديت بيان دے هغه کښې خو دے په خپل سابقه اصل باندې پاتې پاتے شي، او کوم خبر کښې چه ددې د حريت بيان دے، نو دا خبر مثبت دے، حکم د امر زائده اثبات دے، په کښې، چه هغه حريت دے لهذا خبر د عبوديت والا نافي شو، او خبر د حريت والا مثبت شو،

و في حديث ميمونة مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي ﷺ كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم اختلفوا في انه هل بقي على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج وبه اخذ الشافعيؒ حيث لا يحل النكاح في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام وحين النكاح وبه اخذ ابو حنيفةؒ حيث يحل النكاح للمحرم وان حرم الوطي فالاحرام وان كان عارضا في بني ادم والحل اصلا لكنه لما اتفقت الرواة انه كان على الاحرام البتة وانما الاختلاف في ابقائه ونقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطارى عليه وخبر الحل مثبتا للامر العارضي فخبر النفي في باب حديث ميمونة وهو ما روى انه تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيأة المحرم من لبس غير المخيط وعدم تقلم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل فعارض الاثبات وهو ما روى انه تزوجها وهو حلال لان من اخبر هذا لا شك انه قد رائ عليه لباس المحلين وزيهم فلما تعارض الخبران على السواء احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوي وجعل رواية ابن عباسؓ وهو انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد ابن الاصم وهو انه تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله في الضبط والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا بهذه الوتيرة، ٭

**ترجمه:-** او په حديث د ميمونهؓ کښې، دا مثال دے د هغې نفي چه د جنس د هغې نه وي چه په دليل سره پيژندلے کيږي، او هغه دا سې چه نبي عليه السلام په احرام کښې وو، او د ميمونهؓ سره ئے نکاح وکړله په خپله باندې، ليکن اختلاف

دے په دی کښې چه په وخت د نکاح کښې نبي علیه السلام په احرام باندې باقي پاتې وو او که نه مات کړے وو، چا ویلي دي چه احرام ئے مات کړے وو، بیائے رو سره نکاح کړے ده ، او دا خبره امام شافعیؒ اغستي ده ځکه چه هغه په حالت د احرام کښې نکاح حلاله نه ګنړي لکه چه بالاتفاق وطي حرامه ده، چا ویلي دي چه په حالت د احرام باندې باقي وو، په وخت د نکاح کښې او دا خبره امام ابوحنیفهؒ اغستي ده، ځکه چه هغه د محرم د پاره نکاح حلاله مني اګر که وطي حرامه ده، نو احرام اګر که عارضي دے په بنيادم کښې او حلال والے اصلي دے، لیکن هر کله چه راویان په دې باندې اتفاق لري چه اصل کښې نبي علیه السلام په احرام باندې وو، او هر چه اختلاف دے نو هغه په باقي والي د احرام او نه باقي کیدو کښې دے پس خبرو احرام د نفي کو لکے شو، د هغه حلال والي چه کوم طاري شوے دے په احرام باندې او خبر د حلال والي مثبت وګرځیدلو یو امر عارضي د پاره پس خبر د نفي په باب د حدیث د میمونهؓ کښې او هغه دا چه روایت کړے شوے دے، چه نبي علیه السلام دی سره نکاح وکړله او هغه محرم وه هغه قبیلے نه دے چه په دلیل سره ئے معرفت راتلے شی او هغه هیئت د محرم د اغوندلو د غیر ګنډلو کپړو ته او د نه کیښودلو نوکونو نه او د نه خرولو د ویښتو نه پس معلوم شو چه د دی نسبت دلیل ته شوے دے، پس معارض شو د اثبات او هغه دا چه روایت کړے شوے دے، چه نبي علیه السلام نکاح وکړله او هغه حلال وو، ځکه چه چا دا خبر ورکړے دے، نو شک نشته دے چه هغه به په نبي علیه السلام باندې د حلالو لباس کتلے وي او هغوی کپړي، پس هر کله چه تعارض راغلو په دواړو خبرو نو کښې، برابر طریقې سره نو احتیاج پیښ شو ترجیح واحد ته د هغه په اعتبار د حال د راوي سره او وګرځولے شو روایت د ابن عباسؓ او هغه دا چه نبي علیه السلام نکاح وکړله په حالت د احرام کښې اولی د روایت د یزید نه بن الاصم نه او هغه دا چه نبي علیه السلام نکاح وکړله په حالت د حلال والي کښې ځکه چه دے د هغه سره په ضبط او په اتقان کښې. ... وګرځیدلو خبر د نفي معمول په دی طریقه باندې

**تشریح :-** حضرت ماتنؒ مثال بیانوي د هغه نفي چه د جنس د هغه څیز نه وي چه په دلیل سره ئے معرفت راځي ، پس حاصل دا چه دلته کښې دوه روایته وي یو روایت دا چه نبي علیه السلام حضرت میمونهؓ سره نکاح کړې ده، په حالت د احرام کښې او بل روایت دا چه نبي علیه السلام نکاح کړې ده په حالت د حلال والي کښې ، امام شافعیؒ په دی قائل دے چه

نبي علیه السلام په حالت د حلال والی کښې نکاح ترلی ده او اوّل کښې محرم وو خو احرام ئے بیامات کړے وو، وجه داده چه په احرام کښې نکاح کول حرام دی لکه څرنګه چه بالاتفاق وطی حرامه ده په حالت د احرام کښې، او امام ابوحنیفه رح فرمائی چه نبي علیه السلام په حالت د احرام کښې نکاح تړلی ده، او په حالت د احرام کښې نکاح حلاله ده اګرکه وطی حرامه ده، خو نفس نکاح حلاله ده،

پس کوم روایت کښې چه د نبي علیه السلام د حالت د احرام بیان دے هغه نافی دے او حلال والی لره نفی کوی، او کوم روایت کښې چه د حالت د حلال والی بیان دے هغه مثبت دے او حلال والی لره ثابتوی، لیکن کوم روایت کښې چه د حالت د احرام بیان دے، او نافی دے، نو دا نفی هم داسی ده چه په دلیل سره ئے معرفت راځی ځکه چه محرم ظاهری علامات دی چه هغے سره پته لګی چه دا محرم دے او که غیر محرم دے، او هغه داچه محرم ګنډل شوی کپړې نه اغوندی، نو کان نه کړپ کوی و نیخته نه خوری نو دا دلائل دی چه دے سره د حالت د احرام علم راځی، او کوم روایت چه مثبت دے د حلال والی نو دا هم ثابت بالدلیل دے ځکه چه خبر ورکونکی به په نبي علیه السلام باندی د حلال لو خلقو لباس او کپړې لیدلی وی نو خبر د نفی هم بالدلیل شو او مثبت خو وی بالدلیل لهذا دواړو کښې تعارض راغلو مساوی ذکر ځیدل نو اوس به یو لره په بل باندی ترجیح ورکول پکاروی او مذهب د عیسیٰ ابن ابان باندی به عمل کولے شی، او هغه داچه حالت د راوی ته به وکتل شی چه د کوم خبر راوی قوی دے او د کوم ضعیف چه د قوی راوی د روایت لره ترجیح ورکړے شی د ضعیف راوی په روایت باندی، پس خبر د اثبات دیاره راوی یزید بن الاصم دے او خبر د نفی دپاره راوی عبدالله ابن عباس رض دے، او ظاهره خبره ده چه په ضبط الی اتقان کښې یزید د عبدالله بن عباس رض مساوی نشی کیدلے لهذا د ده روایت لره او هغه داچه نبي علیه السلام په حالت د احرام کښې نکاح کړی ده په ترجیح ورکړے شی په روایت د یزید بن اصم باندی او هغه داچه نبي علیه السلام په حالت د حلال والی کښې نکاح تړلی ده،

فالاحرام وان کان معارضًا فی بنی آدم الخ، په دی سره عرض د شارح رح دفع د سوال ده، او هغه داچه ته وائی خبر د احرام نافی دے او خبر د حل مثبت دے نو دا خبره غلطه ده ځکه

چه اصل په بنی آدم کښې احرام نه بلکه حلّ دے حلال والے دے لهذا چه اصل حلال والے شو نو احرام یو امر عارضی او امر زائده وګرځید لو کوم چه طاری شوے دے په حل باندې نو خبر دَ احرام مثبت شو ځکه امر زائده دهٔ ثابت کړے دے، او خبر د حلال والی نافی شو ځکه چه دے دغه امر زائده لره نفی کوی،

نو شارح جواب ورکوی چه صحیح ده منم چه اصل په بنی آدم کښې حلال والے او احرام امر عارضی دے لیکن راویان په دې باندې متفق وی، چه په مذکوره حالت کښې اوّلاً نبی علیه السلام محرم وو او په حالت د احرام کښې وو، ځکه حج ته تشریف وړے وو البته په دې کښې بیا اختلاف دے چه کله ئے نکاح کوله د میمونهؓ سره نو په حالت د احرام باقی وو، که نه، نو په مذکوره حالت کښې احرام اصل شو او حلال والے په امر عارضی شو کوم چه طاری شوے په دغه احرام باندې لهذا په کوم خبر کښې چه د حلال والی ذکر دے هغه مثبت شو ځکه امر زائده دهٔ ثابت کړے دے او چه کوم روایت دَ احرام دے هغه مثبت نه دے هغه نافی دے، ځکه دغه امر زائده چه حلال والے دے دهٔ لره نفی کوی او په حال ماضیه باندې چه احرام دے باقی پاتې کوی، وحید الله حقانی ؀

---

طهارة الماء وحل الطعام من جنس ما یعرف بدلیله مثال لکون الراوی مما اعتمد علی دلیل المعرفة وفی العبارة مسامحة والاولی ان یقول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما تشتبه حاله لکن اذا عرف ان الراوی اعتمد دلیل المعرفة یکون من جنس ما یعرف بدلیله وبیانه ان الاصل فی الماء الطهارة وفی الطعام الحل فاذا تعارض الخبران فیه فیقول احدهما انه نجس او حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارضی ما اخبر به قائله الا بالدلیل ثم جاء آخر یقول انه طاهر او حلال فلا بد من ان تفحص من حاله فان کان خبره بمجرد ان الاصل فیه الطهارة او الحل لم یقبل خبره لانه نفی بلا دلیل مع کان خبر النجاسة والحرمة اولی لانه مثبت وان کان خبره بالدلیل وهو انه اخذه من العین الجاریة او الحوض العشر فی العشر وجعله بنفسه فی الاناء الطاهر الجدید او الغسیل بحیث لاشك فی طهارة ولم یغار قه منذ القی الماء فیه حتی یتوهم انه القی فیه لنجاسة احد ثم کان

هذا النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا في تحقيق الامثلة بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف ✦

**ترجمه:**- او پاک والے دَاوبو او حلال والے د طعام د جنس د هغه نه دے چه پیژندل کیږی په دلیل سره د امثال دے چه راوی اعتماد کړے وی په دلیل باندی او په عبارت کښې چشم پوشی ده او اولی داده چه ویلے ئے وے او طهارت داوبو او حلال والے د طعام د جنس د هغه نه دے، چه حال ئے مشتبه وی لیکن هر کله چه و پیژندل شی چه راوی ئے اعتماد کړے وی په دلیل د معرفت باندی نو شی به دَجنس د هغه نه چه پیژندل کیږی په دلیل سره اُو بیان ئے داد ے چه اصل په او بو کښې طهارت دے او په طعام کښې حلال والے دے، پس هر کله چه دوه خبرونه کونکی متعارض شی، په دی کښې او یو وائی چه دا نجس او حرام دے نو شک نشته چه دا خبر مثبت دے دیو عارضی امر د پاره او خبر به نه وی ورکړے قائل د دی مګر په دلیل سره بیا یل ئے اغلو او وے ویل چه دا پاک او حلال دے نو لا بد دی ده چه د ده د حال تفتیش وکړے شی، پس که د ده خبر صرف په دی بناء و چه اصل په د ې کښې طهارت او حلال والے دے، نو د ده خبر به نشی قبلولے ځکه دا بلا دلیله نفی ده نو په دغه وخت کښې به د نجاست خبر او د حرمت خبر اوّل وی ځکه دا مثبت دے او که چرته د ده خبر په دلیل سره وی او هغه دا چه ده اغستی وی، لیو جاری چینی نه، او یا داسی حوض نه چه لس په لس وی او بیائے په خپله یو نوی یا و ینځل شوی لوښی کښې اچولی وی چه د هغې په پاکوالی کښې څه شک نه وی او بیا چه کله ئے او به په کښې اچولی وی د هغه وخت نه جدا شوے هم نه وی تر دی چه دا تو هم پیدا شی چه یو کس به په دی کښې نجاست اچولے وی نو په دغه وخت کښې به د نفی خبر د جنس د هغه نه وی چه پیژندل کیږی چه د لیل سره لکه د نجاست او حرمت په شان پس واقع به شی تعارض په مابین د دوا یو خبرو نو کښې پس واجب به شی عمل په اصل باندی، چه هغه حلال والے او پاکوالے دے او مونږه ډیر کوشش کړے دے په تحقیق د مثالو نو کښې چه نور زیاتے په نشی کیدلے،

**تشریح:**- حضرت ماتن رح د هغه نفی مثال بیانوی چه حال ئے مشتبه وی یعنی فی نفسه

دی هم احتمال لری چه مستفاد دی د دلیل نه او دی هم احتمال لری چه مبنی وی په استصحاب الحال باندی لیکن راوی ئے اعتماد کړے وی په دلیل باندی دی وجه نه شارح یو قسم تردد هم کوی چه ما تن باندی چه اصلاً خو ماتن په محل د بیان د نفی مذکور کړے نه دے، یعنی چه راوی اعتماد کړے وی په دلیل باندی دی وجه نه ماتن نه تسامح او چشم پوشی شوی ده او ویلے دی چه طهارة الماء او حل الطعام د جنس د هغه نه دے چه پیژندل کیږی په دلیل سره حالانکه طهارة الماء او حل الطعام د جنس د هغه نه دے چه فی نفسه ئے حال مشتبه دے لیکن راوی ئے اعتماد کړے وی په دلیل باندی،

شارح وضاحت داسی کړے دے چه اصل په اوبو کښی طهارت یعنی پاکوالے دے او اصل په طعام کښی حلال والے دے اوس هر کله چه په دی کښی تعارض راشی د دوه خبرو، او یو وائی چه دا اوبه نجس دی او دا طعام حرام دے او بل وائی چه دا اوبه پاکی دی او دا طعام حلال دے نو یو خبر وړکوی د نجاست او حرمت او بل خبر وړکوی د طهارت او د حلت او س کوم خبر کښی چه د نجاست او د حرمت بیان دے دا خبر مثبت دے او مثبت نه وی مګر د دلیل سره وی مثبت حکم دے چه اصل خو په اوبو کښی طهارت او په طعام کښی حلت دے نو د نجاست او حرمت خبر ورکول دا یو امر عارضی او امر زائد ثابتول دی لهٰذا د نجاست او حرمت والا خبر مثبت شو او کوم خبر کښی چه د طهارت او حلت خبر دے دا خبر نافی دے او امر زائد ه عارضه چه نجاست د ے او حرمت دے هغه له نفی کوی لهٰذا معارضه راغله د خبر مثبت او نافی او س به موږ ه د راوی حال ته ګورو چه آیا کوم راوی د طهارت او حلت خبر ورکړے دے نو څه دلیل هم ورسره شته او که نه صرف دی ته ئے کتلی وی چه اصل په اوبو کښی طهارت دے او په طعام کښی حلت دے نو لهٰذا اوس به هم په هغه سابقه حالت باندی وی او اوبه به طاهرے وی او طعام به حلال وی نو دا نه دے مګر استصحاب الحال دے یعنی په حالت ماضیه سابقه باندی دیوشی بقاء ړا وستل او دا څه دلیل نه دے لهٰذا دا نفی بلا دلیله شوه نو په دی وخت کښی به خبر مثبته اولٰی وی د خبر نافی نه او عمل به په اثبات باندی کولے شی او که نه د نفی خبر سره دَ دلیل نه وی مثلاً دے وائی چه دا اوبه پاکی دی نو دی وجه نه چه ماضی کښی پاکی وی بلکه وه په خپله دا دیوځائی چینی نه اغستی وی بیائے یا په یو لوی پاک لوښی کښی یائے په اینخلی شوی پاک لوښی کښے.

اچولی وی او بیا د خبر ورکولو پوری د هغې نه جدا شوی هم نه وی ځکه وجدانی په حالت کښې دا احتمال شته چه دده په غیر موجودگی په کښې چا څه کنډک اچولی وی نو اوس دا خبر د نفی بلا دلیله نه دے بلکه سره د دلیل نه دے لهٰذا اخر ځکه چه د نجاست او حرمت والا خبر مع الدلیل دے د عدم شان د طهارت او حلت والا اخبر هم مع الدلیل شو لهٰذا تعارض واقع شو، په مابین د خبر ونو کښې نو اوس به د دفع د تعارض د پاره د عمل په اصل باندې وکړے شي او هغه دا چه اصل په اوبو کښې طهارت دے او په طعام کښې حلت دے،

شارح وائي چه مونږ د دا مسئله په تحقیق کښې ډیر زیات کړے دے دومره زیات چه نور په نشي کیدے،

> والترجیح لایقع بفضل عدد الرواة وبالذکورة والانوثة والحریة یعنی اذا کان فی احد الخبرین المتعارضین کثرة الرواة وفی الاخر قلتها او کان راوی احدهما مذکرا والاخر مؤنثا او راوی احدهما حرا والاخر عبدالم یترجح احد الخبرین علی الاخر بهٰذه المزیة لان المعتبر فی هٰذا الباب العدالة وهی لاتختلف بالکثرة والذکورة والحریة فان عائشة رض کانت افضل من اکثر الرجل وبلال رض کان افضل من اکثر الحرائر والجماعة القلیلة العادلة افضل من الکثیرة العاصیة وفی قوله فضل عدد الرواة اشارة الی ان عدد الا یترجح علی عدد لیعن ن کان فی درجة الاحاد واما ان کان فی جانب واحد وفی جانب اثنان یترجح خبر اثنین علی خبر الواحد وقال بعضهم یترجح جهة الکثرة علی جانب القلة تمسکا بما ذکر محمد رح فی مسائل الماء ولکنا ترکناه بالاستحسان ..

ترجمه :- او ترجیح نه واقع کیږی په فضیلت د عدد د راویانو سره او په مذکر والی او مؤنث والی او حریت والی سره، یعنی هر کله چه په یو د خبرونو متعارضینو کښې راویان ډیر وی او بل کښې کم وی او یا د یو راوی مذکر وی او د بل مونث وی او د یو راوی آزاد وی او د بل غلام وی نو ترجیح به نشي ورکولے کیدے، یو د خبرونو لره په بل باندې د دغه زیادت د وجې نه، ځکه چه معتبر په دی باب کښې عدالت دے او هغه

نه مختلف کیږي په کثرت د راویانو سره، ځکه عائشه بي بي رضي افضله ده د اکثرو سړو نه او بلال رض افضل وو د اکثر ازادو خلقو نه، او لږ جماعت چه عادل وي دا افضل دے د کثیر جماعت نه چه گناهګار وي او په قول د ماتن رح فضل عدد الرواة کښې اشاره ده دې خبرې ته چه عدد لره ترجیح نشته په بل عدد باندې پس د دینه چه په درجه د احادو کښې وي او که چرته په یو جانب کښې یو کس وي او بل طرف ته دوه وي نو ترجیح به ورکولے شي خبر د دوه لره، او چا ویلي دي چه جهت د کثرت لره به ترجیح ورکولے شي دوي استدلال نیولے دے په هغه چه ذکر کړي محمد رح په مسائل د ماء کښې لیکن مونږه دا استحساناً ترک کړل،

**تشریح:-** حضرت ماتن رح فرمائي چه د ترجیح د پاره د راویانو تعداد او یا د راوي مذکر والے یا مؤنث والے یا ازاد والے باعث نه جوړیږي مثلاً که دوه خبرونو کښې تعارض راشي او د یو خبر راویان تعداد کښې زیات وي او د بل کم وي نو اول لره به د راویانو د کثرت په وجه باندې فضیلت او ترجیح نشي ورکولے کیدے د غه شان په خبرونو متعارضینو کښې که د یو خبر راوي مذکر وي او د بل مؤنث وي یا د یو راوي آزاد وي او د بل غلام وي نو صرف د مذکر والي او د آزادي په بنیاد به د غه خبر لره په بل باندې ترجیح نشي ورکولے کیدے ځکه چه د ترجیح د خبر په باب کښې اصل شئ عدالت دے او دا په دغه مذکوره څیزونو سره نه مختلف کیږي ځکه عائشه بي بي باوجود د دینه چه ښځه وه لیکن د اکثر رجالو نه افضله ده په دغه باب کښې او بلال رض باوجود د دینه چه غلام وو لیکن د اکثر آزاد سړونه د عدالت او ضبط واتقان په باب کښې افضل وو، د غه شان لږ جماعت خو چه عادل وي عدالت دي په کښې د کثیر جماعت نه چه عدالت په کښې نه وي او گناهګار وي افضل دے نو اصل څیز عدالت دے،

شارح رح فرمائي چه د ماتن رح په دې قول چه فضل عدد الرواة کښې دې طرف ته اشاره ده چه کله یو خبر د احادو په درجه کښې وي نو که راویان ئے زیات وي او که کم وي نو دا څه باک نه لري ځکه چه دا خبره د هغه خبر واحد لره د واحد والي نه، نه وباسي، هاں که چرته یو طرف ته دوه راویان وي نو دوه لره به ترجیح ورکولے شي لیکن د شارح رح دا خبره عجیبه ده ځکه وړاندې دا بیان شوے دے، چه خبر د دوه نه وي مګر خبر واحد وي بیا د ترجیح څه معنی چا ویلي دي چه جهت د کثرت لره به ترجیح ورکولے کیږي دوي استدلال نیسي د امام محمد رح په قول باندې، چه کوم او یو په مسائلو کښې بیان شوے دے او هغه دا چه که یو سړے خبر

دہ کوی د اولو د طهارت او دوه خبرونه کوی د نجاست نو په خبر دوه به عمل کولے شی نو دغه شان په باب د روایت کښې به هم دوه خبر لره ترجیح ورکولے کیږی شارح ولئ دا خبره مونږه استحساناً ترک کړله او هغه دا چه صحابه کرامو داسی نه دی کړی لهذا مونږه ئے هم نه کود ۔

> واذا کانت فی احد الخبرین زیادة فان کان الراوی واحد ایوخذ بالمثبت للزیادة کما فی الخبر المروی فی التحالف وهو ماروی ابن مسعودؓ انه اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفی روایة آخری عنه لم یذکر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزیادة وقلنا لا یجری التحالف الا عند قیام السلعة فکان حذف القید من بعض الرواة لقلة الضبط ۔

**ترجمه**:- او کله چه په یو د خبرینو کښې زیادت وی نو که چرته راوی ئے واحد وی نو اخستلے به شی هغه لره چه زیادت لره ثابتوی لکه په هغه خبر کښې چه روایت کړے شوے دے، په تحالف کښې او هغه، هغه کوم روایت کړے دے ابن مسعودؓ چه کله اختلاف راشی په بائع او مشتری کښې او سودا قائمه وی نو دواړه به قسم وخوری او یو بل ته به والپس وکړی، او هم دا ابن مسعودؓ نه بل روایت کښې والسلعة قائمة نه دے مذکور پس مونږه واخستو هغه لره چه کوم زیادت ثابتونکے دے، او مونږه وئیل چه تحالف به هله جاری کیږی چه کله سودا موجوده وی، پس شو حذف د قید د بعض راویانو نه د ضبط د کم والی په وجه ۔

**تشریح**:- حضرت ماتنؒ فرمائی چه کله دوه خبره وي او راوی ئے یو وی خو په یو کښې زیادت وی او بل کښې نه وی نو کوم خبر چه مثبت د زیادت وی مونږه به په هغه عمل کوو، ځکه چه حکم یو وی نو بیا به مطلق حمل کیږی په مقید باندی او مثال ئے دا ذکر کړے چه د عبد الله بن مسعودؓ نه روایت دے چه کله بائع او مشتری خپل مابین کښې اختلاف وکړی مثلاً بائع وائی چه ما در باندی دا په دومره خرڅ کړے او مشتری وائی چه نه په دی باندی ئے او سودا یعنی مبیعه موجوده وی او کوم هغه نو موجود نه وی نو دواړه به قسم کوی په خپله

خبره بانده او بیا به بائع مشتري ته خیل ثمن ورکړي او مشتري به سودا ورکړي او بل روایت هم د عبدالله بن مسعودؓ نه روایت شوے دے خولفظ د والسلعة قائمة په کښې نه دے موجود نو موږ نه په اوّل روایت باندې چه دا اضافه په کښې موجوده ده، عمل وکړو او دا قول هم وکړو چه بائع او مشتري به هله قسم خوري چه کله سودا موجوده وي او که نه وي موجوده نو قسم به نه خوري مثلاً خوړک طعام خرڅ وي او مشتري ئے وخوري نو سودا مینځ کښې نه ده موجوده لهٰذا د اختلاف په صورت کښې او س دلته کښې تحالف نشته دے،

باقي شو دا چه بل روایت کښې خو مذکوره اضافه او قید نه دے موجود یعني قید د والسلعة قائمة نو شارحؒ دا ئي ددې وجه دا کیدے شي چه د بعض راویانو د قلت ضبط په بناء ددې قید حذف راغلے دے،

| |
|---|
| واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا في المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روى انه نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروى انه نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله، |

ترجمه:- او کله چه راوي مختلف وي نو دا به وګرځولے شي په شان د دوه خبرو نو او په دواړو به عمل کولے شي، لکه څرنګ چه زموږ مسلک دے، چه مطلق به نشي حمل کولے په مقيّد باندې کله چه دوه حکمه وي، لکه روایت کړے شوے دے چه نبي علیه السلام منع فرمائیلې ده، د بیع د طعام نه وړاندې د قبض نه، او روایت کړے شوے دے چه نبي علیه السلام نهي فرمائیلې ده، د بیع نه د هغه څه ئے قبض نه وي راغلے او دلته کښې د طعام قید نشته دے پس موږ، دا ووئیل چه جائز نه دے د سامان بیع هم، وړاندې د قبض نه لکه څرنګه چه د طعام بیع جائز نه ده،

تشریح:- حضرت ماتنؒ فرمائي چه کله راوي مختلف وي یعني یو خبر کښې زیادت وي او بل کښې زیادت نه وي، خو راوي ئے یو نه وي بلکه راوي ئے دوه وي جُدا جُدا وي نو

دا په داسې شی لګه چه دوه مختلف روایتونه وي، او یو مطلق وي او بل مقید وي نو په دې صورت کښې به په دواړو باندې عمل کولې شي ځکه چه زمونږ د مسلک دا دی چه کله حکم یو نه وي بلکه دوه وي نو هلته کښې به حمل د مطلق په مقیّد باندې نشي کیدې،
شارح رح ئې مثال داسې ذکر کړې لګه یو روایت کښې دي چه نبي علیه السّلام د طعام بیع قبل القبض نه منع فرمایلې ده، او دو لته کښې وي سره د طعام قید لګنه دې بلکه روایت علی الاطلاق دې، نو مونږ دا په خپل اطلاق باندې پرېږدو او وایو چه که بیع د عروض یعنی سامان وغیره وي نو هم قبل القبض ئې بیع ممنوع ده، مونږ داسې و نه کړل چه دې حدیث کښې د طعام قید لګنه او اول کښې شته لهٰذا احمل کوو په اول باندې، او دا وایو چه دلته کښې د طعام قید ترک کول د راوي سهوه ده، بلکه په دې هم عمل کوو علی الاطلاق طریقې سره او په اول هم عمل کوو، فافهم والشکر،

ولمّا فرغ المصنف عن بیان المعارضة المشترکة بین الکتاب والسنّة شرع فی تحقیق اقسام البیان المشترکة بینهما فقال **فصل** وهذه الحجج یعنی الکتاب والسنة باقسامها تحتمل البیان ای تحتمل ان یبینها المتکلم بنوع بیان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء،

**ترجمه**:- او هر کله چه فارغ شو مصنف رح د بیان د معارضه نه کوم چه مشترکه ده په مابین د کتاب او سنّت کښې شروع ئې وکړه په تحقیق د اقسامو د بیان کوم چه مشترک دي په مابین د کتاب او سنت کښې پس وې فرمایل **فصل** او دا حجج یعنی کتاب او سنّت په اعتبار د خپلو اقسامو سره احتمال د بیان لري یعنی دې احتمال لري چه متکلم ئې بیان وکړي په یو نوع د بیان د اقسامو خمسه کوم چه معلوم دي په استقراء سره،

**تشریح**، حضرت شارح رح د ماقبل سره د ماتن رح د عبارت ربط هم بیان کړو او د شارح رح د راتلونکې عبارت غرض ئې هم د ښو دلو او هغه دا چه د شارح رح غرض د بیان اقسام بیانول دي کوم چه مشترک دي بین الکتاب والسنة ، بیا ماتن رح فرمائي چه دا حجج یعنی کتاب او سنت ( د تثنیه په ځائې جمع راوړه حالانکه مراد ترې دوه دي یعنی کتاب او سنت، وجه دا ده چه چونکه

کتاب او سنّت اقسام کثیر دی وجه نه ئے جمع راوړه) دغیلو اقسامو په اعتبار سره یعنی خاص، عام، مؤول، مشترک وغیره په اعتبار سره د بیان احتمال لری یعنی د دی احتمال لری چه په یو نوع د بیان سره ئے متکلم بیان وکړی او د ا انواع او اقسام د بیان بحسب الاستقراء پنځه دی او هغه دادی، بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغیر، بیان تبدیل او بیان ضرورت، د هر یو بیان به صاحب المنار وکړی.

> وهو اما ان یکون بیان تقریر وهو توکید الکلام بما یقطع احتمال المجاز والخصوص فالاول مثل قوله تعالیٰ ولا طائر یطیر بجناحیه فان قوله طائر یحتمل المجاز بالسرعة فی السیر کما یقال للبرید طائر فقوله یطیر بجناحیه یقطع هذا الاحتمال ویؤکد الحقیقة والثانی مثل قوله تعالیٰ فسجد الملائکة کلهم اجمعون فان الملائکة جمع شامل لجمیع الملائکة ولکن یحتمل الخصوص فانه یل بقوله کلهم اجمعون هذا الاحتمال واکد العموم.

**ترجمه:-** او هغه به یا بیان تقریر دی او هغه موکد والے د کلام دے په هغه څیز سره کوم چه قطع کوی احتمال د مجاز او د خصوص، پس اول په مثل د قول د الله تعالیٰ ولا طائر یطیر بجناحیه حکه چه قول د الله پاک طائر دا احتمال د مجاز لری په تلو کښی د تیز والی لکه برید یعنی ډاکی ته طائر ویلے کیږی پس قول د الله پاک یطیر بجناحیه قطع کوی دغه احتمال لره او موکد کوی حقیقت لره، او دویم په مثل د قول د الله پاک فسجد الملائکة کلهم اجمعون حکه ملائکة جمع ده شامله ده ټولو ملائکو لره، لیکن احتمال د خصوص لری پس زائل ئے کړو، په کلهم اجمعون سره دی احتمال لره او موکد ئے کړو عموم لره.

**تشریح:-** صاحب المنار اوّلا د بیان تقریر بیان کوی پس تعریف ئے د بیان تقریر داسی وکړو چه دا هغه بیان دے چه کلام لره موکد کوی په هغه څیز سره کوم چه مجاز لره قطع کوی او خصوص لره قطع کوی، لهذا کلام په خپل حقیقت او عموم باندی باقی کوی او د حقیقت او د عموم تاکید راولی چه احتمال د مجاز قطع کوی. مثال لکه دا قول د باری تعالیٰ چه ولا طائر یطیر بجناحیه، نو دلته کښی طائر هم د حقیقی معنیٰ احتمال لری، یعنی هغه مرغی چه کوم الوزی او د مجازی معنیٰ هم احتمال لری چه هغه احتمال د طائر دے، په تیز تلو کښی

لکه برید یعنی ډاکی ته عرب طائر وائی ځکه چه په تیزی سره خلقو ته خپل ډاک رسوی، نو کوما په مرغی کښې ئے استعمال حقیقت دے او په برید کښې مجاز دے، لیکن دهٔ کله چه ورسره یطیر بجناحیه را غلو یعنی چه الوزی په وزرو سره نو بیا دلته کښې دَ مجاز احتمال ختم شو ځکه چه دَ برید مثلاً، وزری نه وی، لهٰذا حقیقی معنی موکّده شوه، نو یطیر بجناحیه دا بیان تقریر شو، چه احتمال دَ خصوص قطع کوی دو دیم مثال لکه قول دَ باری تعالیٰ فسجد الملٰئکة کلهم اجمعون واخله نو دلته کښې ملٰئکة جمع ده دَ ملٰئکٌ دَ مَلأکٌ جمع ده او مَلأکٌ بدل شوے دے دمألکٌ نه کوم چه ماخوذ دے دالوکة نه او الوکة رسالت ته وئیلے کیږی، او ملائک هم دالله پاک رسولان دی استاذی دی،) شامل ده ټولو ملائکو له لیکن احتمال دخصوص لری چه کیدے شی بعض ملائکو سجده نه وی کړی او ټولو باندی دسجدے اطلاق دی وجه نه وی چه اکثر له حکم دَ کل وی لیکن هٔ کله چه کل او جمع د پاره دَ تاکید راغلی نو جمع کښې ئے تاکید راوستو او جمع خو چونکه عموم باندی دلالت کوی نو لهٰذا عموم موکّد شو او احتمال دخصوص قطع شو نو کلهم اجمعون دا بیان تقریر دے،

او بیان تفسیر کبیان المجمل والمشترک فالمجمل کقوله تعالیٰ واقیموا الصلٰوة واٰتوا الزکٰوة فلحقه البیان بالسنة القولیة والفعلیة والمشترک کقوله تعالیٰ ثلٰثة قروء فان قروء لفظ مشترک بین الطهر والحیض بینه النبیؐ بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حیضتان فانه یدل علی ان عدة الحرة ثلث حیض لا ثلثة اطهار۔

**ترجمه:۔** او یا به بیان تفسیر دی لکه بیان دمجمل او دَ مشترک پس مجمل لکه قول دالله پاک واقیموا الصلٰوة واٰتوا الزکٰوة پس ملحق شو به دی پسی بیان په قولی او فعلی سنت سره او مشترک لکه قول دالله پاک ثلٰثة قروء ځکه چه قروء لفظ مشترک دے په ما بین دَ طهر او دَ حیض کښې، بیان ئے کړے نبی علیه السّلام په دی قول سره چه طلاق دوینځی دوه دی، او عدت ئے دوه حیضه دی، پس دا دلالت کوی چه عدت دازادی ښځی دری حیضه دی نه دری طهره

**تشریح:** صاحب المنار د بیان تفسیر بیان کوی پس فرمائی چه د مجمل بیان وکړے شی او دمشترک بیان وکړے شی، چه دلته کوم معنی مراد ده، نو دا بیان تفسیر دے، بیا شارح نور الانوار

دو داپر و امثله سره توضیح کړی ده ، داوّل وضاحت داچه قرآن کښې الله پاک اجمالي طور باندې فرمایلي دی ، چه مونځ قائم کړی او زکوٰة اداء کړی لیکن نه خو د کیفیت دادا، د صلوٰة بیان شوے دے، او نه د زکوٰة د مقدار چه څومره مال کښې څومره ، و ی کول پکار دی نو قرآن کښې بیان د صلوٰة او زکوٰة علی طور الاجمال ی اغلے دے ، د دی بیان هم قولي سنت سره او هم فعلي سره نبی علیه السلام وکړو یعنی هم ئے په قول سره دا بیان وکړو چه مونځ به څرنګه اداء کوی او هم ئے عمل سره وښودله ، لکه یو ځائے کښې فرمائی صلوا کما رأیتمونی اصلی داسې مونځ کوی لکه څرنګه تاسو ما وینی په مانځه باندې ، د غه شان د زکوٰة بیان ئے کړے دے او نصاب ئے مقرر کړے دے ،

حضرت شارح د مشترک مثال بیان کړے دے او هغه دا چه د مطلقه د عدت باره کښې الله پاک فرمائی چه درې قروء به تیروی د قروء اطلاق هم په طهر کیږی او هم په حیض کیږی ، یعنی قروء لفظ مشترک دے ، بین الطهر والحیض ، احناف قرینه حیض مراد اخلی نو د مطلقه عدت درې حیضه منی ، او شوافع طهر مراد اخلی نو عدت درې طهره منی ، احناف وائی چه د دی لفظ مشترک بیان نبی علیه السلام کړے دے او هغه دا چه د وینځې باره کښې فرمائی چه د وینځې طلاق دوه دی او عدت ئے دوه حیضه دے ، دی نه دا معلومه شوه چه د آزادې ښځې عدت به درې حیضه وی ، ځکه دلته کښې هم د عدت خبره ده ، او هلته یعنی په وینځه کښې هم نو دا خولنګ کید لے چه د وینځې عدت د حیض شی او د آزادې ښځې د طهر شی ، او س دا خبره چه هرکله د آزادې ښځې درې حیضه عدت دے نو د وینځې حق خود آزادې په نسبت سره نیم وی لهذا اهلته کښې بیا یو نیم حیض پکار دے ، نو جواب دادے چه صحیح ده سټا خبره لیکن حیض تجزی نه قبلوی لهذا د ضرورت په بناء باندې یو ره دوه شمار کړے شو ،

احناف دا دلیل هم وائی چه په ایت کښې لفظ د ثلثه راغلے دے ، او ثلثه لفظ خاص دے ما فوق الاثنین او ما تحت الاربعة باندې ئے اطلاق کیږی ، که او زیاتے په کښې نه راځی لهذا که طهر عدت ومنل شی نو یا به زیادت راځی او یا به کمے راځی نو د خاص معنی به فوت کیږی او هغه داسې چه مشروع طلاق هغه دے کوم چه په طهر کښې وی کړے شی ، نو که د غه طهر وی سره نه شماری کوم کښې چه طلاق واقع شوے دے ، نو درې به نوی کړی ، نو درې طهره او بعض طهر راغلو زیادت علی الثلثة د اغلو او که د غه په کښې شماری نو دوه سره نو

کړی نو د وه طهره کامل او یو بعض راغلو نو کے راغلو په ثلٰثة کښې اوکه نه حیض مراد واغستے
شی نو طلاق خو چونکه په حیض کښې مشروع نه دے، بلکه په طهر کښې مشروع دے، لهٰذا که
طهر کښې طلاق ورکړے شی نو ماسوی صرف دری حیضه به شمارل وی، که څوک دا اعتراض وکړی
چه هلکه که په حیض کښې څوک طلاق ورکړی نو کوم اعتراض چه تاسو په شوافعؒ کوی بعینه
هغه په تاسو وارد یږی او هغه دا سی چه یا به ورسره د هغه حیض شماری کوم کښې چه طلاق
واقع دے، او یا نه که شماری کے راځی او که نه شماری ز یاتے راځی، جواب به دا ورکړی چه
خبره په مشروع طلاق کښې ده او مشروع طلاق په طهر کښې وی نه په حیض کښې،
کهچرته شوافعؒ دا وائی چه مونږ ه ورسره د هغه طهر شمارو کوم کښې چه طلاق واقع
دے او که ته دا وائی چه په ثلٰثة کښې کمے راځی نو نه راځی ځکه چه د طهر اطلاق په ادنی مایطلق
علیه الطهر باندی کیږی، لهٰذا د هغه هم کامل طهر شو، نو یو د هغه شو او دوه نور شو په موجب
د خاص باندی عمل راغلو، لیکن د دینه جواب به دا وکړی چه که د هغه طهر چه کوم کښې طلاق
ورکړے شوے دے او بعض طهر دے او ته وړ ته پوره طهر وائی او دلیل دا وائی چه
د طهر اطلاق په ادنی مایطلق علیه الطهر باندی کیږی یعنی چه یو ساعت طهر وی نو د طهر
اطلاق پرے کیږی نو دا خبره به بیا په دریم طهر کښې هم کوی یعنی د دریم طهر چه معمولی غوندی
حصه هم کله تیره شی نو ادنیٰ ما یطلق علیه الطهر راغلو لهٰذا طهر شو نو چه لږ غوندی ساعت
په د غه دریم طهر کښې تیر شی، بغیر د اتمام نه نو پکار ده چه عدت د ښځې ختم شی او بل
خاوند سره د ورله نکاح جائز شی حالانکه په دی باندی اسے شوافعؒ تاسو قول نه کوی،
شوافع وائی چه مراد طهر دے ځکه چه قروء نه وړاندی لفظ ثلٰثة راغلے دے، او مؤنث
راغلے دے او قاعده دا ده چه د عشره پورې چه کله عدد مذکر وی نو معدود به مؤنث وی لکه
اربع نسوة او که عدد مؤنث وی نو معدود به مذکر وی لکه ثلٰثة رجال نو دلته کښې ثلٰثة عدد
مؤنث راغلے دے لهٰذا معدود ورسره مذکر پکار دے، او معدود به هله مذکر شی چه
مراد د قروء نه اطهار شی نه حیض، ځکه چه حیض مؤنث دے او طهر مذکر دے، لیکن
احناف دی نه جواب دا کوی چه ثلٰثة چه مونث راغلے، نو دا د قروء د لفظ د وجې نه ځکه چه
د قروء لفظ مذکر دے، نه مؤنث، او مذکوره قاعده نحو یه هم چونکه لفظ سره تعلق لری،
نو که باعتبار المعنی اګر چه قروء مؤنث وګرځی لیکن باعتبار اللفظ چونکه مذکر دے لهٰذا یا ګی

نه کوی، وفیه ما فیه لا یسع هذا المقام من شاء زیادة التفصیل فلیرجع الی مطولات هذا الفن لا سیّما الی التلویح والتوضیح،

وانهما یصحان موصولاً ومفصولاً وعند بعض المتکلمین لا یصح بیان المجمل والمشترك الا موصولاً لان المقصود من الخطاب ایجاب العمل وذا موقوف علی فهم المعنی الموقوف علی البیان فلو جاز تاخیر البیان لادّی الی تکلیف المحال لکنا نقول یفید الابتلاء باعتقاد الحقیقة فی الحال مع انتظار البیان للعمل ولا بأس فیه لان تاخیر البیان عن وقت الحاجة لا یصح واما عن الخطاب فیصح ومما یؤیدنا قوله تعالی فاذا قرأناه فاتبع قرأنه ثم ان علینا بیانه فان ثم للتراخی وهو یدل علی ان مطلق البیان یجوز ان یکون متراخیا لکن خصصنا عنه بیان التغییر لما سیاتی فبقی بیان التقریر والتفسیر علی حاله یصح موصولاً ومفصولاً ؛

ترجمہ :- او دا دواړه صحیح کیږی موصولا او مفصولا او په نزد د بعض متکلمینو باندی، صحیح نه دے بیان د مجمل او د مشترك مګر موصول طریقی سره، ځکه مقصود د خطاب نه ایجاب د عمل دے، او دا موقوف دے په فهم د معنی باندی کوم چه موقوف دے په بیان باندی پس که چرته جائز شی تاخیر د بیان نو دا به موډی وګرځی تکلیف د محال ته، او مونږه وایو چه فائده ورکوی د امتحان چه عقیده به لری د حق والی فی الحال سره د انتظار د بیان د مجمل د پاره د عمل او په دی کښی هیڅ باك نشته دے ځکه تاخیر د بیان په وخت د ضرورت کښی صحیح نه دے او هر چه په وقت د خطاب کښی نو صحیح دے او زمونږه د دغے خبری تائید دا قول د الله تعالیٰ کوی چه فاذا قرأناه فاتبع قرانه ثم ان علینا بیانه ځکه چه ثم راځی د پاره د تراخی او دا دلالت کوی چه جواز د تاخیر د مطلق بیان باندی لیکن مونږه د دینه بیان تغییر خاص کړو د هغے وجهی نه په بیان به ئے راشی، پس باقی شو بیان تقریر او تفسیر په خپل حال باندی صحیح هم موصولا او هم مفصولا ،

تشریح :- صاحب المنارؒ فرمائی چه بیان تقریر او بیان تفسیر موصولا او مفصولا دواړه صحیح دی موصول دا معنی دا چه دمبین (اسم مفعول) نه پس فوراً بیان وی، او مفصولا

دا معنی چه تاخیر دی په کښې او فوراً نه وی، بعض متکلمین لکه بعض حنابله او بعض شوافع
لکه ابو اسحاق مروزی او ابو بکر صیرفی شو) وائی چه د مجمل او د مشترک بیان موصولا صحیح دے
لیکن مفصولا صحیح نه دے، د دوی دلیل دا وائی چه مقصود د خطاب نه که په مجمل سره او که مشترک
سره وی، په مخاطب باندی د عمل واجب کول دی، او دا ایجاب د عمل موقوف دے په فهم د معنی
باندی حکه چه مخاطب په معنی باندی پوهه شی، نو هله به هغه ته علم وی چه ما باندی کوم
عمل واجب دے، او دا فهم د معنی په مجمل او مشترک کښې موقوف دے، په بیان باندی، حکه
مجمل کښې خو اجمال وی، او مشترک معانی متعدد وی نو پته نه لګی چه کوم یو معنی مراد دی
لهذا که بیان کښې تاخیر راشی نو دا به مؤدی وګرځی تکلیف د محال ته یعنی مخاطب به مکلف وګرځی
شی په محال باندی دا باطل دی وجه نه د مجمل او د مشترک بیان کښې تاخیر یعنی فصل صحیح نه دے
مونږ وایو چه په مجمل باندی او په مشترک باندی قبل د بیان نه هم خطاب فائده ورکوی
یعنی د عمل ایجاب خو به په مخاطب باندی بعد البیان راځی لیکن دی ایجاب د عمل نه وړاندی
هم په خطاب د مجمل او مشترک کښې فائده شته او هغه د مخاطب ابتلاء کول دی چه دے
به دا عقیده لری چه کوم خیز فی الحال د ینه د الله مراد دے نو بس هغه حق دے لیکن دی
سره سره به دی ته هم انتظار کوی چه بیان به راشی د پاره د عمل، او په دی کښې هیڅ
باک نشته حکه چه تکلیف الی المحال لره به هله لازم وګرځید لے چه کله په وخت د ضرورت
کښې دا تاخیر راغلی وے حکه د غه وخت کښې تاخیر مؤدی ګرځی تکلیف د غیر معلوم لره
او هر چه تاخیر په وخت د خطاب کښې نو دا صحیح دے،

شارح فرمائی چه زمونږ د خبرې تائید دا قول د باری تعالی کوی فاذا قرأناه فاتبع
قرآنه ثم ان علینا بیانه، نبی علیه السلام به د جبریل سره سره قرآن ویلو چه کله به
هغه وحی کوله د دی د پاره چه را نه هیر نه شی، نو دی کښې نبی علیه السلام ته تکلیف هم وو، الله
پاک و فرمایل چه دا سی مه کوه بلکه د غه وخت کښې ته تابعدار وسه او مونږه باندی بیا د دی
بیان لازم دے یعنی هم ستا د ژبې نه به ئے د غه شان بیانو وچه مونږه وحی کړے وی، نو دلته
کښې بیان راغلی دے، او ما قبل ته قرینه ثم لفظ راغلی دے او ثم راځی د پاره د تراخی نو
د ینه دا معلومه شوه چه تراخی په بیان کښې صحیح ده، شارح فرمائی چه دا آیت دلالت کوی
په دی خبره چه تراخی په مطلق بیان کښې جائز ده، که هر یو بیان وی لیکن بیا په دا اعتراض وارد یږی

چہ بیان تغییر کښې خو تا سو تراخي نه منې نو شافعی رح وائي چه دا قرینه مونږه خاص کړې ده څخه علت په بناء باندې چه دغه بیان به وي اشي ، لهذا بیان تفسیر او تقریر هم موصولا صحیح دی او هم مفصولاً صحیح دی.

او بیان تغییر کالتعلیق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر فی الذکر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بیان مغیر لما قبله من التنجیز الی التعلیق اذ لو لم یکن قوله ان دخلت الدار یقع الطلاق فی الحال و باتیان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط المقدم فانه لیس کذلک فی رأینا و هکذا الاستثناء فی مثل قوله له علی الف الا امانة غیّر وجوب المائة عن ذمته ولو لم یکن قوله الا امانة لکان الواجب علیه الفا بتمامه .:.

ترجمه :- او یا به بیان تغییر وي لکه تعلیق په شرط او په استثناء سره ، ځکه چه شرط مؤخر په ذکر کښې په مثل د دې قول کښې انت طالق ان دخلت الدار بیان مغیر دی د پاره د ما قبل د تنجیز نه په طرف د تعلیق باندې ځکه که دا قول نه وې چه ان دخلت الدار نو فی الحال به طلاق واقع شوې وې ، او په راتلو د شرط سره پس د دینه وګرځیدلو معلق په خلاف د مقدم شرط نه ځکه دا په رائې زمونږ کښې داسې نه دی او دغه شان استثناء په مثل د قول د له علی الف الا امانة کښې مغیر کوی وجوب د مائة لره د هغه د ذمه نه ، او که چرته دا قول د امانة نه وې نو واجب به وې په ده باندې پوره زر .

تشریح :- صاحب المنار رح د بیان تغییر بیان کوی پس بیان تغییر هغه دی چه هغه ما قبل حکم لره مغیر کوی ، او نوع د بیان تغییر لکه شرط او استثناء سره یو شی معلق کول مثلاً خوک وائي خپلې ښځې ته چه انت طالق ان دخلت الدار ته طلاقه ئې که کور ته داخله شوې نو دلته کښې ان دخلت الدار د ما قبل حکم د پاره کوم چه تنجیزی حکم دی ، ( یعنی فی الحال طلاق واقع کیدل ) مغیر کونکې وګرځیدلو په طرف د تعلیق باندې او اوس به هله طلاق واقع کیږی چه کله دخول الدار وي اشي وي نه که دا قول ان دخلت الدار نه وې نو فوراً به طلاق واقع کیدلو ، د غه خبره یعنی تغییر د حکم به هله وی چه کله شرط مؤخر وی او که مقدم وی نو

بیا عند الاحناف دا تغیر د حکم نه راولی او دَ استثناء مثال لکه څوک وائی له علی الف الا مائة د هغه پاره په ما باندی زر درهمه دی مګر سل نو دا الا مائة د ماقبل حکم د پاره تغیر کوونکی وګرځیدلو، ځکه که الا مائة نه وے نو پوره زر به واجب کیدلے لیکن الا مائة سره سل کمے شولے او نهه سوه واجب شولے،

> وانما یصح ذلک موصولا فقط لان الشرط والاستثناء کلام غیر مستقل لایفید معنی بدون ماقبله فیجب ان یکون موصولا به ولانه ؑ قال من حلف علی یمین ورای غیرها خیرا منها فلیکفر عن یمینه ثم لیات بالذی هو خیر جعل مخلص الیمین هو الکفارة ولو صح الاستثناء متراخیا لجعله مخلصا ایضا بان یقول الان ان شاء الله تعالیٰ ویبطل الیمین وروی عن ابن عباس انه یصح مفصولا ایضا لما روی انه ؑ قال لاغزون قریشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالی وَ هذا النقل غیر صحیح عندنا وروی انه قال ابوجعفر بن منصور الدوانقی الذی کان من الخلفاء العباسیة لابی حنیفة رح لم خالفت جدی فی عدم صحة الاستثناء متراخیا فقال ابوحنیفة رح لو صح ذلک بارک الله فی بیعتک ای یقول الناس الان ان شاء الله فتنقض بیعتک فتحیر الدوانقی وسکت.

**ترجمه**: او دا بیان تغیر صرف موصولا صحیح کیږی ځکه چه شرط او استثناء غیر مستقل کلام دے دا فائده د معنی نه ورکوی بغیر دَ ماقبل نه، نو واجب ده چه دَ هغے سره دِ پیوسته وی، او بل دا چه نبی علیه السلام فرمایلی دی چا چه قسم وخوړلو او د هغے مخالف جانب ئے بهتر وکتلو نو د خپل قسم کفاره دِ ورکړی او بیا دِ راتګ وکړی په بهتر باندی، نو نبی علیه السلام دقسم نه خلاصے کفاره وګرځوله که چرته استثناء کښی تراخی صحیح وے نو دا به ئے هم مخلص ګرځولے وے، په دی شان چه ویلے به ئے وے فی الحال ان شاء الله او قسم به ئے باطل کړے وے، او روایت کړے شوے دا بن عباس نه چه استثناء مفصولا هم صحیح ده، بنا، په هغه چه روایت شوے دے د نبی علیه السلام نه چه وے فرمایل ځه به خامخا قریشو سره غزا کوم بیلئے یو کال پس وویل ان شاء الله تعالیٰ

اوزموږ ه په نزد باندې دا نقل صحیح نه دے، او روایت کړے شوے دے چه وویلے ابوجعفر منصور الدوانقي هغه چه کوم دَ عباسي خلفاء نه وو امام ابوحنيفهؒ ته چه ته ولے مخالفت کوې حماد نيکه په عدم صحت د استثناء کښې تراخي طريقې سره نو امام ابوحنيفهؒ وفرمايل که چرته دا صحيح شي نو الله پاک دِ ستا په خلافت کښې برکت وا چوي بيا به خلقو اوويلے في الحال انشاء الله نو ستا بيعت به ختم شوے وے، نو دوانقي حيران شو او چپ پاتې شو۔

**تشريح:**- صاحب المنارؒ فرمائي چه بيان تغير صرف موصولاً صحيح کيږي او مفصولاً نه صحيح کيږي شارحؒ تفصيل کښې فرمائي چه بيان تغير ځکه موصولاً صحيح کيږي او مفصولاً نه صحيح کيږي، چه شرط او استثناء مثلاً چه دا انواع د بيان تغير دي غير مستقل کلام دے او بغير دِ ماقبل نه د معنى فائده نه ورکوي نو چه بغير د ماقبل نه مفيد د معنى کرځي نو لابدي شوه دَ وصل نه يعني ماقبل سره به پيوسته وي، او بل دليل دا چه نبي عليه السلام فرمائيلي دي چه چا قسم وخوړلو او بيا ئے ته بل جانب بهتر ښکاره شو نو قسم دِ مات کړي او کفاره دِ ورکړي او بهتر جانب باندې دِ عمل وکړي نو دلته کښې دقسم نه دَ خلاصي دپاره کفاره سبب وګرځولے شو، لهذا که چرته استثناء على التراخي صحيح وے نو بيا به ئے دا دقسم د خلاصي سبب ګرځولے وے ځکه چه قسم خوړلو نه پس به قسم کونکي ويل انشاء الله نو په دې سره به خود بخود قسم باطل شوے وے لهذا کفارې ته به هډو سره ضرورت نه وے ځکه چه کفاره به هله وے چه قسم خو شوے وے نو چه د سره نه قسم وي نه شي کفاره به دکوم ځايه واجب شي۔

شارحؒ فرمائي چه د ابن عباسؓ نه روايت شوے چه استثناء على التراخي هم صحيح ده په دليل کښې دا وړاندې کوي چه نبي عليه السلام وفرمائيل لاغزون قريشا بيا ئے سکوت وفرمايلو او کال پس ئے ان شاء الله هم وفرمائيلو، نو دې نه دا معلومه شوه چه استثناء تراخي طور باندې او مفصول طريقې سره جائز ده، ليکن موږ ته وايو چه دا نقل د روايت د ابن عباسؓ نه صحيح نه دے، يعني ابن عباسؓ داسې نه دي ويلي، بيا شارحؒ د ابوجعفر منصور دوانقي (دوانقي ځکه وئ ته وائي چه ده په خراج ورکونکو باندې يو دانق خراج سوا کړے دے) او امام صاحب مابين کښې مکالمه ذکر کوي او هغه دا چه ابوجعفر منصور کوم چه دَ عباسي خلفاء نه وو امام صاحب ته ووئيل چه ته ولے حماد نيکه يعني ابن عباسؓ مخالفت کوې او استثناء تراخي طور باندې صحيح نه منې نو امام صاحب ورته وفرمايل چه الله دِ ستا په خلافت

کنبی برکت وا چوی که چرته استثناء تراخي طور باندی صحیح شي نو ستا بیعت کولو نه پس به لبعد کنبی که خلقو داویلے چه ان شاء الله نو ستا بیعت به مات شوے وے ، ځکه چه استثناء خو ما قبل حکم له مغیّر کوی او ما قبل خو ستا د بیعت خبره ده او استثناء سره به د دغه بیعت دَ خلافت ستا ختم شوے وے نو په دی باندی ابوجعفر حیرانه او چپ پاتی شو۔

واختلف فی خصوص العموم فعنده لا یقع متراخیا وعند الشافعیؒ یجوز ذالک هذا الاختلاف فی تخصیص یکون ابتداءً واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه یجوز ان یخص مرة ثانیة بالمتراخی اتفاقا وهو مبنی علی ان تخصیص العام عندنا بیان تغیر فلاجرم یتقید بشرط الوصل وعنده بیان تقریر فیصح موصولا ومفصولا وهذا معنی ما قال وهذا بناء علی ان العموم مثل الخصوص عندنا فی ایجاب الحکم قطعا وبعد الخصوص لایبقی القطع فکان تغیرا ای کان التخصیص بیان تغیر من القطع الی الاحتمال فیتقید بشرط الوصل وعنده لیس بتغیر بل هو تقریر للظنیة التی کانت له قبل التخصیص فیصح موصولا ومفصولا۔

**ترجمه:-** او اختلاف شوے دے په تخصیص د عام کنبی پس زمونږه په نزد تراخي طریقي سره صحیح نه دے او په نزد د امام شافعیؒ د اجا ئز ده دا اختلاف په هغه تخصیص کنبی دے کوم چه ابتداً وی او هر کله چه یو ځل عام موصول طریقي سره خاص کړے شی، نو بیا جائز دی چه دویم ځل باندی تراخي طریقي سره خاص کړے شي اتفاقي طور باندی او دا اختلاف مبنی دے په دی چه دا تخصیص زمونږه په نزد بیان تغیر دے نو خامخا مقید کیږی، په شرط د وصل سره او په نزد دَ هغه باندی بیان تقریر دے نو موصولا مفصولا دواړه صحیح دے او دا معنی ده د هغه کوم چه ماتن ویلے دی، او دا بناء دے په دی چه عموم په مثل د خصوص دے، زمونږه په نزد په ایجاب د حکم کنبی قطعًا طور باندی او پس د خصوص نه قطعیت باقی نه پاتی کیږی پس دا تغیر وګرځید لو یعنی تخصیص

بیان تغیر وګرځیدلو دیقین نه احتمال ته پس مقید کولے بهٔ شی په شرط دَ وصل سره او دغه
په نزد تغیر نه دے بلکه تقریر دے د هغه ظن کوم چه د تخصیص نه ماقبل وو، پس صحیح
دے هم موصولاً هم مفصولاً.

تشریح ۱:- صاحب المنارؒ د احنافؒ او شوافعؒ اختلاف بیانوی په دی خبره کښی چه
د عام تخصیص کول مفصول طریقی سره صحیح دے او که نه پس احناف وائی چه دَ عام تخصیص
صرف موصولاً صحیح کیږی مفصولاً نه شوافعؒ وائی چه موصولاً او مفصولاً دواړه صحیح کیږی، شارحؒ
بیا د دی اختلاف موقع او محل بیانوی او هغه دا چه دا اختلاف په هغه وخت کښی دے چه کله دَ
یو عام تخصیص نه وی شوے او ابتداءً ئے تخصیص کیږی نو چه ابتداءً ئے تخصیص کیږی
نو عند الاحنافؒ مفصولاً صحیح نه دے او عند الشوافعؒ مفصولاً صحیح دے او هر کله چه
یو ځل په عام کښی تخصیص وشی وصل طریقی سره نو بیا ځکه چه عند الشوافعؒ د دغه عام تخصیص
مفصولاً صحیح دے عند الاحنافؒ هم صحیح دے خو اختلاف په اول ځلی تخصیص کښی دے،
شارحؒ فرمائی چه د دی مذکوره اختلاف د پاره بنیاد یو بل اختلاف دے او هغه دا چه
زمونږه په نزد باندی تخصیص بیان تغیر دے، ځکه چه قبل د تخصیص نه عام قطعی
وو، او پس د تخصیص نه ظنی ګرځی نو تغیر راغلو د یقین نه ظن ته، او بیان تغیر مونږه وویل
چه علی طریق الفصل صحیح نه دے لهٰذا چه تخصیص عند نا بیان تغیر شو نو د وصل
شرط سره به مقید کولے شی او په نزد امام شافعی رحمه الله تعالیٰ باندی تخصیص بیان
تغیر نه بلکه بیان تقریر دے، ځکه چه عند ه عام قبل التخصیص هم ظنی دے او بعد التخصیص
هم ظنی دے، نو تخصیص ونکیدلو او د هغه ظنیت چه کوم وړاندی وو، د تخصیص نه
د هغه تقریر ئے را وستلو، او بیان تقریر چونکه مفصولاً موصولاً دواړه صحیح دے لهٰذا
تخصیص دَ عام هم مفصولاً موصولاً دواړه صحیح دے، شارحؒ فرمائی چه ما کومه خبره وکړه
دا مقصد دے د ماتنؒ دَ قول نه چه دا اختلاف بناء دے په دی چه عموم په مثل د خصوص سره
زمونږه په نزد باندی په ایجاب د حکم کښی قطعی طور باندی یعنی ځکه چه دَ خاص موجب
قطعی دے، د غه شان قبل د تخصیص نه عام هم په اعتبار د موجب سره قطعی دے،
لیکن پس د تخصیص نه ئے هغه قطعیت او یقین والے فوت کیږی او احتمال ته خبره اوړی ځکه د
احتمال موجود وی چه کیدے شی نور تخصیص په کښی وشی نو قطع نه احتمال ته خبره تخصیص واړوله

لهذا تخصيص بيان تغير شو عند الاحناف لهذا شرط دوصل سره به مقيد كولے شي، او په نزد د امام شافعيؒ باندې عام قبل د تخصيص نه هم ظني دے او پس د تخصيص نه هم ظني دے لهذا تخصيص ولګيدلو او تقرير د هغه ظن ئے وکړلو کوم چه قبل د تخصيص نه وو، نو تخصيص مغير نه بلکه مقرر شو نو چه تخصيص بيان تقرير شو هم و ملاً صحيح شو هم فصلاً شو، وحيد الله عفى

ولما تقرر عندنا ان تخصيص العام لا يصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسولة الاوّل ان الله تع امر اولا بنى اسرائيل ببقرة عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل اخيهم فقال الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاولوا ان يعلموا انها باى كمية وكيفيه ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل فقد فقد خص العام ههنا وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله :۔

ترجمه :- او هرکله چه ثابته شوه زمونږه په نزد باندې چه تخصيص د علم تراخي طور سره صحيح نه دے، نو په مونږه باندې درې سواله وارد يږي، اوّل دا چه الله پاک اوّل امر وکړو بنی اسرائيلو ته په ذبح کولو د عام بقره سره کوم وخت کښې چه هغوی طلب وکړو چه و پيژني د خپل ورور قاتل لره نو الله پاک ورفرمائيل چه الله پاک تاسو ته حکم کوی چه ذبح کړی بقره لره بيا هرکله چه هغوی طلب وکړو چه دا خبره و پيژني چه بقره به د کوم کيميت (مقدار) او کيفيت (حالت) او رنګ وی نو الله پاک ئے بيا بيان په تفصيل سره وکړو د کوم چه قرآن بيان کړے دے، لپس دلته کښې عام خاص کړے شو يعني بقره لره په تراخي طريقې سره پس اشاره وکړه ماتنؒ د دې سوال جواب ته په دې قول خپل سره،

تشريح :- شارحؒ په ولما تقرر الخ سره د ماتنؒ د راتلونکي عبارت غرض بيانوي، او هغه دا چه زمونږه يعني احنافو په نزد باندې د عام تخصيص په فصل يعني تراخي طور سره صحيح نه دے، ځکه چه تخصيص نه دے، مګر بيان تغير او بيان تغير عند نا صرف على الطريق الوصل جائز دے، نو زمونږه په دې خبره باندې درې سواله واردېږي د دغه سوالات ثلثة جواب به ورکوی ماتنؒ په راروان عبارت کښې اوّل سوال دا چه تاسو وائے تخصيص تراخي طور سره جائز نه دے، نو قرآن کښې خورا غلے دے او هغه دا سې چه

کله د موسیٰ علیه السلام په قوم کښې یو کس قتل کړے شو ے، قصه داچه په بنی اسرائیلو کښې یو مالدار کس وو د عامیل ئے نوم وو دهغه د تره ځوی فقیر وو او صرف دائے وارث وو، ده عامیل لره قتل کړلو د میراث په لالچ کښې او دهغه لاش ئے یو بل کلی کښې وغورځولو بیا په دوم ورځ باندې ئے د هغه کلی په خلقو باندې د عامیل د قتل دعوه وکړله هغوی موسیٰ علیه السلام ته راغلل چه قتل خو مونږ نه دے کړے لهٰذا تاسو الله نه سوال وکړی چه ددی معامله فیصله وکړی، او د قاتل پته ولګی، الله پاک د موسیٰ علیه السلام په د عا سره دا طریقه وښودله چه یوه غوا حلاله کړی چه دهغې څه حصه په دغه مړی باندې ولګولے شی نو دا مقتول به په خپله باندې خپل قاتل وښائي لیکن د موسیٰ علیه السلام قوم ډلیت ولعل نه کار واخستلو او دے وئیل چه دا غوا به څرنګه وی نو الله پاک ئے بیان وکړو چه لا فارض ولا بکر یعني نه بوډۍ وی او نه به ډیره ځوانه وی بلکه درمیانه به وی، دوی بیا سوال وکړو چه رنګ به ئے څرنګه وی نو الله پاک وفرمائیل چه بنه د زیړ رنګ به وی چه کتونکو لره به خوشحاله کوی، دوی بیا دوئیل چه څرنګه به وی یعني کار کونکی به وی او که نه نو الله پاک ئے بیان وکړو چه نه به ایوی کونکی وی په پټو کښې او نه به اوبه چلونکی وی، بلکه سالم به وی څه عیب به کښې نه وی. (تفاسیرو کښې دا واقعه تفصیل سره راغلې هلته دې وکتلے شی، دلته کښې زمونږ د بحث د پاره هم دغه کافی ده.)

نو سوال دا چه بقره عام ده او تخصیص ئے بیا د قوم موسیٰ په سوال کښې الله پاک وکړو نو تخصیص تراخی طور سره راغلو لهٰذا تاسو چه وائے تخصیص علی طور الفصل جائز نه دے، نو دلته کښې خو راغلے دے، ماتن ددی اعتراض جواب ورکوی په دې عبارت سره۔

> وبيان بقرة بنى اسرائيل من قبيل تقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة فى موضع الاثبات وهو خاصة وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الوصاف فكان نسخا فلذلك صح متراخيا لان النسخ لا يكون الا متراخيا۔

ترجمه: - او بیان د بقره د اسرائیلو دا چه دا د قبیلے د مطلق نه دے نه د

قبیلے د تخصیص د عام نه ځکه چه قول د الله پاک بقره نکره ده په موضع د اثبات کښې ده ، او بقره خاصه ده وضع ئے راغلے د پاره د فرد واحد لیکن مطلقه ده د اوصافو په اعتبار سره نو دا بیان لنسخ وکرځیدلو ، د دغے اطلاق لپس دی وجه نه تراخی طریقې سره صحیح شوم ځکه نسخ نه دی مګر متراخی وی .

**تشریح :-** صاحب المنار د مذکوره سوال جواب کوی خلاصه د جواب دا چه بقره په آیت کښې عام نه ده واقع حتی تردی چه د الله پاک بیان ورله تخصیص وګرځی ، بلکه بقره خو نکره ده او واقع ده په آیت کښې په موضع د اثبات کښې او نکره چه په موضع د اثبات کښې واقع شی عموم نه پیدا کوی ، بلکه عموم هله پیدا کوی چه کله په سیاق د نفی کښې واقع شی لکه وما احد خیر منک کښې احد نکره ده ، او واقع ده په سیاق د نفی کښې چه ما دے ، عموم په کښې پیدا شو ، هر چه بقره ده نو دا لفظ خاص د فرد واحد د پاره وضع دے خو لیکن د دغے فرد واحد اوصاف کثیر دی ، او په آیت کښې د امطلقه راغلی ده په اول قول د باری تعالی کښې ځکه ان تذبحوا بقرة کښې څه وصف ورسره نه دے راغلے لهذا د الله پاک بیان ورله تقیید وګرځیدلو او تقیید د مطلق نه دی مګر نسخ وی او نسخ خو وی متراخی لهذا دا سوال چه دا تخصیص دے ، ځکه چه بقره عام ده باطل دے بلکه بقره مطلقه ده عن الاوصاف او په بیان الهی سره ئے د اوصافو تعین راغلو ،

الثانی ان قوله تعالی خطابا لنوح علیه السلام فاسلک فیها من کل زوجین اثنین واهلک ای ادخل فی السفینة من کل جنس من الحیوان زوجین ذکرا او انثی وادخل اهلک ایضا فیها فالاهل عام متناول لکل اولاده ثم خص منه کنعان بن نوح بقوله انه لیس من اهلک فقد خص العام متراخیا ههنا ایضا فاجاب بقوله والاهل لم یتناول الابن لان اهل النبی من کان تابعه فی الدین والتفاوة لا من کان ذا النسب منه فلم یکن الابن الکافر اهلا له لا انه خص بقوله تعالی انه لیس من اهلک حتی یکون تخصیص العام متراخیا۔

**ترجمه :-** دویم دا چه قول د الله پاک بطور خطاب نوح علیه السلام ته چه فاسلک فیها

من کل زوجین اثنین او اهلک یعنی داخل کړه په کشتی کښې د حیوانو هر یو جنس نه جوړه که نر وی او که ښځه وی، او خپل اهل هم په کښې داخل کړه پس اهل عام دے، شامل دے دهغه ټول اولاد له، بیا دینه کنعان خاص کړے شو، په دې قول سره چه انه لیس من اهلک یعنی دا ستا اهل نه دے، پس عام خاص کړے شو متراخي طریقې سره، دلته کښې هم پس جواب ورکړو ماتن په دې قول سره او اهل شامل نه دے ابن له ځکه د نبي اهل هغه دے چه کوم دهغه په دین کښې تابع وي دا نه چه دهغه د نسب ځخه وي، لهذا کافر ځوی دهغه اهل نه دے، دا نه چه تخصیص ئے راغلے په دې قول سره چه انه لیس من اهلک تر دې چه دا د عام تخصیص شي تراخي طور سره.

تشریح :- شارح دوهم سوال رانقل کوی او هغه دا چه الله پاک نوح ته وفرمائیل چه د هر جنس د حیوان نه نر او ښځه جوړه جوړه خپله کشتی کښې داخل کړه او خپل اهل وعیال نو لفظ د اهل عام دے د نوح علیه السلام ټول اولاد له شامل دے، کنعان له هم شامل دے لیکن بیا هر کله چه کنعان هلاک شو او نوح علیه السلام وفرمائیل چه یا الله دا خو زما اهل وو، الله پاک وفرمائیل چه انه لیس من اهلک دا ستا اهل نه دے، نو ماقبل د واهلک تخصیص په انه لیس من اهلک سره وشو، او تراخي طریقې سره وشو او تاسو وائی چه تخصیص د عام علی التراخي جائز نه دے، نو دلته کښې خو راغلے دے.

ماتن رح دې سوال نه جواب کوی خلاصه د جواب دا چه دلته کښې دسره نه تخصیص نشته دے ځکه چه تخصیص دخول غواړی یعنی چه ابن یعنی کنعان داخل شي په اهل کښې نو هغه به په انه لیس من اهلک سره تخصیص راشی او حال دا دے چه اهل شامل نه دے ابن له ځکه ابن نسبي اولاد ته وائی او اهل روحاني اولاد یعنی تابع فی الدین ته وائی او کنعان چونکه د نوح علیه السلام تابع نه وو، نو ابن خو وو لیکن اهل نه وو، ځکه کافر ځوی اهل نشي جوړیدلے،

ولکن یرد علیه انه تعالی استثنی ابنه اولا بقوله واهلک الا من سبق علیه القول فلولم یکن الاهل فی النسب مرادا لما احتیج الی الاستثناء ولکن نوحا لم یتفطن له لغایة شفقته علیه حتی سال من الله تعالی وقال رب ابنی من اهلی وان وعدک الحق وانت احکم الحکمین قال یا نوح انه لیس من اهلک انه عمل غیر صالح ـ

ترجمہ :- لیکن پہ دغہ جواب باندې دا اعتراض واردیږي چه الله پاک اول کښې ځوی د نوح لره مستثنیٰ کړلو په خپل قول واهلك الا من سبق عليه القول سره پس که اهل في النسب مراد نه وے نو دغه استثنا، ته بیا څه ضرورت وو، لیکن نوح په دغه پوهه نه شو ، وانهائي شفقت دوجې نه پخپل ځوی باندې ، ترديې چه دالله تعالیٰ نه ئے سوال وکړو او وے وېل ، اے ځما ربه ځما ځوی خوځما د اهل نه وو، او ستا وعده حقه ده او ته د ټولو نه ښه فیصله کونکے یې ، الله پاک وفرمایل یا نوح انه لیس من اهلك دا ستا اهل نه دے ځکه دده عمل ښه نه دے ،

تشریح :- لکن یرد الخ سره شارح په مذکوره جواب باندې اعتراض رانقل کوی او دغه داچه ته دا اهل هغه ته ویلے کیږي چه تابع في الدین وی نسبي ولد ته نه ویلے کیږي ، نو هرکله چه دا اهل اطلاق صرف په تابع في الدین باندې کیږي ، نو په واهلك الا من سبق عليه القول کښې دالا من سبق عليه القول ( یعنی خپل اهل ځان سره کشتۍ کښې سوره کړه مګر هغه څوک چه د هغه باره کښې وړاندې کلام تیر شوے دے ، یعنی د ډوبید و فیصله ئے په تقدیر کښې شوې وه ) نه مراد کنعان دے ، نو بیته دا معلومه شوه چه اهل صرف تابع في الدین ته نه ویلے کیږي بلکه اطلاق ئے په نسبي اولاد باندې هم کیږي ځکه په نسبي اولاد باندې ئے اطلاق نه کیدلے او صرف په تابع في الدین باندې کیدلے نو بیا خو خود بخود د واهلك نه کنعان خارج او وو ، لهذا بیا په الا من الخ سره مستثنیٰ کولو ته څه ضرورت وو ، ولکن نوحا الخ سره شارح په تو هم دفع کوی ، کوم چه د مذکوره سوال نه ناشی دے او هغه داچه هرکله دالا من سبق الخ نه کنعان یعنی ځوی د نوح مراد شو او د نوح علیه السلام ته دا معلومه شوه چه ځما ځوی د هلاك کیدونکو نه دے نو بیا بعد الهلاك دده دالله تعالیٰ نه د سوال کولو څه ضرورت وو ، چه خدایا تا خو ځما دا اهل د نجات وعده کړې وه ، بیا الله پاک په جواب کښې وفرمائیل چه دا ستا اهل نه وو ځکه دده عمل صالح نه وو ، دی توهم نه شارح دا جواب کوی چه نوح تر بیته وه خود غایت شفقت د وجې نه ئے ذهن دغه خبرې ته لا نه ړو ، لیکن دا تحقیقي جواب شارح نه دے کړے اصل جواب دا چه کنعان به خپل کفر خفیه ساتلو منافق وو ، نو نوح علیه السلام په ځکه د هوکه شو لو او د نوح علیه السلام خیال دا وو چه الا من سبق عليه القول نه مراد کفار دی ، نو د خپل ځوی باره کښې چه منافق وو دده دا ګمان شو چه کتې دا ځما اهل دے ، ځکه ئے کشتۍ

سورید لود عوت هم ورکړے دو،

لکن یرد علیه سره چه شارحؒ کوم اعتراض په ماتنؒ کړے دے، دهغه نه شارحؒ جواب نه دے کړے، لیکن مونږ به جواب کښی وایوچه داهلک الخ کښی استثناء متصل نه بلکه منقطع ده لیعنی مستثنیٰ دمستثنیٰ فیه دجنس نه، نه دے ځکه اهل نه مراد تابع فی الدین دے او الا من سبق علیه القول نه عدم تابع فی الدین دے، بیا دا عام دے که ابن وی او که غیر ابن وی، نوکنعان په مستثنیٰ کښی داخل شو، دابن په حیث سره نه بلکه د عدم تابع فی الدین په حیث سره نه دا چه دابن په حیث سره او بیا ته وائی چه که اهل ورلره شامل نه شی نو دَ ابن استثناء به صحیح نه شی داهل نه لهٰذا اهل نسبی اولاد ولره هم شامل دے،

الثالث ان قوله تعالیٰ انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما عامة لكل معبود سواه فقال عبد الله بن الزبعری الیس ان عیسیٰؑ و عزیرؑ والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم یعذبون فی النار فنزل قوله تعالیٰ ان الذین سبقت لهم منا الحسنیٰ اولئك عنها مبعدون فخص كلمة ما بهذه الآیة متراخیا فاجاب بقوله د قوله تعالیٰ انكم وما تعبدون من الله من دون الله لم یتناول عیسیٰؑ الآیة انما خص بقوله تعالیٰ ان الذین سبقت لهم منا الحسنیٰ لان كلمة ما للذوات غیر العقلاء وعیسیٰؑ ونحوه لم یدخل فی عموم كلمة ما لكن ابن الزبعری انما سأل تعنتا وعنادًا ولذا قال له النبیؐ ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لغیر العقلاء ومن للعقلاء ؛

**ترجمه** :- دریم سوال دا چه قول د الله پاک انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم یعنی تاسو چه د چا عبادت کوی دا ټول به دَ جهنم کانړی یے، نو کلمه دَ ما عامه ده هر معبود ته ماسوی د الله نه شامله ده، نو عبد الله ابن الزبعری ووئیل، آیا د عیسیٰؑ او دَ عزیرؑ او د فرشتو عبادت نه شی کیدے ماسوی الله نو ایا ته ګوری دوی لره چه دوی لره به عذاب په اُور کښی ورکړے کیږی، نو نازل شو قول د الله پاک ان الذین الخ یعنی هغه کسان چه هغوی دپاره زمونږه د جانبه د وړاندی نه جنتی یعنی جنت مقرر

شوے دے، نو دغه کسان به د جهنم نه لری وی، نو په دی ایت سره د کلمه "ما" تخصیص
راغلو متراخی طور باندی، ماتن جواب ورکړو په خپل قول سره چه قول د الله پاک انکم وما
تعبدون الخ شامل نه دے، عیسیٰ لره دا نه چه تخصیص ئے راغلے دے، په قول د
ان الذین الخ سره حکه چه کلمه د "ما" دغه ذواتو د پاره نه راځي چه کوم عقلاً نه دی، او
عیسیٰ او هم مثل د دغه داخل نه دی په عموم د "ما" کلمه کښې لیکن ابن الزبعری چه سوال کړے
دے، نو خطاءً او عناداً ئے کړے دے، دی وجه نه د ئے ته نبی علیه السلام وفرمائیل کوم څیز
تا لره جاهل کړو د خپل قوم د ژبه نه، آیا تا ته پته نشته چه "ما" راځي د پاره د غیر ذوی العقولو
او من راځي د پاره د عاقلانو،

**تشریح:-** شارح درېم سوال ذکر کړے دے او دغه دا چه الله پاک فرمائی
چه اے کافرانو تاسو او هغه چه تاسو عبادت کوی نو دا به د جهنم کانړی ئے یعنی جهنم به
په دوی بلولے شی نو حکم د ما و ما تعبدون کښې عام دے، او د الله نه ما سوی هم معبود
لره شامل دے، بیا عبد الله ابن الزبعری دا سوال وکړو چه د عیسیٰ او د عزیر او د
فرشتو خو هم ما سوی الله عبادت کولے شی نو آیا دوی به هم په اور کښې وی نو دا قول نازل شو چه
ان الذین الخ لهذا په دی قول سره د دی حضراتو تخصیص راغلو او دا تخصیص تراخی طریقې سره
راغلو نو تاسو خو وائے چه تخصیص علی التراخی صحیح نه دے، او دلته کښې خو راغلے دے، د دی
جواب ماتن دا ورکوی چه ایت کریم انکم وما تعبدون الخ د سره نه دی حضراتو لره شامل نه دے
دا نه چه ایت وی لره شامل دے، خو بیائے تخصیص بعد کښې په ایت ان الذین الخ سره راغلو
شارح وجه دا بنائی چه ایت ځکه نه دے شامل چه کلمه د "ما" د غیر ذوی العقولو د پاره راځي
لهذا عام دے خو غیر ذوی العقولو لره مذکوره حضرات په دغه عموم کښې نه دی داخل،
بیا دا اعتراض وارید لو چه کله دا حضرات په عموم د دغه ایت کښې داخل نه دی، او وجه دا ده چه
"ما" راځي د پاره د غیر ذوی العقولو نو عبد الله ابن الزبعري خو اهل لسان وو، هغه ته ولے
د دغې خبری علم نه وو، چه د "ما" استعمال راځي په غیر ذوالعقولو کښې نو دی اعتراض نه شارح
جواب ورکوی چه هغه ته علم وو، لیکن د خطاء او ضد د وجې نه ئے دا سوال کړے وو، او د دغه
وجه ده چه نبی علیه السلام ورته بیا دا وفرمائیل چه د خپل قوم د ژبه نه کوم څیز تا لره
جاهل کړو، آیا تا ته دا علم نشته دے چه "ما" راځي د پاره د غیر ذوی العقولو او من راځي

د عقلاء د پاره محشّی د نور الانوارؒ په شارحؒ ردّ کړے دے چه محدثین دی حدیث ته موضوع وائی، یعنی ما اجملك صحیح حدیث نه دے،
محشّیؒ د شارحؒ په دی خبره هم ردّ کړے دے، چه کلمه د مآ صرف د غیر ذوی العقولو د پاره راځی، ځکه چه د اکثرو په نزد مآ عام ده ذوی العقولو او غیر ذوالعقولو دواړو لره شامله ده، حقیقت دا دے چه انکم وما تعبدون الخ آیت د مشرکین مکّه په حق کښی نازل دے، او هغوی به د بتانو عبادت کولو، لهٰذا په آیت کښی مذکوره حضراتو لعینی عیسیٰؑ او عزیرؑ وغیره داخل نه دی، ان الذین الخ کښی مستقل طور باندی بیا د دغے حضراتو عظمت شان الله پاک بیان کړے دے، او دی کښی دی ته اشاره ده چه دی حضراتو لره په خپلو معبودانو باندی مه قیاس کوی، د دوی شان ډیر اعلیٰ دے د الله په نزد باندی،

ثم لما کان بیان التغییر منقسما الی الشرط والاستثناء وقد مضی بیان الشرط فی بحث الوجوه الفاسدة ترك ذکره واشتغل ببحث الاستثناء فقال والاستثناء یمنع التکلم بحکمه بقدر المستثنیٰ متعلق بالتکلم کانه قال والاستثناء یمنع التکلم بقدر المستثنیٰ مع حکمه یعنی کانه لم یتکلم بقدر المستثنیٰ اصلا فجعل تکلما بالباقی بعده ای بعد الاستثناء فاذا قال له علیّ الف درهم الا مائة فکانه قال له علی تسعمائة فقدر المائة کانه لم یتکلم به ولم یحکم علیه کما کان فی التعلیق بالشرط لم یتکلم بالجزاء حتیٰ وجد الشرط، ؞

ترجمه:- بیا هر کله چه بیان تغیر منقسم وو، په طرف د شرط او استثنا، باندی او بیان د شرط تیر شوے دے په تفصیل سره په وجوه فاسده کښی نو دلته کښی مشغوله شو په بحث د استثنیٰ کښی، پس وے وفرمائیل چه استثنا، منع کوی تکلم لره سره د حکم نه په اندازه د مستثنیٰ، دا تعلق لری په با لتکلم پوری، ګویا داسی ئے ووئیل چه استثنا منع کوی تکلم لره په قدر د مستثنیٰ سره د حکم نه یعنی ګویا تکلم ئے د سره نه دی کړے په قدر د مستثنیٰ باندی، پس ګرځوی تکلم لره په باقی باندی پس د هغے نه لعینی پس د استثنا

نه پس هر کله چه دے وائی چه ما باندې د فلانی زر درهمه دي مګر سل نو ګویا دا وویل چه په ما د
فلانی نهه سوه دي نو په قدر د سلو باندې ګویا دا د سره تکلم نه دے کړے، او حکم ئے
نه دے کړے، په هغے باندې لکه په تعلیق بالشرط کښې، تکلم په جزاء باندې نه وي تر څو
چه شرط نه وي موجود شوے،

**تشریح:-** شارح ماتنؒ د دا تلو نکی عبارت غرض بیانوي او هغه دا چه بیان تغیر
منقسم دے دوه قسمو ته چه هغه شرط او استثناء دے، د شرط بیان چونکه په وجوه
فاسده کښې په تفصیل سره تیر شوے دے، د دې وجه نه دے دلته کښې د استثناء بیان
کوي، پس په استثنیٰ کښې دوه مسلکه دي یو مسلک د احنافو دے او بل مسلک د شوافعو
دے، ماتن اول مسلک د احنافو بیان کړي، پسه به مسلک د شوافعو بیان کړي، پس
مسلک د احنافو دا چه استثنیٰ به قدر د مستثنیٰ لره سره د حکم د مستثنیٰ نه ممنوع ګرځوي
د ماتن په کلام بحکم کښې با د مصاحبت د پاره ده د دې وجه نه شارح په خپل عبارت کښې
مع حکم راوړے دے، یعنې ګویا مطلب دا چه په مستثنیٰ باندې د سره تکلم نه دے شوے
نو چه په مستثنیٰ باندې د سره تکلم نه دے شوے نو مستثنیٰ سره د خپل حکم نه ساقط ګرځید لو
مثال شارح د اسې پیش کړے دے، لکه یو سړے وائی چه په ما باندې د فلانی زر درهمه
دي مګر سل نو سل مستثنیٰ دي، ګویا قائل په سلو باندې تکلم د سره نه دے کړے او داسې
ئے وویل چه په ما د فلانی نهه سوه دي، د دې نظیر داسې دے لکه یو څیز چه معلق بشرط
شي مثلاً انت طالق ان دخلت الدار نو دلته کښې د طلاق تعلیق په دخول الدار سره راغلے
دے، نو طلاق د واقع کیدل د اجزاء ده او دخول الدار د او لره شرط دے نو تر څو چه
دخول الدار نه وي راغلے طلاق نه واقع کیږي ګویا جزاء لره د سره وجود نشته تر څو چه
شرط نه وي راغلے نو د شرط په عدم موجود والی کښې ګویا د سره نه په جزاء انت طالق باندې
تکلم نه دے شوے، د غه شان په استثناء کښې هم ګویا په مستثنیٰ باندې د سره تکلم نه دے
شوے او صرف په مستثنیٰ منه باندې تکلم شوے دے۔

وعند الشافعی یمنع الحکم بطریق المعارضة یعنی ان المستثنیٰ قد حکم علیه اولاً
فی الکلام السابق ثم اخرج بعد ذلك بطریق المعارضة فکان تقدیر قوله لفلان

علیّ الف درهم الامانۃ فانہا نبیست علیّ فان صدر الکلام یوجبہا والاستثناء ینفیہا فتعارضا فتساقطا وقیل فائدتہ تظہر فیما اذا استثنی خلاف جنسہ کقولہ لفلان علیّ الف درہم الا ثوبا فعندنا لا یصح الاستثناء لانہ لا یصح بیانا وعندہ یصح فینتقص من الالف قدر قیمۃ الثوب لان عمل الاستثناء کالدلیل المعارض وھو بحسب الامکان والامکان ھٰھنا فی نفی مقدار قیمتہ ولا یخلوا ھذا عن خدشۃ ؛

**ترجمہ** :- او په نزد امام شافعیؒ حکم لره منع کوی د معارضی په طریقې سره یعنی اوکه مستثنیٰ باندی حکم شوے وی په سابق کلام کښې بیائے ترینه روستو خارج کړی په طریقې د معارضې سره نو تقدیر د قول د هغه داسې شو چه د فلانی په ما زما درهم دی مګر سل ځکه چه دا په ما ندی ځکه صدر د کلام د هغه سلو لره واجبوی او استثناء ئے نفی کوی نو په دواړو کښې تعارض راغلو لهٰذا دواړه ساقط شول چا ویلی دی چه د خلاف فائده ظاهریږی په هغه صورت کښې چه کله استثناء د جنس د مستثنیٰ منه نه خلاف وی لکه د چا دا قول چه لفلان علی الف درهم الا ثوبا یعنی د فلانی په ما زر درهمه دی مګر کپړه، پس زمونږ په نزد دا استثنا صحیح نه ده ځکه دا بطور بیان نه صحیح کیږی او د هغه په نزد باندی صحیح کیږی بس کم به کیږی د زرو نه د کپړې په اندازه باندی ځکه د استثناء عمل په شان د دلیل معارض دے او هغه په حسب د امکان سره دے او امکان دلته کښې په نفی د اندازه د کپړې د قیمت شنه دے او دا خبره د خدشه نه خالی نه ده،

**تشریح** :- ماتن د امام شافعیؒ مسلک بیانوی چه هغه فرمائی چه استثناء حکم لره منع کوی، په طریقه د معارضه سره، یعنی د مستثنیٰ حکم چه ساقطیږی نو د تعارض د وجې او هغه داسې چه مثلاً په علی الف درهم الامانة کښې مائة اولاً ثابت شوے دے، په الف درهم سره بیائے بعد کښې په الا سره نفی راغله ګویا دا معنیٰ چه د فلانی په ما زر درهمه دی مګر هغه چه سل دی نو دا نه دی موجود نو اول ئے په الف درهم سره اثبات راغلو او بیائے په الامانة سره نفی راغله لو مستثنیٰ کښې نفی او اثبات دواړه جمع شول تعارض راغلو لهٰذا دواړه یعنی هم حکم د نفی ساقط شو او هم حکم د اثبات

ساقط شو لیس په مستثنیٰ کبنې د سره څه حکم رانغلو،

قیل فائدة الخ سره چا د اختلاف فائده بیان کړې دی او هغه دا چه ددې اختلاف ثمره به په هغه صورت کبنې ښکاره کیږی چه کله مستثنیٰ د مستثنیٰ منه د جنس نه نه وی، لکه لفلان علی الف درهم الا ثوبا نو زمونږ په نزد باندې د سره دا استثناء صحیح نه ده ځکه چه استثناء خو د بیان تغیر یو قسم دے او بیان به هله وے چه خلاف جنس نه وے د خلاف جنس په صورت کبنې بیان نه صحیح کیږی، او د امام شافعیؒ په نزد صحیح کیږی لهٰذا د هغه په نزد به د زرو درهمو نه د یو کپړې په اندازه قیمت کم کړے شی، د دے وائی ځکه چه استثناء په شان د دلیل معارض دے او د لیل معارض باندې بحسب الامکان به عمل کولے شی او امکان د لته کبنې دا دے چه په مقدار د قیمت د کپړې د کم کړے شی د الف درهم نه، (مطلب دا چه دا اول نه گویا قائل د ثوب د قیمت اثبات وکړو او بیا ئے بعد کبنې نفی وکړه نو تعارض راغلو په مستثنیٰ کبنې چه ثوبا دے لهٰذا حکم ساقط شو نو په قدر د قیمت د ثوب د الف درهم نه کم کړے شی ځکه چه په دې قیمت کبنې نه د نفی حکم شته او نه اثبات نو اصل خیز چه کوم په قائل باندې لازم شوے دے هغه د دې قیمت نه ماسوی باقی دے)

لیکن شارحؒ په دې باندې رد کړے په ولا یخلو هذا عن خدشة سره او خدشه دا چه امام شافعیؒ خو په استثناء کبنې د تعارض قائل دے خو تعارض خو یو عمل غواړی یعنی چه نفی او اثبات جمع شی په محل واحد کبنې او دلته کبنې محل واحد نه دے ځکه علی الف درهم الا ثوبا کبنې اثبات په الف درهم کبنې دے، او نفی په ثوبا کبنې ده د درهم جدا محل دے، او ثوب جدا محل دے، دا هم وجه د خدشه کیدے شی چه قیل والا په غلطه دی ځکه د امام شافعیؒ مسلک په استثناء کبنې د تعارض دے خو په استثناء متصل کبنې یعنی چه کله مستثنیٰ د مستثنیٰ منه د جنس څخه وی او مذکوره مثال د استثناء منقطع دے یعنی مستثنیٰ د مستثنیٰ منه د جنس څخه نه دے،

لاجماع اهل اللغة علی ان الاستثناء من النفی اثبات ومن الاثبات نفی هذا دلیل للشافعیؒ علی ان عمل الاستثناء بطریق المعارضة لان النفی والاثبات یتعارضان معا ولان قوله لااله الا الله للتوحید ومعناه النفی والاثبات

فلو کان تکلما بالباقی لکان نفیا لغیرہ لا اثباتا لہ لان المعنی ح لا الہ غیر اللہ فیکون نفیا لغیر اللہ لا اثباتا للہ الذی ھو المقصود و بخلاف ما لو حملنا علی سبیل المعارضۃ اذ یکون المعنی ح لا الہ الا اللہ فانہ موجود .

**ترجمہ:** لہ وجھی د اجماع د اصل لغت نہ پہ دی چہ استثناء د نفی نہ اثبات دے او د اثبات نہ نفی دہ ، دا دلیل دے د امام شافعی رحمہ اللہ تعالی پہ دی چہ عمل د استثناء پہ طریق د معارضی سرہ دے ځکہ چہ نفی او اثبات دواړہ متعارض دی ، او بل دا چہ قولہ د اللہ پاک لا الہ الا اللہ د پارہ د توحید دے او معنی ئے نفی او اثبات دے پس کہ چرتہ دا استثناء صرف تکلم بالباقی وګرځی نو دا بہ د غیر نفی شی خو د اللہ پاک اثبات بہ نہ شی ځکہ د غہ وخت کښی بہ معنی شی چہ لا الہ غیر اللہ نو نفی د غیر اللہ را غلہ او اثبات د اللہ را نغلو کوم چہ مقصود دے ، بہ خلاف د ھغہ کوم چہ مونږہ حمل کړے دے ، پہ طریق د معارضہ سرہ ځکہ دلتہ وخت کښی بہ معنی دا شی چہ لا الہ الا اللہ فانہ موجود ،

**تشریح:** لاجماع الخ سرہ صاحب المنار رح د امام شافعی رح دلیل بیانوی پہ دی خبرہ چہ عمل د استثناء علی طریق المعارضہ دے دا نہ چہ استثناء صرف تکلم بالباقی ګرځوی او پہ مستثنی کو یا د سرہ تکلم نہ دے را غلے ، امام شافعی رح دلیل دا وائی چہ اھل لغت وائی چہ استثنی د نفی نہ اثبات دے او د اثبات نہ نفی دہ مثلاً جاء نی القوم الا زید معنی دا ده قوم را غلے او زید نہ دے را غلے او ماجاء نی القوم الا زید دا معنی چہ قوم نہ دے را غلے او زید را غلے او نفی اثبات چونکہ شیلو کښی متعارض دی لھذا عمل د استثنی علی طریق المعارضۃ دے .

امام شافعی رح بل دلیل دا وائی چہ کلمہ د لا الہ الا اللہ د توحید مفیدہ بہ ھلہ وګرځی چہ پہ دی کښی نفی او اثبات دواړہ را شی ځکہ لا الہ کښی بہ نفی د غیر اللہ را شی او الا اللہ سرہ بہ د اللہ اثبات را شی او کہ چرتہ عمل د استثناء صرف تکلم بالباقی شی نو مطلب بہ دا شی چہ پہ الا اللہ باندی د سرہ تکلم نہ دے شوے نفی د غیر اللہ خو بہ را شی خو اثبات د اللہ بہ را نشی حالانکہ مقصود ھم دا دے ، بہ خلاف د ھغہ پہ کوم چہ مونږہ د استثنی حمل کړے دے ، او ھغہ دا چہ عمل د استثناء علی طریق المعارضہ دے ځکہ

ولا اله الا الله معنی به داشی چه لا اله الا الله فانه موجود یعنی ما سوی الله الٰه نشته
مگر الله نو هغه موجود دے، نفی او اثبات را غلل اول نفی ده دویم اثبات دے،

ولنا قوله تعالیٰ فلبث فیهم الف سنة الا خمسین عاما ای لبث نوح فی
القوم الف سنة الا خمسین عاما الذی کان قبل الدعوة او خمسین
عاما الذی عاش فیه بعد غرقهم فلو حملنا هذا الکلام علی المعارضة
لکان کذبا فی الخبر والقصة وسقوط الحکم بطریق المعارضة فی الایجاب یکون
لا فی الاخبار فعلمنا ان لیس عمل الاستثناء علی المعارضة کما زعم الشافعیؒ.

ترجمه:- او زموږ د پاره قول د الله تعالیٰ چه فلبث فیهم الف سنة الا
عاما یعنی د رنګ تیر کړے وو، نوح ع په خپل قوم کښې زر کاله مګر پنځوس کاله هغه چه
د دعوت نه وړاندې وو، او یا هغه پنځوس کاله کوم چه دهٔ تیر کړی وو په خپل قوم
کښې پس د هغوی د غرق کیدلو نه، پس که چرته موږ دا کلام حمل کړو په معارضه
باندې نو دا به کذب شي په خبر او په قصه کښې او سقوط د حکم په طریق د معارضه سره
په ایجاب کښې وی نه په اخبار و کښې پس موږ دا خبره معلومه کړه چه نه دے عمل
د استثناء په طریق د معارضه لکه څرنګ چه امام شافعیؒ زعم کړے دے،

تشریح:- صاحب المنارؒ د امام ابوحنیفهؒ دلیل بیانوی او هغه دا چه عمل د استثنا
هغه شان نه دے کوم چه امام شافعیؒ مراد کړے دے، یعنی په طریق د معارضه سره
یعنی نه نفی نه اثبات او د اثبات نه نفی څکه چه دا دی قول د الله تعالیٰ فلبث فیهم الف
سنة الا خمسین عاما، کوم چه په باره د نوح علیه السلام کښې راغلے دے، معنی دا ده
چه نوح علیه السلام په خپل قوم کښې زر کاله تیر شوی وو، مګر پنځوس کاله ئے نه دی
تیر کړی، یا خو هغه پنځوس کاله مراد دی کوم چه د دین د دعوت نه وړاندې ئے په قوم
کښې تیر کړی وو، او یا هغه پنځوس کاله مُراد وی کوم چه پس د غرق کیدو د قوم نه
تیر کړی دی، نو دلته کښې ګویا په دې خمسین باندې د سره نه تکلم نه دے شوے او معنی
دا چه نوح علیه السلام نهه نیم سوه کاله په خپل قوم کښې تیر کړی دی، نو دا مقصد ئے

په طویل عبارت سره ذکر کړلو او متکلم لره دا اختیار شته چه خپل مقصد په کم الفاظو کښې بیانوی او که په زیاتو الفاظو سره، او که چرته مونږه دلته کښې استثناء حمل کړو په معارض باندې ادا دا وایو چه او لاً خمسین په الف سنة کښې محکوم علیه کړے شوے دے په اثبات سره او اوس دهغه نه نفی وشوه په الا خمسین عاماً سره نو دا خو کذب په خبر او په قصه کښې را غلو ځکه چه اول ویلے شوی زر کاله ئے په کښې وخت تیر کړے دے، او بیا وائی زر نه نیم سره کاله او پنځوس کم زر کاله نو دا خو کذب را غلو په الهٰی کلام کښې وهو کما تری، بلکه دا چرې صاحب المنار وائی چه سقوط د حکم علی طریق المعارضه په ایجاب یعنی انشاء کښې خو کیدے شی خو په اخبار و کښې نه ځکه چه حکم د انشاء قابل واقع وی او هر چه حکم د خبر دے نو دا قابل واقع نه وی ځکه دی سره کذب لا زمیږی، او الله د کذب نه پاک دے،

| |
|---|
| ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب اليه اشارة۔ |

ترجمه:۔ او وجه دا ده چه اهل لغت وائی استثناء استخراج دے او تکلم بالباقی دے پس د استثناء نه لکه څرنګه چه دوی ویلے دی دا یعنی استثناء د نفی نه اثبات دے او د اثبات نه نفی ده، پس هر کله چه د اهل لغت دواړه اقوال متعارض شول نو مونږه د دوی مابین کښې تطبیق وکړلو، پس مونږه وایو چه استثناء تکلم بالباقی دے، د وضع په اعتبار سره او اثبات او نفی ده د اشاره په اعتبار سره پس کوم خیز ته چه مونږه ذهاب کړے دے هغه مو عبارت النص وګرځوو، او کوم ته چه هغه ذهاب کړے دے هغه مو اشارة النص وګرځو،

تشریح:۔ صاحب المنارؒ د احنافو دلیل ذکر کوی خلاصه دا چه احناف وائی د اهل لغت په اقوالو کښې تعارض دے، او هغه دا چه یو قول د دوی دا دے چه استثناء

استخراج دے یعنی طلب د خروج کول دی د مستثنیٰ د مستثنیٰ منه نه ، او تکلم بالباقی
دے پس دا ستثناء نه یعنی گویا متکلم صرف په مستثنیٰ منه باندی تکلم کړے دے
او مستثنیٰ باندے ئے د سره نه تکلم نه دے کړے مثلاً له علی الف درهم الامائة
نو عند الاحناف الامائة باندی گویا د سره تکلم نه دے شوے او اصل کلام داسے
چه له علی تسع مائة ، او بل قول د اهل لغت دادے چه استثناء د نفی نه اثبات دے
او د اثبات د نفی ده یعنی حکم لره منع کوی علی طریق المعارضه نو دواړه قولونو د اهل
لغت کښی تعارض را غلو ، د لته کښی د دفع د تعارض د پاره مونږه صورت د تطبیق
اختیار کړلو ، او هغه دا چه دواړه د استثناء معانی دی یعنی استخراج او تکلم بالباقی
بعد الاستثناء او نفی او اثبات یعنی منع الحکم علی طریق المعارضه لیکن معنیٰ اوّل ئے
مدلول ده په عبارة النص سره یعنی اصل وضع ئے هم د غه معنی لره راغلی ده او دویمه
معنیٰ ئے مدلول ده په اشارة النص سره مطلب دا چه سوق د کلام د معنیٰ ثانی د پاره
نه دے را غلے ،

ولم یمکن عکسه وذلک لان الاستثناء بمنزلة الغایة للمستثنیٰ منه لانه یدل علی ان هذا القدر لیس بمراد من الصدر کما ان الغایة لیست بمرادة من المغیا فجعلناه فی هذا عبارة لانه المقصود علاوه ان حکم للمستثنیٰ منه ینتهی بمابعده کما ان الغایة ینتهی بها المغیا فجعلناه فی هذا اشارة لانه غیر مقصود واما کلمة التوحید فقد کان المقصود نفی غیر الله واما وجود الله تعالیٰ فقد کانوا یقرون به لانهم کانوا مشرکین یثبتون مع الله الٰها آخر قال الله تعالیٰ ولئن سألتهم من خلق السموات و الارض لیقولن الله وقد اطنب فی تحقیق المذهبین ههنا صاحب التوضیح فتامل فیه۔

ترجمہ :- او عکس ممکن نه دے ځکه چه استثناء په منزله د غایه باندی ده د
مستثنیٰ منه نه ، ځکه دا دلالت کوی په دی چه دا قدر مراد نه دے د صدر اوّل نه ، ځکه څرنګه
چه غایه مراد نه وی د مغیا نه ، پس مونږه استثناء لره په دی کښی عبارت وګرځولو ، ځکه
دا مقصود دو ، علاوه دا چه حکم د مستثنیٰ ختمیږی په خپل مابعد سره لکه څرنګه چه غایه

منتهي کيږي په مستثنیٰ منه سره، پس موږ ه استثناء لره په دې کښې اشاره وکړځوله، او هرچه کلمه د توحيد ده نو په دې کښې مقصود د غير الله نفي ده، او هرچه د الله وجود دے نو دوی په دې اقرار کونکي وو، ځکه دوی مشرکين وو، چه الله سره يې نور الهٰ ثابتول، الله پاک فرمائي که ته دوی نه تپوس وکړې چه زمکه او آسمانونه چا پيدا کړي دي، دوی به وائي چه الله پاک پيدا کړي دي، او په تحقيق سره صاحب توضيح په دې مقام کښې د دواړو مذهبونو په تحقيق کښې ډير وږد والے کړے دے پس ته په کښې فکر وکړه،

**تشريح :-** ولم يمكن الخ سره غرض د شارحؒ دفع د سوال دے او هغه دا چه هم کله د اهل لغت نه دوه اقواله وو يو قول دا چه استثناء استخراج او تکلم بالباقي دے او بل قول دا چه استثناء د نفي نه اثبات دے او د اثبات نه نفي ده، او بيا چونکه دې کښې تعارض وو نو او دفع د تعارض د پاره تاسو د تطبيق صورت اختيار کړلو او هغه دا چه په اول معنی کښې مو استثناء عبارة النص وګرځولو يعني ګويا استثناء سوق د دغې معنی د پاره شوے دے او په دويمه معنی کښې مو اشارة النص وګرځولو نو د دې عکس به مو کړے وے، او په اول معنی کښې به مو اشارة النص ګرځولے وے او په دويمه کښې به مو عبارة النص ګرځولے وے، نو شارحؒ د دې اعتراض نه په دوه طريقو سره جواب کړے دے، اول دا چه استثناء د مستثنیٰ په نسبت سره د غايه په مثل ده ځکه چه استثناء دلالت کوي په دې خبره چه دا قدر (زرزم چه استثناء سره د مستثنیٰ منه نه مستثنیٰ شوے وي،) مراد نه دے، د اول کلام نه لکه څرنګه چه غايه نه وي مراد په مغيا کښې. لهٰذا په دې مذکوره معنی (يعني استثناء طلب د خروج کوي د مستثنیٰ د مستثنیٰ منه) کښې مو استثناء عبارة النص وګرځوو، ځکه اصل مقصود هم دا دے، او هرچه دويم معنی کښې مو اشارة النص وګرځو، شارحؒ وائي ځکه چه حکم د مستثنیٰ منه ختميږي په څپل ما بعد سره يعني په مستثنیٰ سره، لهٰذا که حکم د مستثنیٰ نفي وي نو مستثنیٰ منه به مثبت وي او که حکم د مستثنیٰ مثبت وي نو مستثنیٰ منه به منفي وي لکه څرنګه چه غايه باندې د مغيا انتهار الخ او دا چونکه مقصود نه وي يعني د مستثنیٰ منه نه ما بعد حکم که منفي وي او که مثبت وي دا مقصود نه وي ځکه موږ ه په دې معنی د نفي او اثبات کښې استثناء اشارة النص په درجه کښې مراد کړلو، د غير مقصوديت په بناء باندې،

واما كلمة التوحيد الخ شارحؒ د امام شافعيؒ د دليل جواب ورکوي او هغه دا چه که

استثناء نفی او اثبات معنی سره نشی نو کلمه د توحید په مفیده و نه گرځی ځکه صرف نفی د غیر الله په استثنی او اثبات د الله په انشی حال نکه مقصود دادے نو شارح جواب ورکوی چه په کلمه د توحید کښی اصل مقصود د الله اثبات نه دے بلکه د غیر الله نفی ده ځکه چه مشرکین خو الله منی لیکن نور الهه هم ورسره منی نو دوی په حق کښی اصل مقصود د کلمه توحید نه د غیر الله نفی ده، نه د الله اثبات ځکه په دی خود دوی په خپله باندی قائل دو، ځکه الله پاک فرمائی چه ولئن الخ یعنی اے نبی علیه السلام که ته دوی نه تپوس وکړی چه د زمکی او د آسمان خالق څوک دے نو دوی به وائی چه الله دے، نو د الله د وجود مشرکان قائل وو خو ورسره شرک هم نو په لا اله الا الله سره اصل مقصود هم نفی د شرک ده،

شارح فرمائی چه په دی مقام کښی صاحب توضیح د دواړو مذهبونو په تحقیق کښی ډیر طوالت کړے دے،

وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو ما لا یصح استخراجه من الصدر بان یکون علی خلاف جنس ما سبق وهذا یسمی منقطعا فی عرف النحاة واطلاق الاستثناء علیه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولکن فی الحقیقة کلام مستقل وهذا معنی قوله فجعل مبتدا، قال الله تعالی فانهم عدو لی الارب العلمین حکایة عن قول ابراهیم لقوله ای ان هذه الاصنام التی تعبدونها انهم عدو لی الارب العلمین ای لکن رب العلمین فانه لیس بعدو لی فانه لیس داخلا فی الاصنام فیکون کلاما مبتدا ویحتمل ان یکون القوم عبدوا الله مع الاصنام والمعنی فان کل ما عبدتموه عدو لی الارب العالمین فیکون متصلا هکذا قیل

ترجمه:- او استثناء په دوه قسمه ده متصل او دا اصل دے او منفصل او هغه دا چه صحیح نه وی دهٔ استخراج د صدر نه په دی وجه چه دا به خلاف وی د ماسبق د جنس نه، او دا مستثنی کیږی په منقطع سره په عرف نحاتو کښی، او په دی باندی د استثناء اطلاق مجازاً کیږی۔ له وجهی د وجود د حرف استثناء نه، لیکن حقیقت کښی دا یو مستقل کلام دے او دا معنی ده د قول د مصنف چه فجعل مبتدا، قال الله تعالی فانهم عدو لی

الا رب العالمین کوم چه بطور حکایت د قول د ابراهیم نه شوے دے خپل قوم ته یعنی هغه بتان چه تاسو هغوی عبادت کوی ځما دشمنان دی مګر رب العالمین یعنی هرچه رب العالمین دے نو هغه ځما دشمن نه دے ځکه الله پاک په اصنام یعنی بتانو کښی داخل نه دے نو دا یو مستقل کلام شو، او دا احتمال هم شته چه قوم د الله سره سره د بتانو عبادت هم کولو، نو معنی به بیا دا شی د هر هغه څیز چه تاسو ئے عبادت کوی ځما دشمنان دی مګر رب العالمین نو بیا به دا متصل کلام شی د غه شان ویلے شوی دی،

تشریح :- صاحب المنارؒ د استثناء تقسیم کوی دوه اقسامو ته پس استثناء به دوه قسمه ده یو متصل او بل منفصل صاحب المنارؒ فرمائی چه اصل استثناء هم متصل ده ځکه چه استثناء وضع شوی د پاره ددی چه مابعد خارج کړی د ماقبل کلام نه او دا صرف په متصل کښی راځی منفصل دیته وائی چه د صدر د کلام نه ئے استخراج صحیح نه وی او وجه دا دی چه مستثنیٰ د مستثنیٰ منه د جنس څخه نه وی لهذا چه د جنس نه، نه وی نو استخراج به څرنګه راشی، شارحؒ فرمائی د نحاتو په عرف او اصطلاح کښی د یته یعنی منفصل ته منقطع وائی او په دی باندی د استثناء اطلاق مجازاً شوے دے، په حقیقت کښی دا یو مستقل کلام دے چه د ماقبل سره ئے څه تعلق نشته دے، ځکه مونږ ورباندی استثناء معنی وکړه چه اصل کښی ئے وضع د پاره ددی راغلی چه مابعد خارج کړی د ماقبل نه او دا په منقطع کښی نشی کیدلے، شارحؒ فرمائی چه مونږ کومه خبره وکړه یعنی منفصل استثناء په حقیقت کښی یو مستقل کلام دے دا معنی ده د قول د ماتنؒ چه مجعل مبتدا یعنی منفصل به یو ابتدائی کلام وګرځولے شی په دی قول د الله تعالیٰ کښی چه کوم الله پاک بطور حکایت د ابراهیمؑ نه نقل کړے دے کوم چه هغه خپل قوم ته کړے وو، فانهم عدو لی الا رب العالمین، مطلب دا چه هغه اصنام چه تاسو ئے عبادت کوی ځما دشمنان دی، مګر رب العالمین نه دے نو الا رب العالمین په معنی د لکن رب العالمین فانه لیس بعدو لی سره شو، وجه دا ده چه الله پاک داخل نه دے، په اصنام کښی نو ګویا الا رب العالمین په معنی د لکن رب العالمین فانه لیس بعدو لی سره یو مستقل کلام وګرځیدلو، شارحؒ فرمائی چه دا احتمال هم کیدے شی چه د ابراهیم علیه السلام قوم د الله عبادت هم کولو او د بتانو ئے هم کولو، نو بیا چونکه مستثنیٰ و مستثنیٰ منه د جنس نه یعنی د جنس نه مبنو

نہ کرځي لهٰذا بیا د باری تعالیٰ د استثناء په صورت کښې به استثناء متصل شي نه منفصل نه، معنی به د اسې شي چه فان کل ما عبد تم وه عدو لی الا رب العالمين، شارح فرمائي چه هم دغه شان ویلې شوی دی،

والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض بان يقول لزيد على الف ولعمرو على الف ولبكر على الف الا مائة ينصرف الى الجميع كالشرط عند الشافعي فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف عند الشافعي كما يكون مثل هذا في الشرط بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغي ان يكون حكمهما متحدا ۔

**ترجمه:-** او استثناء چه کله راشي پس د کلماتو نه او بعض په بعض باندې عطف وي په دی شان چه وائي د زید په ما زر دی د عمرو په ما زر دی د بکر په ما زر دی مګر سل نو ګرځي به په طرف د ټولو باندې په شان د شرط په نزد د امام شافعي باندې پس شي به استثناء د سلو د هر زر زرونو نه، په نزد د امام شافعي باندې لکه څرنګه چه په مثل د دې په شرط کښې وي، په دی شان چه وائي هنده طلاقه ده، زینب طلاقه ده، عمره طلاقه ده، که چرته کورته داخله شوله، نو شو طلاق د هرې ښځې معلق په داخلید و د کور سره، او دا دې وجه چه هر یو د استثناء او د شرط نه بیان تغیر دے پس ضروری ده چه حکم د دے هم یو شان وی،

**تشریح:-** دلته نه صاحب المنار د هغه استثناء بیان کوی چه مستثنیٰ منه مفرد نه وی، بلکه متعدد کلمات موجود وی او د هر یو په بل باندې عطف راغلے وی نو آیا دلته کښې به استثناء د کل ما قبل نه وی، او که نه او بعض نه به وی امام شافعي مسلک دا دے چه د کل ما قبل نه به وی او امام صاحب مسلک دا دے چه د کل نه به نه وی بلکه اخیر نه به وی،

د امام شافعي د مسلک وضاحت دا چه کله استثناء د متعدد کلماتو نه پس راشي

ادیو په بل باندی عطف وی مثلاً څوک وائی لزید علی الف ولعمرو علی الف ولبکر علی الف الا مائة نو دلته کښی به د ا ستثناء رجوع کیږی هر یو الف ته یعنی الا ثلثه ته او د هر یو الف نه به د مائة استثناء کیږی امام شافعی صاحب دلیل داد ے چه استثنا او شرط د بیان تغیر دواړه اقسام دی، لهذا حکم هم د دواړو یو شان پکار د ے او شرط کښی خبره داده، چه شرط په مثل دداسی کلام کښی ټول کلام ته متوجه کیږی، مثلاً څوک وائی هند طالق وزینب طالق وعمرة طالق ان دخلت الدار نو اوس ددی ټولو ښځو طلاق معلق کړے شو، په دخول الدار سره لهذا که هره یوه داخله شوه کور ته نو طلاق ئے واقع کیږی، نو چه څرنګه شرط کل کلام ته متوجه کیږی، نو د استثناء رجوع به هم کل کلام ته کیږی، ځکه دواړه د بیان تغیر اقسام دی پس حکم ئے هم یو شان پکار د ے.

وعندنا ینصرف الاستثناء الی مایلیه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء یخرج الکلام من ان یکون عاملا فی الجمیع فینبغی ان لا یصح لکن لضرورة عدم استقلاله یتعلق بما قبله وهی تندفع بصرفه الی الاخیرة بخلاف الشرط فانه لا یخرج اصل الحکم من ان یکون عاملا وانما یتبدل به الحکم من التنجیز الی التعلیق فیصلح ان یکون معلقا بالجمیع ماسبق لوجود شرکة العطف ولکن لا یخفی علیك انه عد الشرط و الاستثناء فیما قبل هذا من بیان التغیر وههنا عد الشرط من التبدیل والمضائقة فیه بعد حصول المقصود،

ترجمه:- او زمونږ په نزد د استثناء رجوع کیږی هغه ته کوم چه د هٔ سره قریب وی په خلاف د شرط ځکه شرط تبدیل کونکے د ے وجه داده چه استثناء کلام لره خارج کوی ددی نه چه په تمام کلام باندی د عمل وشی، پس پکار داده چه صحیح نشی لیکن د ضرورت د عدم استقلال د وجهی نه ئے ما قبل سره تعلق راځی او دا دفع کیږی په دی چه رجوع ئے وشی اخیر ته په خلاف د شرط باندی ځکه دا نه و باسی اصل حکم لره د عمل کولو نه بلکه په دی سره حکم بدلیږی د فوری نه په طرف د تعلیق لهذا دا صلاحیت لری چه ټول ما سبق سره ئے تعلق راشی له وجهی د وجود د شرکت نه چه عطف د ے، لیکن مخفی د نه وی په تا باندی

چه دی نه وړاندی دا استثناء او شرط د بیان تغیر نه شمار کړے شوے، او دلته کښې شرط د بیان تبدیل نه شمار کړے شو لیکن په دی کښې څه باک نشته دے، پس د حصول د مقصود نه، ...

**تشریح:** صاحب المنار رح مسلک د احنافو رح بیانوی او هغه دا چه استثناء پس د متعدد د کلماتو نه راشی چه عطف ئے را غلے د یو بل باندی نو عند الاحناف د استثناء رجوع به صرف اخیر ته کیږی مثلاً په مذکوره مثال کښې به د الا مائة رجوع صرف لبکر علی الف ته کیږی، او د بکر د زرو درهمو نه به استثناء د سل درهمو راځی د ماسوی نه، نه په خلاف د شرط باندی ځکه چه شرط کلام لره بدلوی د اصل حکم نه کلام نه خارجوی، بلکه صرف دومره تبدیلی په کښې کوی چه تنجیز نه یعنی فوری طور باندی حکم د نافذ کولو نه و باسی، او معلق کوی ئے لهٰذا شرط د دې صلاحیت لری چه کل ما سبق کلام سره تعلق راشی، ځکه ما قبل کلام کښې ربط هم د عطف د وجې نه موجود باقی شو، او استثناء کلام لره د دی نوعیت نه خارج کوی چه په کل کلام باندی عمل وشی لهٰذا د استثناء د ما قبل سره د سره نه تعلق نه دے صحیح لیکن چونکه په وخت د عدم استقلال د استثناء کښې ربط به ما قبل سره پکار دے، نو ما قبل سره چونکه تعلق د استثناء د ا لو ضرورت دے ځکه کلام غیر مستقل دے نو دا ضرورت چونکه صرف په دی هم پوره کیږی، چه د ما قبل اخیر کلام ته رجوع نه شی فقط او الضرورة یتقدر بقدر الضرورة لهٰذا د استثناء رجوع به صرف اخیر ته کیږی او په مثال مذکور کښې به صرف د و لبکر علی الف نه د مائة استثناء راځی نه د ماسوی نه، ولکن لا یخفی الخ سره شارح رح یو اعتراض را نقل کوی په ماتن رح باندی، لیکن ولا مضائقه الخ سره په خپله بیا جواب هم ورکوی، اعتراض دا چه دلته کښې ته وائی بخلاف الشرط لانه مبدل د دینه دا معلومه شوه چه شرط بیان تبدیل دے او ما قبل کښې شرط او استثناء دواړه د بیان تغییر اقسام شمار کړل، نو شارح رح جواب ورکوی چه دی کښې څه باک نشته دے وجه دا ده چه مونږه خو یو ځل په شرط سره خپل مقصد حاصل کړے دے، چه هغه بیان تغیر دے، باقی که هر څه بیا کړو څه باک نشته دے، هذا من الوهب تامل فیه، وحید الله حقانی عفی الله عنه۔

> او بیان ضرورة عطف علی قوله بیان تغییر ای البیان الحاصل بطریق الضرورة

وھو بیان یقع (نوع) بما لم یوضع له ای السکوت اذ الموضوع للبیان ھو الکلام دون السکوت وھو اما ان یکون فی حکم المنطوق ای البیان اما ان یکون فی حکم المنطوق او الکلام المقدر المسکوت عنه یکون فی حکم المنطوق کقوله تعالیٰ وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الکلام اوجب الشرکة مطلقة فی وراثة الابوین من غیر تعیین نصیب کل منهما ثم تخصیص الام بالثلث صار بیانا لان الاب یستحق الباقی فکانه قال فلامه الثلث ولابیه الباقی ۔

**ترجمہ:۔** او یا بہ بیان ضرورت وی دا عطف دے پہ قول د ھغہ چہ بیان تغیر دے یعنی ھغہ بیان چہ حاصل وی د ضرورت پہ طریقی سرہ او دا ھغہ نوع د بیان دہ چہ واقع کیږی پہ ھغہ څیز سرہ چہ د ھغے د پارہ ئے وضع نہ وی راغلی یعنی سکوت، ځکہ موضوع د بیان د پارہ ھغہ کلام دے نہ سکوت، او ھغہ بہ یا پہ حکم د منطوق کبنی وی یعنی بیان بہ یا پہ حکم د منطوق کبنی وی، او یا کلام مقدر کوم نہ چہ سکوت راغلے دے، پہ حکم د منطوق کبنی بہ وی، لکہ قول د اللہ تعالیٰ د وورثه ابواه فلامه الثلث ځکہ صدر د کلام واجب کړے دے، مطلق شرکت لرہ پہ وراثت د ابوینو کبنی بغیر د تعین د حصّہ د ھر یو د دوارو نہ، بیا د ام تخصیص پہ ثلث سرہ دا بیان وګرځیدلو د دی چہ اب د باقی حقدار دے گویا دا سی ئے وویل چہ مور لرہ دریمہ دہ او د پلار باقی حصّہ دہ،

**تشریح:۔** دلته کبنی صاحب المنار د بیان ضرورت بیان کوی، شارح فرمائی چہ عبارت د ماتن او بیان ضرورة دا عطف دے، پہ بیان تغیر باندی ای البیان الحاصل سرہ شارح دی تہ اشارہ کوی چہ اضافت د بیان ضرورة تہ دا اضافت د مسبب شوے دے، سبب تہ یعنی د دی بیان سبب ضرورت دے لو معنی دا شوہ چہ ھغہ بیان چہ حاصل وی د ضرورت پہ وجہ، ھرچہ بیان تغیر یا بیان تقدیر یا بیان تغسیر یا بیان تبدیل کبنی اضافت دے، لو دا اضافت د عام دے، خاص تہ ځکہ بیان عام دے او مضاف الیه دلته کبنی خاص دے لکہ غلام زید کبنی اضافت د عام شوے دے خاص تہ،

بیا ماتن رح فرمائی چہ بیان ضرورة د بیان ھغہ نوعہ دہ چہ واقع کیږی پہ داسی څیز سرہ چہ د ھغہ د پارہ د بیان وضع نہ وی راغلی یعنی سکوت مطلب دا چہ بیان ضرورة پہ

سکوت سره واقع کیږي او سکوت دپاره دبیان وضع نه ده راغلې حُکمًا بیان وضع شوے دکلام دپاره او د بیان موضوع کلام دے نه سکوت ،

وهو اما ان یکون الخ دلته نه ماتنؒ د بیان ضرورت مختلف صورتونه بیانوی ، بیا شارحؒ په هو ضمیر کښې دوه احتماله بیان کړی دی ، اوّل احتمال دا چه ضمیرِ هو راجع دے بیان ته نو معنی به دا شی چه دا بیان به یا په حکم دَ منطوق کښې وی یعنی دغه سکوت به په حکم د منطوق کلام کښې وی ، دویم احتمال دا چه هو ضمیر راجع شی، کلام مقدر مسکوت عنه یعنی دغه کلام کوم چه مقدر دے ، او سکوت قرینه راغلے دے، دا به په حکم د منطوق کښې وی یعنی گویا چه تکلم په شوے دے، لکه قول د الله تعالیٰ واخله وورثه ابواه فلامه الثلث او س دلته کښې صدر دکلام یعنی اوّل دکلام مطلق شرکت واجب کړے په وراثت کښې د مور او د پلار او په دوی کښې د هر یو کس حصے اثنین نه دے راغلے ، لیکن بیا د مور د حصے تخصیص په فلامه الثلث سره شو ، نو چه د مور دریمه حصه شوه ، نو ضرورة ترینه دا معلومه شوه چه د پلار به باقی حصه وی، نو فلامه الثلث بیان ضرورت وگرځیدلو د پلار د حصے بیا نولو دپاره گویا دا سی وئیلے شو چه فلامه الثلث ولابیه الباقی ، نو ولابیه الباقی مسکوت عنه کلام دے او مقدر دے خو په حکم د منطوق کښې دے ، ضرورةً ،

او ثبت بدلالة حالة حال المتکلم ای حال الساکت المتکلم بلسان الحال لا بلسان القال کسکوتہ صاحب الشرع عند امر یعاینه عن التغییر یعنی ان الرسولؐ اذا رای امرا یباشرونه ویعاملونه کالمضاربات والشرکات او رای شیئا یباع فی السوق ولم ینکر علیه علم انه مباح فسکوته اقیم مقام الامر بالاباحة وفی حکمه سکوت الصحابة بشرط القدرة علی الانکار وکون الفاعل مسلما کما روی ان امة ابقت وتزوجت رجلا فولدت اولادا ثم جاء مولاها ورفع هذه القضیة الی عمرؓ فقضی بها لمولاها وقضی علی الاب ان یفدی عن الاولاد ویاخذهم بالقیمة وسکت عن ضمان منافعها ومنافع اولادها وکان ذلك بحضر من الصحابة فکان اجماعا علی ان منافع ولد المغرور لا تضمن بالاتلاف -

**ترجمہ**:- او یا به ثابت په دلالت دحال د متکلم سره یعنی حال د ساکت متکلم په لسان الحال سره نه په لسان المقال سره لکه سکوت د صاحب شرع په وخت د معائنه د یو امر کښې د تغیر نه، یعنی چه رسول الله صلی الله علیه وسلم کله یو امر وینی چه خلق ئے کوی او عمل کښې راولی، لکه مضاربت یا شرکت شو او یا وینی یو خیز لره چه خرخیږی په بازار کښې او ده انکار په و نه کړی، نو معلومه شوه چه دغه به مباح وی، پس سکوت ئے قائم شو په مقام د امر باندی په اباحت سره او ددی په حکم کښې سکوت د صحابه کرامو رض هم دے، په شرط د قدرت سره په انکار باندی او فاعل هم مسلمان وی لکه روایت کړے شوے دے چه یوه وینځه وتختیدله او یو سړی سره ئے واده وکړو او اولاد تری پیدا شو، بیا راغلو هغه مالک او دوا فیصله ئے عمر رض ته یوړله، نو هغوی وینځه د مالك په حق کښې فیصله کړله، او پلار ته ئے دا حکم وکړلو چه د بچو فدیه دوه کړی، او په قیمت سره ئے د واخلی، او د وینځې د منافعو ضمان نه ئے سکوت وفرمائیلو او د غه شان د اولاد د منافعو نه هم، او د دے ئے د صحابه رض په حضور کښې کړی وو، پس دا اجماع شوه په دی خبره چه منافع د بچی د مغرور په تلف کولو سره د دی ضمان نه راځی مغرور هغه چاته وائی چه یوی ښځې سره وطی وکړی په ملک نکاح سره او هغه ورلره دهوکه ورکړی چه زه حره یمه۔

**تشریح**:- او یا به ثابت وی بیان په دلالت د حال د متکلم سره یعنی د متکلم سکوت به دلالت کوی، په دی خبره چه دے رضا دے او س هر کله چه دا اعتراض وارد یدلو چه کله سکوت راغلو نو بیا تعبیر په متکلم سره نه بلکه ساکت سره پکار دے، یعنی دلالت د حالت د ساکت شو، شارح رح ددی اعتراض دفعیه په خپل عبارت ای حال الساکت المستکلم الخ سره کوی یعنی ساکت متکلم دے، خو په لسان الحال سره یعنی د ده حالت گویا تکلم کوی اگرچه متکلم نه دے، په لسان المقال سره یعنی په خوله ئے نه وی ویلی، (د لسان الحال او لسان المقال اسان مثال داسی دے لکه یو سړے په ژړه وائی چه او به راکړه، ترږے یم دا لسان المقال شو، او لسان الحال دا چه په ژبه خو نه وائی خو د هغه د تندی حالت د اوبو په طلب دلالت کوی، ددی مثال لکه صاحب شرع یعنی نبی علیه السلام سکوت وفرمائی د تغیر د یو امر نه چه کله وینی چه خلق ئے په عمل کښې راولی او ده نکیر په ونه فرمائی نو دا ددی دلیل دے چه دغه امر به مباح وی، نو د نبی علیه السلام د دغه امر نه سکوت فرمائیل داگویا د دغه امر په اباحت باندی امر کول دی، مثلاً وینی چه خلق مضاربت

کوی عقد شرکت کوی یا یو څیز بازار کښې خرخوی او دَ غه څیز په بیع باندی څه نکیر و نه فرمائی، نو دا دوی دلیل دے چه دد غه څیز بیع او شراء مباح ده ، او څرنګه چه د نبی علیه السلام سکوت دیو امر په اباحت باندی دلیل دے ، دغه شان که صحابه کرام رض د یو څیز نه سکوت وفرمائی نو هم دغه حکم به وی لیکن شرط په کښې دا دے چه دد غے څیز په منع کولو باندی دَ دوی قدرت موجود وی، یعنی دوی یو امر معائنه کړی چه خلق ئے کوی او دَ دوی وس هم رسی چه خلق ترینه منع کړی او بیا ئے هم نه منع کوی نو دا سکوت د دغه امر د اباحت دلیل دے، او که نه وسه ئے نه وی، نو بیا د اباحت دلیل نه دے بل شرط دا چه فاعل یعنی د دغه امر کونکے هم مسلمان وی او که مسلمان نه وی، مثلاً کافر دے ، بازار کښې خنزیر خرخوی نو دوی نه سکوت کول د خنزیر د بیع او شراء په اباحت دلیل نه دے، ځکه د کافر د پاره خو دا روا دی، لیکن مسلمان د پاره نه دی، یا دَ کافر په موښځ ترک کولو باندی نکیر نه کول، د موښځ د ترک په اباحت دلیل نه دے ځکه په کافر سره موښځ شته دے نه ، لکه روایت کړے شوے دے چه یوه وینځه د چانه و تختیدله او د بنی عذره دیو سړی سره ئے نکاح وکړله د هغه نه ئے اولاد و شو بیا د دغے وینځې اصل مالک راغلو او په عدالت د حضرت عمر رض کښې ئے مرافعه یعنی د غه فیصله وړاندی کړله عمر رض د وینځې فیصله د مالک په حق کښې وکړله او د دغے وینځې خاوند ته ئے حکم وکړلو چه د بچو د طرف نه مالک ته معاوضه ورکړی، او قیمت سره ئے واخلی (چه ازاد ئے کړی) باقی هغه فوائد چه کوم دغه سړی د د وینځې د وطی په شکل کښې اغستی وو، هغه فوائد چه دَ اولاد نه ئے د خدمت په شکل کښې اغستی وو، د هغې د ضمان نه امیر المؤمنین رض سکوت وفرمائیلو او د دغے څیزونو په عوض کښې ئے په خاوند د دغے د وینځې د پاره د اصل مالک څه مقرر نه کړل او دا کار حضرت امیر المؤمنین رض د تولو صحابه کرامو رض په حضور کښې وکړو لیس دا اجماع شوه چه د مغرور د ولد د منافعو د تلف والی په صورت کښې ضمان نشته دے ،



او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس وهو حرام کسکوت المولی حین رأی عبده یبیع ویشتری فانه یصیر اذ نا له فی التجارة عندنا لانه لو لم یکن ماذونا

یتضرر الناس بہ ودفع الغرور عنھم واجب وقال زفرؒ لا یکون ماذونا لان سکوتہ یحتمل ان یکون للرضا بتصرفہ وان یکون لفرط الغیظ والمحتمل لا یکون حجۃ.

**ترجمہ:-** او یا بیان ثابت وی له وجهې د ضرورت دد فع د دهوکه د خلقو نه ځکه دهوکه حرامه ده لکه سکوت د مولیٰ په وخت د لیدلو د خپل غلام کښې چه بیع او شراء کوی نو دا به اذن ګرځی دده د پاره په باب د تجارت کښې ځکه د ے ماذون نه شی نو په دی سره به خلقو ته نقصان رسی او دوی نه دهوکه پورته کول واجب دی، امام زفرؒ فرمائی چه ماذون نه ګرځی ځکه دده سکوت دده د رضا احتمال هم لری، د غلام د تصرف او دا هم چه د زیاتی غصے د وجهې نه د چپ وی، او محتمل حجت نه ګرځی،

**تشریح:-** او یا به بیان ثابت وی دد ی ضرورت په بناء چه خلق دهوکه نه بچ شی ځکه چه خلق په دهوکه کښی اچول حرام دی، دد ی داسی مثال دے لکه یو مولی او مالک خپل غلام سره وینی چه لګیا دے بیع او شراء کوی او دے سکوت وکړی غلام ته څه نه وائی یعنی هغه له منع نه کړی نو دده دا سکوت به دد ی بیان وګرځی چه دده د طرف نه غلام ماذون یعنی هغه ته د تجارت کولو اجازت ملاؤ شوے دے، او دی اجازت باندی موبن ه دده سکوت ځکه حمل کړو چه خلقو ته به بیانقصان ورسی، ځکه خلق به دد غه غلام سره معاملات کوی او اعتماد به کوی په سکوت د مولیٰ باندی چه یره د مولا د طرف نه به اجازت ملاؤ وی، ورنه که نه وے نو منع کړے به ئے وے، لهذا په غلام باندی قرض هم راځی، او س که مالک داوائی چه د ے زما د طرف نه ماذون نه وو، نو دی کښی خلقو ته نقصان دے لهذا خلق د دی نقصان نه بچ کولو د پاره موبن ه وایو چه دلته کښی د مولیٰ سکوت دا د غلام د ماذون والی د پاره بیان دے، امام زفرؒ فرمائی چه دده یعنی د مولیٰ سکوت بیان نه ګرځی ځکه دلته کښی دوه احتماله دی، یو دا چه دده سکوت په رضا دلالت وکړی یعنی د غلام په تصرف باندی او دا احتمال هم لری چه د ډیرے غصے د وجهې نه مالک سکوت اختیار کړے وی، ځکه بعض وخت کښی د ډیرې غصے د وجهې نه هم انسان چپ پاتی کیږی، لهذا د مولیٰ په سکوت کښی چه هر کله بل احتمال هم راغلو نو دس دا سکوت حجت نه ګرځی یعنی بیان نه ګرځی، د عبد په ماذون والی باندی لیکن د دینه دا جواب کیدے شی چه دلته کښی د ماذون والی احتمال راجح دے، ځکه عادت په دی جاری وے چه د غلام

...وم کار باندی مالک خفه کیږی نو هغه منع کوی بلکه تادیب هم ورکوی، فافهم۔

اوثبت ضرورة کثرة الکلام ای کثرة استعماله اوطول عبارته یدل علی ماهو المراد کقوله علی مائة ودرهم فان العطف جعل بیانا لان المائة ایضا دراهم فکان قال له علی مائة درهم ودرهم وانما حذف لطول الکلام اولکثرة استعماله کما یقولون مائة وعشرة دراهم یریدون به ان الکل دراهم وهذا فیما یثبت فی الذمة فی اکثر المعاملات کالمکیل والموزون بخلاف قوله له علی مائة وثوب فلان الثوب لا یثبت فی الذمة الا فی السلم فلا یکون بیانا لان المائة ایضا اثواب بل یرجع الی القائل فی تفسیره وقال الشافعیؒ المرجع الیه فی تفسیر المائة فی جمیع المواضع فیجب فی المثال الاول ایضا درهم ومن المائة مابینه وقد ذکرنا فرقه۔

**ترجمه:** او یا بیان ثابت شوے وی له وجهی د ضرورت د کثرت کلام او د عبارت ...والے په دلالت کوی په هغه څیز باندی کوم چه مراد وی لکه قول د هغه علی مائة ودرهم عطف بیان وګرځیدلو ددی چه مائة نه هم دراهم مراد دی، ګویا ده داسی ویل چه علی ...درهم ودرهم او حذف د بیان د کلام د وږد والی او د کثرت استعمال په بناء باندی دے، ...رائی دوی مائة وعشرة دراهم دوی په دی سره اراده کوی چه ټولو نه مراد دراهم دی یعنی حذف د ممیز په هغه کښی وی کوم چه ثابتیږی په ذمه باندی په اکثر معاملاتو ...ملات او موزونات شول، په خلاف ددی چه قول علی مائة وثوب ځکه ثوب نه ثابتیږی ...مه باندی مګر په سلم کښی پس دا بیان نه ګرځی ددی چه مائة نه د مراد اثواب شی بلکه رجوع ...لے شی قائل طرف ته ددی په تفسیر کښی، امام شافعی فرمائی چه په ټولو مواضعو کښی به ...یر د مائة ته په طرف د قائل رجوع کولے شی پس واجب وی په اول مثال کښی چه هم درهم ...الته بیان کوی، او مونږه فرق بیان کړے دے،

**تشریح:** او یا به بیان ثابت وی ددی ضرورت په بناء چه کلام به کثیر الاستعمال ...، او یا به کلام کښی طول والے وی نو دا تقاضا کوی د تخفیف لهذا بیان به دلالة ثابت

وی دکثرت استعمال دکلام په بناء او د کلام دطول والی په بناء لکه دا قول چه علی مائة ودرهم نو دلته کښې درهم عطف دے په مائة باندی دا د دی بیان ذکر شویٔ دلو چه د مائة نه هم دراهم مراد دی لیکن چونکه دا کلام په مقادیرو کښې دے، او د مقادیرو استعمال کثیر دے نو دکثرت استعمال په بناء مائة سره دَ درهم ذکرونشو، لیکن معطوف یعنی درهم ورله بیان گرځیدلے گویا دهٔ داسې وئیل چه علی مائة درهم ودرهم، د رهم د مائة نه دکثرت استعمال او دطول کلام په بناء حذف شو، لکه خلق داسې وائی چه مائة وعشرة دراهم نو دلته کښې د تولو نه دراهم مراد دی، یعنی څرنګه چه عشرة نه دراهم مراد دی نو مائة نه هم دراهم مراد دی لیکن کثرت استعمال او دطول دکلام په بناء باندی مائة سره درهم ذکر نه شول، او په کثرت معاملاتو یعنی مکیلاتو او موزوناتو کښې حذف د ممیّز راځی، په خلاف د دی قول چه علی مائة وثوب نو دلته کښې ثوب معطوف بیان د دی نه گرځی، چه د مائة نه دِ هم اثواب مراد شی، ځکه چه ثوب په ذمه باندی صرف په بیع سلم کښې لازمیږی او کثرت استعمال په مکیلاتو او موزوناتو یعنی مقادیرو کښې دے، او ثوب مقدار نه دے لهٰذا دا بیان د مائة دپاره نه گرځی. لهٰذا په دی مثال کښې به متکلم یعنی قائل طرف ته رجوع کولے شی چه د مائة نه د دوهٔ څه مراد دی امام شافعی رح فرمائی چه په ټولو مواضعو کښې به د مائة بیان ته رجوع کولے شی قائل طرف ته لهٰذا د مذکوره مثال یعنی علی مائة وثوب په شان به اوّل مثال کښې یعنی علی مائة ودرهم کښې هم مائة او دراهم بیانولے شی،

شارح رحمة الله علیه فرمائی چه موږ ه فرق بیان کړے دے، او هغه دا چه کثرت استعمال په بناء علی مائة ودرهم کښې موږ ه درهم معطوف د مائة دپاره بیان گرځو، او قائل طرف ته د غه ځائے کښې رجوع نه کوو حاصل دا چه مقادیر کثیر الاستعمال دی نو دلته کښې موږ ه قائل طرف ته رجوع نه کوو، او بیان دلالة ثابتوو په خلاف د علی مائة وثوب غوندې مثال کښې چه ثوب مقدار نه دے لهٰذا کثیر الاستعمال نه دے فافهم والشکر.

او بیان تبدیل عطف علی قوله بیانه ضرورة وهو النسخ فی اللغة قال الله تعٰ واذا بدلنا اٰیة مکان اٰیة ثم قال ما ننسخ من اٰیة او ننسها فعلم انهما واحد ومعنی بیان التبدیل انه بیان من وجه وتبدیل من وجه علی ما قال وهو بیان

لمدة الحکم المطلق الذی کان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء فی حق البشر یعنی ان الله تعالٰی اباح الخمر مثلا فی اول الاسلام وکان فی علمه ان یحرمها بعد مدة البتة ولکن لم یقل منا : انی ابیح الخمر الی مدة معینة بل اطلقه الاباحة فکان فی زعمنا انه تبقی هذه الاباحة الی یوم القیامة ثم لما جاء التحریم بعد ذالك مفاجاة فکان تبدیلا فی حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بیانا محضا فی حق صاحب الشرع لمیعاد الاباحة الذی کان فی علمه فکونه بیانا فی حق الله تعالٰی وکونه تبدیلا فی حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان انسانا فانه بیان لموته المقدرة فی علم الله تعالٰی وتبدیل فی حق الناس لانهم یظنون انه لولم یقتل لعاش الی مدة اخری فقد قطع القاتل علیه اجله و لهذا یجب علیه القصاص والدیة فی الدنیا والعقاب فی الاخرة -

ترجمه :- او یا به بیان تبدیل وی دا عطف دے په قول د ماتن رح بیان ضرورة باندی او هغه نسخ ته وائی په لغت کښی، الله پاك فرمائی او اذا بدلنا الخ یعنی هرکله چه مونږ بدل کړو یو ایت په ځائے د بل ایت باندی، بیائے وفرمائیل ما ننسخ الخ یعنی هغه چه مونږ ئے منسوخ کړو د یو ایت نه او یا ئے هیر کړو، پس معلومه شوه چه دواړه یو شئ دے ومعنی د بیان تبدیل دا ده چه دا بیان دے من وجه او تبدیل دے بنا پر هغه چه ماتن رح وئیل، او بیان تبدیل بیان دے د مدی د حکم مطلق هغه چه معلوم دے په نزد الله باندی مګر چونکه مطلق ئے پریخود لے دے، پس په ظاهر کښی باقی ګرځیدلو حق د بشر کښی، یعنی الله پاك شرابو لره مباح کړل مثلاً د اسلام په اول کښی او د الله په علم کښی وو چه دا به حرام کوم، پس د یو مدی نه خاطا، لیکن مونږ ته ئے ونه فرمائیل چه زه به شرابو لره مباح کوم تر یو خاص مدی پوری بلکه مطلق ئے پریخودلو اباحت لره نو زمونږ په ګمان کښی دا وه چه اباحت به تر قیامته پوری باقی وی، بیا هرکله چه ناساپه تحریم راغلو دینه پس نو دا تبدیل شوه زمونږ په حق کښی، ځکه اباحت په حرمت بدل شو، لیکن په حق د صاحب شرع کښی محض بیان وګرځیدلو، د پاره د میعاد د اباحت کوم چه د هغه په علم کښی وو، پس بیان تبدیل په حق د الله کښی بیان شو

او په حق د خلقو کښې تبدیل شو، او دا یعنې بیان تبدیل په منزله د قتل باندې دے کله چه یو انسان بل انسان لره قتل کړی، نو دا بیان شو د هغه موت کوم چه د الله په حکم کښې مقدّر وو، او د خلقو په حق کښې تبدیل شو، ځکه دوی دا ګمان کوی که چرته دا قتل شوے نه وے، نو تر بله مُدې پورې به ژوندے پاتے وے، پس قاتل ولیګدلو دده نیته ئے قطع کړله، او دی وجه نه په ده باندې قصاص او دیت واجبیږی په دنیا کښې او عقاب په آخرت کښې،

**تشریح:-** صاحب المنارؒ وبیان تبدیل بیان کوی، شارحؒ فرمائی چه عبارت دماتنؒ په ماقبل عبارت او بیان ضرورت باندې عطف دے، تبدیل څه ته وائی ماتنؒ فرمائی چه تبدیل نسخ ته وائی بیا شارحؒ دماتنؒ تائید ذکر کوی او هغه دا چه یو آیت کښې راځی واذا بدلنا اٰیة مکان اٰیة او بل ځائے کښې راځی ما ننسخ من اٰیة او ننسها نو دینه دا پته ولګیده چه تبدیل او نسخ په یو معنی سره دی او دا یو څیز دے، بیا شارحؒ فرمائی چه معنی دبیان تبدیل دا ده چه دا من وجه تبدیل دے او من وجه بیان دے، ځکه ماتنؒ فرمائی چه بیان تبدیل بیان د هغه مُدې دحکم مطلق دے یعنې چه تقید وی سره نه وی او الله پاک ته ئے مده معلومه وی لیکن مطلق ئے پریږدے وی نو ظاهر طور باندې باقی ګرځی په حق دبشر کښې مثلاً الله پاک شراب مباح ګرځولے وو د اسلام په اوّل دور کښې او د الله پاک په علم کښې دا وه چه دا به دوستو حرامیږی د څه مدې نه پس، لیکن دا اباحت ئے هم داسې مطلقاً پریښودلو او موږ ته ئے دی بیان نه دے کړے، چه زه به دا مباح ګرځوم تر یو خاص مُدې پورې بلکه اباحت ئے هم داسې مطلقاً پریښودلو، لهٰذا زموږ ګمان دا وګرځیدلو چه ګنې دا اباحت به تر قیامته پورې وی ځکه چه څه تعین ومدې په کښې نه وه ذکر شوے، لیکن بیا دینه پس الله پاک نا ساپه شراب حرام وګرځول، لهٰذا زموږ په حق کښې دا تبدیلی شوه ځکه چه کوم څیز مباح وو هغه حرام وګرځیدلو لیکن د الله پاک په حق کوم چه صاحب شرع دے دا محض بیان وګرځیدلو، د هغه اباحت د معیاد د پاره کوم چه د الله پاک په علم کښې وو باندې نه وو، یعنې دوی خبرې بیان راغلو چه دا اباحت مُده هم د غه وخته پورے وه، یعنې وخت د تحریم پورې، لهٰذا دا بیان تبدیل د الله په حق کښې بیان وګرځیدلو، او دبشر په حق کښې

تبدیل ذکر حُید لو، دی وجه نه دی ته بیان تبدیل ویلےشی، یعنی چه هم بیان وی او هم
تبدیل وی، او دا تبدیل داسی ذکلړه لکه قتل یعنی چه یو انسان بل انسان لره قتل کړی،
نو مقتول چه کوم مرګ دالله پاک په علم کښی مقدر شوےوو، چه دا به په دی وخت
باندی مری، نو دغه قتل د قاتل د مقتول د دغه مرګ دپاره بیان ذکر حُید لو، یعنی ددی
خبری چه د مقتول وخت په علم دالله کښی هم د غه وخت پوری یعنی وخت د قتل پوری
وو بس، لیکن د مخلوق په حق کښی دا تبدیل دے، ځکه خلق داګمان کوی که چرته دے
قتل شوے نه وے نو یو بله مُدّی پوری به دے ژوندے باتی شوے وے، لیکن
قاتل وګلیډ لو او د دغه مُده ئے ختمه کړه، لهٰذا د مظنون ژوند او حیات دپاره دا
قتل د قاتل تبدیل وګرځید لو، او دی وجه نه چه چونکه د خلقو ګمان دادے چه د
مقتول ژوند هم د قاتل د قتل په سبب سره ختم شوےدے، په قاتل باندی قصاص
او دیت په دنیا کښی واجب کیږی، (قصاص د قتل عمد په صورت کښی او دیت د قتل
اخطاء په صورت کښی) او په آخرت کښی به قاتل ته سزا ملاوېږی، وحید الله حقّانی

وهو جائز عندنا بالنص الذی تلونا قبل ذلك خلافا للیهود لعنهم الله
فانهم یقولون تلزم منه سفاهة الله تعالیٰ والجهل بعواقب الامور وهولا یصلح
للالوهیة وغرضهم من ذلك ان لا تنسخ شریعة موسیٰ بشریعة احد ویکون
دینه مؤبدًا ونحن نقول ان الله حکیم یعلم مصالح العباد وحوائجهم فیحکم
کل یوم علی حسب علمه ومصلحة کالطبیب یحکم للمریض بشرب دواء واکل غذاء
الیوم ثم غدا بخلاف ذلك فانه لا یحکم بسفاهته بل هو عاقل حاذق یعطی
کل یوم علی حسب ما یجد مزاجه فیه ولم یقل من المریض انی ابدلك غذاء
بغذاء او دواء آخر وقد صح ان فی شریعة آدم کان نکاح الجزء اعنی حوا حلالا
وکذا نکاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ فی شریعة نوح .

ترجمه:- او تبدیل جائز دے زمونږ ره په نزد باندی په سبب د هغه نص سره
سره کوم چه دی نه وړاندی مونږ ره بیان کړلو، خلاف ثابت دے یهودیانو لره په دوی

الله لعنت وکړی ځکه دوی وائی چه دا سې نه دالله جهل لازمیږی او د غه شان نا پوهی په انجام دامور و باندی، او دا خبره د خلائے سره صلاحیت لری، او دوینه د دوی غرض دادے چه دَ موسیٰؑ شریعت منسوخ نه دے، په یو شریعت سره هم او هغه دین همیشه دے، او مونږه وایو چه الله پاک حکیم دے د بندګانو په مصلحتونو او حاجتونو باندی خبردار دے، پس حکم کوی هره ورځ د خپل علم موافق او مصلحت په اعتبار سره لکه طبیب چه حکم کوی مریض ته په خکلو د دوار او خوړلو د غذا باندی یوه ورځ، او بله ورځ د دغے خلاف نو په دی سره به حکم نه شی کیدلے د حکیم په کم عقلی باندی بلکه دا یو و بنیار او ماهر دے چه ورکوی هر ورځ هغه دوائی چه دَ مریض د مزاج سره برابر وی، او مریض ته دا نه وائی چه زهٔ تا د پاره غذا او دوائی بدلوم پس د دینه او صحیح وه په شریعت د آدمؑ کښی نکاح د جز سره ( یعنی حواؑ ) حلاله او د غه شان نکاح د خویندو سره د پاره دَ روی حلاله وه، بیا منسوخ شول په شریعت دَ نوحؑ کښی.

**تشریح:** صاحب المنارؒ فرمائی چه بیان تبدیل زمونږه یعنی د اهلسنت والجماعت په تره باندی جائز دے دوی ایت په روسره وادا بدّلنا الخ خلاف ثابت دے، یهودیانو لره ځکه دوی وائی چه بیان تبدیل مستلزم دے جهل د الله لره او هغه داسی چه که الله یو حکم بدلوی او بل ورکوی مثلاً حلت بدلوی په حرمت سره یا په عکس د دی نو دا به د ی وجهی نه وی چه د تبدیل نه، خیز دا انجام نه الله بے خبره وی مثلاً د حلت حکم ورکولو وخت کښی ورته دا علم نه وو چه دا د بندګانو د پاره بنه نه دے ځکه بیائے بعد کښی بدلوی چه بعد کښی به په علم راشی او جهل چونکه د الوهیت او خدائے سره مناسب نه دے، دی وجې نه بیان تبدیل دوی جائز نه منی، شارحؒ فرمائی چه د دوی دَ نه منلو غرض دا دے چه شریعت موسویؑ منسوخ نه دے په یو شریعت سره هم او دین د هغه به همیشه وی، بعض یهود تبدیلی منی خو هغوی وائی چه دین اسلام صرف دَ عربو د پاره دے فقط، نه د ټولو اُمت لره، مونږه وایو چه دالله د طرفه د یو حکم بدلیدل او د هغه په ځائے بل راتلل په جهل دالله نعوذ بالله دلالت نه کوی بلکه الله پاک یو حکیم ذات دے، او د بنده د مصلحت او حاجت نه ښه خبردار دے نو فیصله کوی هره ورځ د خپل علم او مصلحت موافق مثلاً یو طبیب وی چه هغه مریض ته نن ورځ د یو دوا او غذا د خوړلو حکم ورکوی صبا د بله نو دا دَ حکیم په جهل خو دلالت نه کوی بلکه دحکیم په وښیارتیا او ماهر والی باندی دلالت کوی، چه هره ورځ مریض ته هغه خیز ورکوی کوم چه د ده مزاج

موافق وی او مریض ته دا نه وائی چه اوس دا دوا واخله او دا غذا استعمالوی او بعد کښی به دا بدلوم ، دغه شان الله پاک هم دا نه فرمائی چه اوس دا حکم دے او بیا به دا بدلوم ، وقد مرّ الخ سره شارح دخپل مسلک تائید ذکر کوی ، او هغه دا چه دخپل جز سره نکاح په شریعت دآدم علیه السلام کښی جائز وه ځکه حوا بی بی ئے خپل جز وه او نکاح ئے ورسره کړی وه او دغه شان دخپلے خور سره نکاح جائز وه ، ملاحظه کړی قصه د قابیل او د هابیل لیکن د نوحؑ په شریعت کښی بیا منسوخ شوه تبدیلی راغله که نه وے ولے به داسی کیدل ، فتدبر۔

> ومحله حکم یحتمل الوجود والعدم فی نفسه بان یکون امراً ممکناً عملیا ولا یکون واجبا لذاته کالایمان ولا ممتنعا لذاته کالکفر فان وجوب الایمان وحرمة الکفر لا ینسخ فی دین من الادیان ولا یقبل النسخ .

ترجمه :. او محل د نسخ هغه حکم دے چه احتمال د وجود او عدم فی نفسه لری په دی شان چه یو امر ممکن عملی وی او نه وی بالذات واجب لکه ایمان شو ، او نه ممتنع وی بالذات لکه کفر شو ځکه وجوب د ایمان او حرمت د کفر په یو دین کښی هم منسوخ نه دے او نه نسخ قبلوی ،

تشریح :۔ صاحب المنارؒ فرمائی چه محل د النسخ یعنی چه په کوم شیز باندی چه نسخ وارد یږی نو دا یو حکم شرعی دے ، لهذا د غه محل به داسی څیز وی چه فی نفسه هم د وجود احتمال لری ، او هم د عدم یعنی عملاً چه ممکن وی ، غه امر ممکن عملیاً عبارت کښی ممکناً سره احتراز راغلو د واجب او ممتنع نه او په عملیا سره احتراز راغلو د هغه امر نه چه عقلاً خو ممکن وی لیکن عملاً (نه وی) حاصل دا چه محل د نسخ هغه امر لښتی واقع کیدے چه هغه بالذات واجب وی ، یعنی حسن لذاته وی لکه ایمان بالله شو نو اوس په یو دین کښی هم دا یمان وجوب منسوخ شوے نه دے ، چه ایمان په الله واجب نه دے ، او نه به محل د نسخ ممتنع وی یعنی قبیح لذاته به نه وی لکه کفر شو ، نو حرمت د کفر هم په یو دین کښی منسوخ شوے نه دے ، چه کفر حلال کړ شیدلے وی ، او نه ایمان او کفر نسخ قبلوی ،

> ولم یلتحق به ماینافی النسخ من توقیت عطف علی قوله یحتمل الوجود لانه اذا التحق به التوقیت لا ینسخ قبل ذلک الوقت البتة وبعده لا یطلق علیه اسم

النسخ وقد قالوا فی نظیرہ تمتعوا فی دارکم ثلثۃ ایام خطابا لقوم صالحؑ وتزرعون سبع سنین دابا حکایۃ عن قول یوسفؑ کل ذلک غلط لانہ من الاخبار والقصص والاولی فی نظیرہ قولہ تعالیٰ فاعفوا واصفحوا حتی یاتی اللہ بامرہ وقولہ تعالیٰ فامسکوھن فی البیوت حتی یتوفٰھن الموت او یجعل اللہ لھن سبیلا ونحوہ ::

ترجمہ:- او نہ بہ ملحق کیږی پہ دغہ حکم پوری ھغہ شیز چہ منافی وی دلنسخ سرہ د توقیت نہ دا عطف دے، پہ قول د ھغہ یحتمل الوجود باندی حکہ ھر کلہ چہ پہ دی پسی توقیت ملحق شی نو دغہ وخت نہ یہ وړاندی نہ منسوخ کیږی خامخا او دینہ پس بہ بیا د نسخ الاقی نہ کیږی، او دوی دوی پہ نظیر کښی ویلی دی دا قول تمتعوا فی دارکم ثلثۃ ایام کوم چہ قوم صالح تہ خطاب دے، او تزرعون سبع سنین دابا حکایت د قول دیوسفؑ نہ او دا ټول غلط دی، حکہ دا اخبار او قصص سرہ تعلق لری او اولیٰ پہ نظیر کښی د اقول د اللہ تعالیٰ زاوړل پکار دی، فاعفوا واصفحوا حتی یاتی اللہ بامرہ او دا قول د اللہ تعالیٰ فامسکوھن فی البیوت حتی یتوفٰھن الموت او یجعل اللہ لھن سبیلا -

تشریح:- صاحب المنارؒ بل شرط ذکر کوی دلنسخ د پارہ او ھغہ دا چہ کوم حکم باندی لنسخ واردیږی ھغہ پسی بہ الحاق د وقت نہ وی راغلے، یعنی دوی چہ یو خاص دقت پوری دغہ حکم وی حکہ چہ بیاتہ حکم موقت وی نو کوم خاص وقت پوری چہ ئے توقیت راغلے وی ھغہ پوری بالکل نہ منسوخ کیږی او د صغے نہ پس دسرہ دغہ حکم پاتی کیږی نہ نولنسخ بہ پہ څرنګ وارد شی، بیا شارحؒ فرمائی چہ خلقو ھغہ حکم چہ موقت وی پہ مثال کښی دا دوا پہ آیتہ راوړی دی تمتعوا فی دارکم ثلثۃ ایام کوم چہ قوم صالح تہ خطاب شوے دے، قوم صالحؑ ناقۃ اللہ زخمی کړی وہ، اللہ پہ دعذاب لیږلو ارادہ وکړلہ نو اول ئے ورتہ وفرمائیل چہ درے ورځی فائدہ حاصلہ کړی پہ ځیلو کورونو کښی، بل نظیر وتزرعون سبع سنین دابا، دا بطور حکایت اللہ پاک دیوسفؑ قول ذکر کوی کوم چہ ھغہ د وخت د بادشاہ د خوب د تعبیر پہ طور ھغہ ویلے دو چہ دوہ کالہ پورلہ پسی فصلونہ وکړی او غلہ جمع کړی دینہ پس بہ دوہ کالہ بیا د قحط راځی چہ تاسو ورتہ تیار ئے، (دقصہ تفاسیرو کښی ذکر دی)

شارح رد کوی پہ دی نظیر بنو باندی چہ دا قول غلط دی ځکہ خبره پہ نسخ کښی روانه دی او نسخ احکامو سره تعلق ساتی او احکام دالشاء سره او مذکوره نظائر خو اخبار او قصص سره تعلق لری بیا خپله طرف نه شارح نظیر پیش کوی فرمائی چه اولیٰ داده چه ددی په نظیر کښی دویلے شی فاعفوا واصفحوا حتی یاتی اللہ بامره نو دلته کښی د عفوه او صفحه یعنی اعراض کولو حکم شوے ، مومنانو ته خو تر داتیان دامر الٰهی پوری (امر الٰهی نه مراد جهاد دے) یا قول د اللہ پاک فامسکوهن حتی یتوفهن الموت او یجعل اللہ لهن سبیلا کوم چه پہ باره د زانیه ښځو کښی وارد شوے دے او د امساک حکم شوے دے ، انتهائے راغلی پہ مرګ باندی او یا د اللہ د وی لپاره څه بله لاره مقرر کړی او هغه لاره د رجم او کوړه وهلو ده ، وحید الزمان قاسمی

اوتابید ثبت نصا او دلالۃ عطف علی قوله توقیت فانه اذا لحقه تابید ثبت نصا بان یذکر فیه صریحا لفظ الابد او دلالۃ کالشرائع التی قبض علیها رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم لا یقبل النسخ لان التابید الصریح ینافی النسخ وکذا لا نبی بعد نبینا فلا ینسخ ما قبض علیه هو وقد ذکروا فی نظیر التابید الصریح قوله فی حق الفریقین خالدین فیها ابدا واورد علیه بانه یمکن ان یراد به المکث الطویل واجیب بان ذلک فیما اذا اکتفی بقوله خالدین کما فی حق العصاة واما اذا اقرن بقوله ابدا فانه صار محکما فی التابید الحقیقی والکل غلط لانه فی الاخبار دون الاحکام والاولی فی نظیر قوله تعالی فی المحدود فی القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ینسخ .

ترجمه :- او تابید ثابت دی نصًا یا دلالۃ دا عطف دے پہ قوله د ماتن توقیت باندی ځکہ چه هر کله پہ حکم پوری د تابید الحاق ثابت شی ، پہ نص سره پہ دی شان چه صراحتًا پہ کښی لفظ د ابدًا ذکر شی او یا دلالۃ ثابت شی لکه هغه شرائع چه رسول اللہ پہ هغے باندے وفات شوے وی ، نو هغه نسخ نه قبلوی ، ځکہ صریحی تابید خو نسخ منافی دے او دغه شان لا نبی بعد نبینا یعنی نبی زمونږ نه د نبی پسی نشته دے ، لهٰذا هغه امور چه نبی علیه السلام پہ وفات شوے وی نه پہ منسوخ کیږی ، او دوی ذکر کړی دی پہ نظیر د تابید صریح کښی

داقول کوم چه په حق د دوه فرقو کښې شوے دے، خالدین فیها ابدا ، او په دې باندې دا اعتراض وارد شوے دے، چه ممکنه ده چه د دینه مراد ډیر وخت تیرول وي ، جواب دا ورکړے شوے دے چه که چرته خبره د غه دے نو بیا به اکتفا کړے شوی وه په خالدین باندې لکه په حق د عاصیانو کښې لیکن هر کله چه ئے ور پورې پیوسته کړو لفظ دابداً الره نو دا محکم وګرځیدلو، په حقیقي تابید کښې او دا قول غلط دی، ځکه دا اخبار و سره تعلق لری نه احکامو سره او اولیٰ په نظیر کښې دا قول د الله تعالیٰ دے، کوم چه په باره د محدود فی القذف کښې دے ، ولا تقبلوا لهم شهادةً ابداً ځکه دا نسخ نه قبلوی ،

تشریح :- عبارت و متن او تابید الخ عطف دے، په ما قبل عبارت توقیت باندې مطلب دا چه په حکم پورې به الحاق د تابید نه وی را غلے داسی تابید چه یا صراحةً په نص سره ثابت وی او یا دلالةً ثابت وی ، ځکه چه هر کله دا خبره ثابته شي چه دا حکم به همیشه او موبد وی نو هغه به نسخ نه قبلوی ، صراحةً تابید دا چه لفظ دا بداً او ر سره ونکی او دلالةً دا چه هغه احوی چه د نبي علیه السلام په دور کښې منسوخ نه وی او بیا نبي علیه السلام وفات شوے وی ، نو د نبي علیه السلام نه پس خو به بل نبي راځي نه او په دور د نبي علیه السلام کښې ئے نسخ نه ده راغلی نو دا دلالت په دې کوی چه دا احکام موبّد دی لهذا نسخ به نه قبلوی بیا شارح فرمائی چه خلقو د صریحی تابید مثال هغه آیت ذکر کړے دے کوم چه د دوه فرقو یعنی مومنینوا و کفارو باره کښې راغلے دے چه مومنین به جنت کښې وی خالدین فیها ابداً او کافران به دوزخ کښې وی ، خالدین فیها ابداً په دې باندې په او ر سره چا اعتراض کړے دے ، شارح هغه هم رانقل کوی او بیا ئے جواب هم نقل کوی ، اعتراض دا چه کیدے شی د لته کښې دخلود ابداً نه مراد ډیر وخت تیرول وی او همیشه والے قرینه مراد نه وی لیکن دینه شارح جواب نقل کړے او هغه دا چه که ډیر وخت نه ایت کنایه وے ، نو بیا مرف خالدین هم کافی وو ، ابداً ته ضرورت نه وو ، لکه په حق د ګناهګار مومنانو مثلاً څوک چه قتل کړی مسلمان لره نو هغه د پاره خالداً فیها لفظ راغلے دے ، نو دینه مراد ډیر ساعت تیرول دی لیکن هر کله چه ورسره د ابداً لفظ را ور لو نو دا حکم محکم وګرځیدلو په حقیقي تابید کښې یعنې دا نه چه ډیره وخت بلکه همیشه والے قرینه مراد دے ، لهذا مسلمان به همیشه جنت کښې وی دا نه چه آخر کښې به وځی لیس د ډیر وخته او کافران به همیشه دوزخ کښې وی دا نه

چه آخر کښې به ترینه وحی لیږ دي پروخته ،

شارح په دا نکل غلط سره دلته کوي چه په مذکوره نظیر باندې هم ئې په اعتراض باندې هم ئې په جواب باندې او هغه دا چه خبره خو زمونږه په حکم موبّد کښې روانه ده ، او حکم په انشا کښې وي نه په خبر کښې او مذکوره نظیر دا خبار دی وغيره ،والاولی الخ لهٰذا بهتر نظیر دصریح تابید دا آیت دے کوم چه د محدود في القذف باره کښې دے ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا ، ځکه حکم د عدم قبولیت لنسخ نه قبلوي ، وحید اللّٰه حقاني -

وشرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل يعني لا بد بعد وصول الامر الى المكلف من زمان قليل يتمكن فيه من اعتقاد ذلك الامر حتى يقبل النسخ بعده ولا يشترط فيه فصل زمان يتمكن فيه من فعل ذلك الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم لا بد من زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ ولنا ان النبي ع امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة ولم يتمكن احد من النبي ع والامة من فعلها وانما يتمكن النبي ع من اعتقادها فقط وانه امام الامة فيكفي اعتقاده من اعتقادهم فكانهم اعتقدوها جميعا ثم نسخت -

ترجمه :- او شرط د نسخ قدرت حاصلیدل دي په اعتقاد د قلب باندې زمونږه په نزد باندې نه دا چه قدرت د فعل یعني لا بد کاده لیږ د رسیدلو د امر نه په طرف د مکلف باندې د لږې زمانه نه چه قدرت حاصل کړي په هغې کښې په اعتقاد قلبي باندې د دغه امر تر دې چه دینه پس نسخ قبوله کړي او په دې کښې دومره زمانه فاصله شرط نه ده چه قدرت حاصل کړي په کښې په کولو د غه امر باندې خلاف ثابت دے معتزله لره ځکه د دوي په نزد باندې لا بدي ده د زمانه د قدرت د فعل نه تر دې چه نسخ قبوله کړي ، او زمونږه دلیل دا دے چه د معراج په شپه باندې نبي علیه السلام ته په پنځوس مونځونو باندې امر وشو ، بیا په یو ساعت کښې د پنځه نه علاوه منسوخ شول ، او نه نبي ع او نه اُمّت قادره شوه د هغې په کولو باندې او نبي علیه السلام صرف د هغې په اعتقاد کولو باندې قادره شو ، او نبي علیه السلام چونکه د امت امام دے ، لهٰذا د هغه اعتقاد د دوي د اعتقاد نه کافي دے ، ګویا دوي ټولو

اعتقاد ولرلو د د غه مونځونو بیا منسوخ شول۔

**تشریح ۱:-** صاحب المنارؒ شرط د نسخ بیانوی او هغه دا چه د یو امر د منسوخ کیدلو دپاره لازیدی ده زمونږ ه په نزد باندی دا رسیدلو د د غه امر نه په طرف د مکلّف باندی دومره زمانه پکار دی چه دا مکلّف په کښی صرف د دغه امر د حقیقت اعتقاد قدر و کړی او هم کله چه اعتقاد و کړی که د هغی نه پس منسوخ شی نو خیر دے دا نه چه خامخا دومره وخت پکار وی چه مکلّف په کښی د غه امر و کړی شی او بیا منسوخ شی، لکه معتزله چه وائی چه دومره وخت د یو امر منسوخ کیدلو دپاره پکار دے چه د غه امر باندی په عمل و کړے شی مونږ ه وایو چه نبی علیه السلام ته په شپه د معراج کښی د پنځوس مونځونو حکم و شو د نبی علیه السلام په التجاء سره په هغه کښی نسخ راتله تردی چه پینځه نه علاوه قول منسوخ شول او دا نسخ په هغه ساعت کښی راغله کوم چه زمکه ته د نزول نه قبل وه، نبی علیه السلام ته په دغه مونځونو باندی د عمل کولو په اندازه په وخت باندی قدرت نه وو حاصل شوے بلکه صرف د اعتقاد وخت ورته ملاؤ وو، او امت ته هم نه ملاؤ شوے باوجود د دینه نسخ راغله،

وَ اِنَّہٗ اِمَامٌ الخ سره شارحؒ دفع د یو سوال کوی او هغه دا چه امت ته خو د اعتقاد موقع هم نه وه ملاؤ شوی ځکه آسمان کښی نسخ راغلی وه، زمکی ته لا خبره نه وه رارسیدلی، نو څرنګه مونځونه منسوخ شول، جواب داد ے چه نبی علیه السلام ته خو د اعتقاد موقع ملاؤ شوی وه او هغه د امّت امام دے لِس د امت د اعتقاد نه د هغه اعتقاد کفایت کوی ګویا قول امّت په اوّل اعتقاد ولرلو بیا په کښی نسخ راغله، **وحید الله حقانی**

> لما ان حکمه بیان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا یحتاج الی وجود التبع البتہ وعندهم هو بیان مدة العمل بالبدن فلابد ان یتمکن من الفعل البتة ..

**ترجمه:-** وجه داده چه حکم د نسخ بیان د مدی د حکم دے د پاره د عمل د قلب زمونږ ه په نزد باندی د حیثیت د اصل نه او د عمل د بدن د پاره د حیثیت د تبع نه پس هر کله چه اصل موجود شی بیا حاجت لشته دے وجود د تبع ته خامخا، او په نزد د هغوی باندی بیان د مدی

د عمل د ے په بدن سره پس لا بدی ده چه په فعل باندی قدرت حاصل کړے شی خامخا،

تشریح :- صاحب المنار رح د اختلاف بنیاد بیانوی زمونږ ه او د معتزله په مابین کښی د اخبره د ه واضحه وی چه د معتزله سره هم مسلک بعض زمونږ ه مشائخ هم دی او بعض اصحاب د شافعی رح او د احمد بن حنبل رح هم دی ،) او هغه دا چه زمونږ ه په نزد باندی د نسخ حکم دا د ے چه د حکم مده وښودل شی ، د عمل د قلب د پاره یعنی د ومره وخت ملاؤ شی چه د قلب په اعتقاد جازم راشی که بیا منسوخ شی ، پاک نشته ځکه عمل د قلب اصل د ے او د عمل د بدن بیان د مدی د حکم د ے خو من حیث النسخ ځکه چه کله اعتقاد جازم راشی نو هله به عمل کیږی ، لهذا عمل د قلب اصل شو او عمل د بدن دائے تابع شو ، او کله چه اصل موجود وی تابع ته ضرورت نه وی لهذا د عمل د قلب په موجود والی سره عمل د بدن ته بیا حاجت نشته د ے، او معتزله وائی چه حکم د نسخ بیان د مدی د حکم د ے ، د عمل و بدن د پاره یعنی یو امر به هله منسوخ کیږی چه د نسخ او د هغه امر په مابین کښی د ومره فاصله ملاؤ شی چه مکلف په په د هغه امر باندی په عمل کولو باندی قادر کیدے شی ، لهذا لابدی دی د یو امر د منسوخ کیدلو د پاره د قدرت حاصلیدلو نو په فعل د د هغه امر باندے خامخا،

ثم شرع فی بیان ان ایة حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة اولا فقال والقیاس لایصلح ناسخا ای لکل من الکتاب والسنة والاجماع والقیاس لان اصحابه رض ترکوا العمل بالرای لاجل الکتاب والسنة حتی قال علی رض لوکان الدین بالرای لکان باطن الخف اولی بالمسح من ظاهره لکنی رایت رسول الله صلی الله علیه وسلم یمسح علی ظاهر الخف دون باطنه وکذا الاجماع فی معنی الکتاب والسنة واما عدم کون القیاس ناسخا للقیاس فلان القیاسین اذا تعارضا فی زمان واحد یعمل المجتهد بایهما شاء بشهادة قلبه وان کانا فی زمانین یعمل المجتهد باخر القیاس المرجوع الیه ولکن لایسمی ذلک نسخا فی الاصطلاح وکان ابن شریح من اصحاب الشافعی رح یجوز نسخ الکتاب والسنة بالرای والانماطی رح منهم یجوز نسخ الکتاب بقیاس مستخرج منه ـ

ترجمه :- بیا شروع شوماتن رح چه په څلور حجتونو کښی کوم یو حجت د ناسخ والی

صلاحیت لری او نه لری، پس فرمائی چه قیاس صلاحیت نه لری د ناسخ والی یعنی نه دکتاب او نه سُنت او نه د اجماع او قیاس، حُکه چه صحابه کرامو په رائے سره عمل ترک کړے دے دکتاب او سنت دو چې نه، تر دې چه علیؓ فرمایل به که چرته دین په رائے باندې وے نو باطن دموزو اولی وے په مسح سره د ظاهر د هغے نه، لیکن ما رسول الله صلی الله علیه وسلم لیدلے دے چه هغوی مسح کوله په ظاهر دموزو باندې، نه په باطن باندې او د غه شان اجماع هم په معنی دکتاب او سنت کښې ده، او هر چه قیاس وے ناسخ د قیاس نه گرځی، نو وجه دا ده چه کله دوه قیاسه متعارض شی په یوه زمانه کښې، نو عمل به کوی مجتهد په کوم یو چه خوښه شی د خپل شهادت قلبی په رو سره، او که چرته په دوه زمانو کښې وی نو مجتهد به په آخری قیاس باندې عمل کوی کوم ته چه رجوع کړے شوی ده، لیکن دا په اصطلاح کښې په نسخ سره نه دے مسئی ابن شریح کوم چه د اصحاب شافعیؒ نه دے، هغه وائی چه نسخ دکتاب او سنت په رائے یعنی قیاس سره جائز ده، او انماطیؒ ډدوی نه وائی چه نسخ دکتاب جائز ده په هغه قیاس سره کوم چه دکتاب نه مستخرج وی،

**تشریح:** حضرت شارحؒ د ماتنؒ د راتلونکی عبارت غرض بیانوی او هغه دا چه د ماتنؒ غرض د راتلونکی عبارت د هغه حجت بیان دے د حجج اربعه نه، کوم چه د ناسخ والی صلاحیت لری او کوم چه ئے نه لری، فرمائی چه قیاس د ناسخ والی صلاحیت نه لری، یعنی نه دکتاب او نه د سنت او نه د اجماع او نه د قیاس، حُکه چه صحابه کرامو دکتاب او سنت په مقابله کښې خپله رائے ترک کړی ده، نو د دینه معلومه شوه چه قیاس دکتاب او سنت د پاره ناسخ نه گرځی، لکه حضرت علیؓ فرمائی چه که دین په رائے باندې وے، نو ما به دا فتوی ورکړی وه چه د موزو په باطن یعنی لاندے حصه باندې مسح کول اولی دی د موزو د ظاهر طرف نه، لیکن چونکه ما رسول الله صلی الله علیه وسلم لیدلے دے چه هغوی به په باطن باندې مسح کوله،

شارحؒ فرمائی چه دکتاب او سنت په معنی کښې اجماع هم ده، یعنی څرنگه چه دکتاب او سنت د پاره قیاس ناسخ نه گرځی، د غه شان د اجماع د پاره هم نه گرځی، حُکه دکتاب او سنت په شان اجماع هم قطعی دلیل دے، او هر چه یو قیاس د بل قیاس ناسخ کیدے شی جوړ یدے نو وجه دا ده چه کله قیاسونو کښې تعارض راشی نو یا به په یوه زمانه کښې وی او یا به په جُدا کښې، که یوه زمانه وی نو د مجتهد میلان قلبی چه کوم قیاس طرف ته وی هم هغه د عمل وکړی او که جُدا زمانه وی، نو چه کوم

یا آخری قیاس وی په هغې د عمل وکړی ځکه چه هغه مرجوع الیه دے یعنی آخر کښې هم هغه ته رجوع شوے وی، لیکن په دواړو صورتو نو کښې چه یو قیاس پریخودلے شی، نو دی وجه نه چه دویم قیاس د اول د حکم انتهاء بیان کړی ده، او هغه د پاره ناسخ گرځیدلے دے، ځکه چه د حکم انتها او نسخ راځی نو دا بیا د هغه حسن د انتهاء د وجهې نه وی کوم چه په دغه حکم کښې ابتداءً موجوده وی، او دا یو حکم د حسن او قبح په انتها کښې رائے کار نه ورکوی، بلکه په دویم قیاس به د دی وجه نه عمل کولے شی چه کوم قیاس متروک کړے شو هغه غلط وو صحیح نه وو، د دی وجه نه یو قیاس ترک کول او بل باندی عمل کول دی فعل ته څوک په اصطلاح کښې نسخ نه وائی،

ابن شریح وائی چه په قیاس سره د کتاب او سنت نسخ جائز ده وجه دا ده چه نسخ په شان د تخصیص ده، او تخصیص په قیاس سره جائز دے د کتاب او د سنت، لهذا النسخ به هم جائز وی مونږه وایو چه د نسخ قیاس په تخصیص باندی کول دا قیاس مع الفارق دے، ځکه تخصیص خو بیان دے او نسخ خو رفع او ابطال دے فاین هذا من ذلک،

ابو القاسم انماطی رح کوم چه د شوافعو نه دے هغه وائی چه کوم قیاس ثابت وی په کتاب او سنت سره نو په هغه سره د کتاب او سنت نسخ جائز ده ځکه چه د کتاب نه کوم قیاس ثابت وے نو گویا دا کتاب شو او د کتاب د پاره ناسخ کتاب گرځیدلے شی، او کوم قیاس چه ثابت شی په سنت سره هغه په شان د سنت دے او د سنت د سنت ناسخ گرځی، وحید الله حقانی،

وکذا الاجماع عند الجمهور لا یصلح ناسخا للشئ من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الاراء ولا یعرف بالرای انتهاء الحسن وقال فخر الاسلام یجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع یتصور ان یکون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فینعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة یجوز نسخ الکتاب بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذکورون فی الکتاب وسقط نصیبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد فی زمان ابی بکر رض قلنا کان ذالك من قبیل انتهاء الحکم بانتهاء العلة وقیل نسخ ذلك بحدیث رواه عمر رض فی خلافة ابی بکر رض واجمعوا علی صحته ولکن نسی الحدیث من القلوب ۔

**ترجمہ** ۱- او د غه شان اجماع په نزد دَ جمهورو باندی ، صلاحیت نه لری د نسخ دیو شئ دا دَله نه ، ځکه دا عبارت ده دا جماع د اراء نه او نه پیژندل کیږی په رائے سره دَ حسن انتهاء او فخر الاسلام ویلی دی چه نسخ دَ اجماع په اجماع سره جائزه ده ، او کیدے شی چه دهٔ په دی سره اراده کړی وی دا چه اجماع اوّل دیو مصلحت تصور وکړی بیا د غه مصلحت بدل شی پس اجماع منعقده شی کومه چه د اوّل دپاره ناسخ وګرځی او په نزد دَ بعض معتزله باندی نسخ دکتاب په اجماع سره جائز ده ، ځکه دَ مولفة القلوب ذکر شوے دے ، په کتاب کښی او بیا د دوی حصّه د صدقاتو بالاجماع ساقط شوی ده ، کومه چه منعقده شوی ده په زمانه د ابوبکرؓ کښی ، مونږ وایو چه دا د قبیلے د انتهاء دَ حکم نه ده په انتهاء دَ علت سره او چا ویلی دی چه د دی نسخ را غلی ده په هغه حدیث سره کوم چه عمرؓ روایت کړے وو په خلافت د ابوبکرؓ کښی ، او د دی په صحت باندی ئے اجماع کړی وو لیکن بیا دَ خلقو زړونو هیر کړے شو ،

**تشریح** ۱- حضرت ماتنؒ فرمائی چه د قیاس په شان اجماع هم د دی صلاحیت نه لری چه دا دکتاب او سنت او قیاس او اجماع دپاره ناسخ وګرځی ، ځکه اجماع کښی هم اراء جمع شوی وی او په رائے سره دَ حسن انتهاء نه پیژندل کیږی او یو حکم چه منسوخ کیږی کوم وخت کښی نو دغه نه چه د غے حکم کښی کوم حسن دو ، هغه غټ پوری وو ، فخر الاسلام ویلی دی چه په اجماع سره د اجماع نسخ جائزه ده ، د هٔ باندی چونکه دا اعتراض او س وارد یږی چه په باب د نسخ کښی ده ویلی دی چه نسخ بالاجماع جائز نه ده ، او په باب الاجماع کښی وائی چه نسخ د اجماع په اجماع ده . دا خو تضاد را غلو دهٔ په کلام کښی نو شارحؒ جواب ورکوی په لعله اراد الخ سره حاصل دا چه په باب د نسخ کښی چه د ے وائی نسخ بالاجماع جائز نه ده ، نو مراد دا چه اجماع به نه منعقد کیږی ، خلاف دکتاب او سنت او هر چه په باب د اجماع کښی وائی چه نسخ د اجماع په اجماع سره جائز ده نو کیدے شی د ده مطلب دا چه اوّل اجماع یو مصلحت اختیار کړے وی ، بیا چونکه دغه مصلحت بدل شی نو بیا بله اجماع منعقده شی ، کومه چه د اوّل دپاره ناسخ ګرځی ، ګویا حسن نه وو پس بله اجماع منعقده شوه د اوّل په خلاف د الله په توفیق سره ،

بعض معتزله وائی چه دکتاب نسخ په اجماع سره جائز ده او هغه دا سی چه په قرآن کښی د صدقاتو مصرف په باب کښی د مولفة القلوب (یعنی هغه خلق چه دَ هغوی د تالیف قلب

یعنی زړونو لره اسلام ته مائل کولو د پاره یه صدقه ورکولے کیده) ذکر شته دے، بیا د دوی حصّ
صدقے نه په اجماع سره ساقط شوه په زمانه د ابوبکر صدیق رضی الله عنه کښی مونږه جواب ورکوو چه کله
حکم انتهاء د علت په انتهاء سره هم منتهی او دلته کښی هم دغه شان ده حکم چه مولفة القلوب
ته صدقه دی د پاره ورکولے کیده چه اسلام قوی شی یعنی اسلام ضعیف وو، نو دوی ته د
صدقے ورکولو علت ضعف د اسلام وو، هر کله چه دغه علت ختم شو او اسلام یو فاتح دین
وګرځیدلو، نو دغه حکم هم ساقط شو، دی وجه نه، چه اجماع د غه حکم ساقط کړو، چا اویلی
دی چه دغه حکم د کتاب په هغه حدیث سره منسوخ شوے دے کوم چه په زمانه د ابوبکر رض
کښی حضرت عمر رض روایت کړے دو، او صحابه کرامو رض اجماع کړی وه په صحت د دغه حدیث باندی
لیکن بیا دَ خلقو د زړونو نه هیر کړے شو، وحید الله حقانی اکوړوی،

> وانما یجوز النسخ بالکتاب والسنة متفقا ومختلفا فیجوز نسخ الکتاب والسنة وکذا
> یجوز نسخ السنة بالسنة والکتاب فهی اربع صور عندنا خلافا للشافعی فی المختلف
> فلا یجوز عنده الا نسخ الکتاب بالکتاب والسنة بالسنة تمسکا بانه لو جاز نسخ الکتاب
> بالسنة لیقول الطاعنون ان الرسول ص اول ما کذب بالله فکیف یومن بالله بتبلیغه
> ولو جاز نسخ السنة بالکتاب لیقول الطاعنون بان الله تعالی کذب رسوله فکیف نصدق
> قوله قلنا مثل هذا الطعن لا مفر عنه فی المتفق ایضا وهو صادر من السفهاء الجاهلین
> فلا یعبا به، ـه

**ترجمه**:- او نسخ جائز ده په کتاب او په سنت سره هم موافق طور او هم مختلف
وی پس جائز ده نسخ د کتاب په کتاب او په سنت سره او دغه شان نسخ جائز ده د سنت په سنت
په کتاب سره پس دا څلور صورتونه شول زمونږه په نزد باندی، خلاف ثابت دے امام
شافعی رح لره په مختلف صورت کښی پس د هٔ په نزد باندی جائز نه ده، نسخ مګر د کتاب په کتاب
او د سنت په سنت سره، د ه دا دلیل نیولے دے، چه که چرته جائز نشی د کتاب نسخ په
سنت سره، نو طعن کونکی به وائی چه رسول ص هغه کس دے چه اول دهٔ د الله تکذیب کړے
وو د ه په تبلیغ به څرنګه ایمان راوړے شی په الله باندی، او که چرته نسخ د سنت په

کتاب سره جائز شي نو طعن کونکي به وائي چه هر کله الله د خپل رسول تکذیب کړے نو د دهٔ قول به څرنګه رښتیا وګڼل شي، مونږه وایو دي طعن په مثل باندي خو به موافق کښي هم نشته او دا طعن چونکه د عقل او جاهل خلقو نه صادر دے لهٰذا اعتقاد پرې نه دے پکار،

**تشریح:-** په ادله اربع کښي کتاب او سنت د ناسخ والي صلاحیت لري بیا کتاب او سنت موافق او مختلف دواړه ناسخ ګرځي زمونږه په نزد باندي موافق دا معني چه کتاب ناسخ وګرځي د کتاب او سنّت د سنت او مختلف دا معني چه کتاب د پاره ناسخ سنّت وګرځي او سنت د پاره ناسخ کتاب وګرځي، پس دا کل څلور صورتونه جوړېږي او هغه دا چه نسخ د کتاب په کتاب سره په سنت سره نسخ د سنّت په سنّت سره، په کتاب سره امام شافعيؒ فرمائي چه د کتاب نسخ خو په کتاب سره جائز ده لیکن په سنّت سره ناجائز ده، دغه شان د سنّت نسخ په کتاب سره جائز ده محو په کتاب سره ناجائز ده،

د کتاب نسخ په سنت سره جائز ولے نه ده، امام شافعيؒ دا دلیل نیولے چه بیا به طعن کونکي دا وائي چه هر کله رسول الله د الله تکذیب کوي او دَ هغه حکم منسوخ کوي نو ددهٔ په تبلیغ سره به څوک څرنګه په الله ایمان راوړي، او که د سنّت نسخ په کتاب سره راشي نو بیا به طعن کونکي دا چه دَ الله په خپله د خپل رسول تکذیب کوي نو بل به ئے څه تصدیق د قول وکړي، مونږه وایو چه دي طعن نه خلاصے په یو حال کښي هم نشته موافق صورت کښي هم ځکه بیا به هم خلق یعني طعن کونکي دا وائي چه الله په خپله د خپل ځان تکذیب کوي نو مونږه به ئے څه تصدیق وکړو او دغه شان دا ئي به چه رسول په خپله دَ خپل ځان تکذیب کوي، نو مونږه به ئے څه تصدیق وکړو، لهٰذا چونکه دا دَ بے وقوفو خلقو خبري دي لهٰذا باک پرې نه دے پکار، وحید الله حقاني،

وتمسك الشافعيؒ ایضا عدم جواز نسخ الکتاب بالسنة بقولهٗ اذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله تعالی فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فکیف ینسخ بها وفي عدم جواز نسخ السنة بالکتاب بقوله لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ فلو نسخت السنة به لم تصلح بیانا له قلنا لما کان النسخ بیان مدة الحکم المطلق جاز ان یبین الله مدة کلام رسوله او رسوله مدة کلام ربه فمثال نسخ الکتاب بالکتاب نسخ آیات العفو والصفح بایات القتال ونسخ السنة بالسنة

قوله ۳ انی کنت نهیتکم عن زیارة القبور فزوروها ولنسخ السنة بالکتاب ان التوجه فی الصلوة الی بیت المقدس فی وقت قدوم المدینة کان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم نسخ بقوله ۳ فول وجهك شطر المسجد الحرام ولنسخ الکتاب بالسنة مثل قوله ۳ لا یحل لك النساء من بعد ای بعد التسع نسخ بما روت عائشة رض ان النبی ع اخبرها بان الله ۳ اباح له من النساء ما شاء وقیل هو منسوخ بالایة التی قبلها فی التلاوة اعنی قوله ۳ انا احللنا لك ازواجك اللاتی اتیت اجورهن الایة فانه سیق للمنة باحلال الازواج الکثیرة له او قوله ۳ ترجی من تشاء منهن وتؤوی الیك من تشاء وهکذا کل ما اورد وا فی نظیر نسخ الکتاب بالسنة فقد وجدنا فیه لنسخ الکتاب بالکتاب بقطع النظر عن السنة علی ماحررت فی التفسیر الاحمدی ،

**ترجمه:-** او دلیل نیولے دئے امام شافعی رح هم دغه رنګه په نه جواز دلنسخ دَ کتاب په سنّت سره په قول د نبی علیه السلام اذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله الخ یعنی هر کله چه حما د طرف نه تاسو ته حدیث روایت شی نو وړاندی ئے کړی په کتاب الله سره که هغه سره ئے موافقت راغلو نو قبول ئے کړی او که نه ردّ ئے کړی، نو اخر نګه به منسوخ شی په سنّت سره، او په نه جواز د لنسخ د سنت په کتاب سره په قول د الله تعالی لتبین لناس ما نزل الیهم سره یعنی کوم خیز چه د دی ته نازلیږی هغه دوی ته بیانوی او که چرته په کتاب سره لنسخ د سنت صحیح شی نو بیا به سنت د بیان والی صلاحیت و نه لری، موږ ه وایو چه هر کله لنسخ بیان د مُدی د حکم مطلق دے، نو جائز دی چه دَ رسول د کلام مده الله پاك بیان کړی او د الله د کلام مُده رسول بیان کړی، پس مثال د لنسخ د کتاب په کتاب سره لکه لنسخ د ایاتونو د عفوا و صفحه په ایاتونو د مثال سره او مثال د لنسخ د سنت په سنت سره لکه نبی علیه السلام فرمائی ما د وړاندی تاسو لره د قبرونو د زیارت نه منع کولے اوس ئے زیارت کوی، او د لنسخ د سنت په کتاب سره نو هغه دا چه مخ کول په مانځ کښی طرف د بیت المقدس باندی په وخت د راتلو دَ مدینه ته ثابت وو په سنت سره بالاتفاق بیا په دی قول د الله سره منسوخ شول چه مخ اړوی په طرف د مسجد حرام باندی او لنسخ د کتاب په سنت سره په مثل د قول د الله تعالی چه تا دپاره جائز نه دی ښځې د پنځه

پس یعنی پس د نهو نه منسوخ شول په هغه روایت سره چه عائشہ رض بی بی کړے دے چه نبی علیه السلام دی ته خبر ورکړے چه الله پاک مباح کړی دی مالره د ښځو څومره چه خوښه وی، چا ویلی دی چه دا منسوخ شوے دے نو په هغه آیت سره چه په تلاوت کښې ترینه وړاندی دے یعنی دا قول چه مونږه تا د پاره حلالے کړی دی هغه ښځې چه تا ورله مهر ورکړے وی، ځکه دا آیت چلولے شوے د پاره د احسان په جائز والی د ډیرو ښځو باندی د هغه د پاره او یا په دی قول چه چا لره طلاق ورکوی سا خوښه ده او که خوک ځان سره بندے ساتی سا خوښه ده، او د غه شان ټول هغه چه ددی په نظیر د نسخ د کتاب په سنت سره ذکر کړی دی مونږه موندہ کړی دی په هغه کښې نسخ د کتاب په کتاب سره، قطع نظر د سنّت نه، بناء په هغه کوم چه مونږه لیکلی دی په تفسیر احمدی کښې.

تشریح :- حضرت شارح رح فرمائی چه امام شافعی رح په دی دعوه چه نسخ د کتاب په سنت سره جائز نه ده، دا دلیل هم لیسی چه نبی علیه السلام فرمائی اذ روی لکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله تعالیٰ فما وافقه فاقبلوه والا فردوه، نو بنا، په دی باندی به په سنت سره د کتاب نسخ څرنګه راشی ځکه چه ناسخ خو د منسوخ موافق نه وی او د عدم موافقت په صورت کښې نبی علیه السلام فرمائی چه دا حدیث رد کوی، د دینه دا جواب کیدے شی چه د دینه مراد هغه حدیث دے چه د هغې په صحت باندی قطع او یقین حاصل نه وی او د حدیث اوّل ټکړه اذا روی الخ په هم دلالت کوی، او که چرته حدیث بالکل صحیح وی او په صحت ئے قطع او یقین حاصل وی نو بیا ناسخ کرځی، د امام شافعی رح په نزد باندی د سنت نسخ په کتاب سره جائز نه ده، او دا دلیل هم وائی چه الله پاک نبی علیه السلام ته فرمائی لتبین للناس ما نزل الیهم ته مادی د پاره مبعوث کړے ئے چه خلقو ته بیان کړی هغه څه چه کوم دوی ته نازلیږی یعنی قرآن، نو که چرته د نبی علیه السلام سنت په کتاب سره منسوخ کیدل جائز شی نو سنّت به د بیان د پاره صالح څرنګه وګرځی، د دینه دا جواب کیدے شی چه د بیان کولو نه مراد په ایات کښې تبلیغ دے لهذا دی معنی سره نسخ بیا منافات نه لری،

شارح رح په قلنا لما کان الخ سره خپل مسلک بیانوی او هغه دا چه نسخ دیته وائی چه د حکم مطلق د مدی آخری د ختم بیان شی او جائزه ده دا خبره چه د الله د حکم د مدی بیان رسول الله صلی الله علیه وسلم وکړی او د رسول علیه السلام د حکم د مدی بیان د الله تعالیٰ

دکړی، بیا شارح رح دخپل مسلک مزید تشریح کوی، په امثله سره او هغه دا چه د کتاب نسخ په کتاب سره وی نو د هغې مثال لکه څومره چه د عفوا و صفح یعنی اعراض کولو ایاتونه دی، مثلاً فاعفوا و اصفحوا الخ نو دا ټول نسخ شوی په ایاتو نو د قتال مع الکفار سره او مثال د نسخ د سنت په سنت سره لکه نبی علیه السلام فرمائی کنت نهیتکم عن زیارة القبور فزوروها، ما ویړاندی تاسو لره د قبرونو نه منع کولے، (کیدے شی د فتنه یره وه) او س ئے زیارت کوی، (ځکه په دی کښی آخرت ته ترغیب او دنیا نه بے رغبتی ده) او مثال د نسخ د سنت په کتاب سره نو هغه دا چه مدینه ته راتلو نه پس نبی علیه السلام د یهودیانو د تالیف قلب د پاره بیت المقدس طرف مخ کولو په مانځ کښی او دا بیت المقدس طرف مخ کول د قرآن په روایت کښی ثابت نه دی، بلکه سنت سره ثابت دی بیا دا منسوخ شول په دی آیت سره چه فول وجهک شطر المسجد الحرام، او مثال د نسخ د کتاب په سنت سره نو هغه دا چه نبی علیه السلام ته الله پاک فرمائی لا یحل لک النساء من بعد ای النسخ یعنی دې نهو بیبیانو نه علاوه تا د پاره ښځې کول جائز نه دی، لیکن عائشة رض بی بی فرمائی چه نبی علیه السلام فرمایلی دی چه الله ما د پاره حلال کړی دی د ښځو چه څومره ځما خوښه وی، چا ویلی دی چه مذکوره آیت په هغه آیت سره منسوخ شوے دے کوم چه په تلاوت کښی وړاندی دے، لیکن په نزول کښی روستو دے، او هغه دا آیت دے دی انا احللنا لک ازواجک التی آتیت اجورهن (ای مهورهن) ځکه د دی آیت سوق د دی د پاره راغلی چه الله پاک بطور احسان نبی علیه السلام ته د زیاتو ښځو اجازت ورکړے دے، نو دینه دا معلومیږی چه نهو نه زیاتی هم ورله جائز دی، او یا دی سره منسوخ شوے په ترجی من تشاء منهن وتؤوی الیک من تشاء ځکه تووی معنی امساک ده او امساک عام دے قدیم او جدید دواړو نکاحونو لره شاملیدے شی، ځکه جدید نکاح هم د امساک سبب دے،

شارح رح فرمائی چه دوی څومره مثالونه راوړی دی د نسخ د کتاب په سنت سره نو د سنت نه قطع د هغه لفظی نسخ مونږ ه موندی کړې ده، په کتاب سره او په تفسیرا حمدی کښی مونږ ه ددی بیان کړے دے، و حیدالله حقانی اکوړی

ولما فرغ عن بیان اقسام الناسخ شرع فی بیان اقسام المنسوخ من الکتاب

فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحکم جمیعا وھو ما نسخ من القرآن فی حیوة الرسول ﷺ بالانساء کما روی ان سورة الاحزاب کانت تعدل سورة البقرة فی ضمن ثلث مائة آیة والآن بقیت علی ما فی المصاحف فی ضمن سبعین آیة وکما روی ان سورة الطلاق کانت تعدل سورة البقرة والآن بقیت علی ما فی المصاحف فی ضمن اثنی عشر آیة ٭

**ترجمہ** :- او ھرکله چه فارغ شو ماتن رحمه الله د بیان د اقسامو د ناسخ نه نو شروع شو په بیان د اقسامو د منسوخ کښې د کتاب نه ، پس فرمائی چه د منسوخ اقسام دی چه تلاوت او حکم دواړه وی ، او دا هغه دے چه نسخ راغلې وی ، د قرآن په ژوند د رسول الله ﷺ کښې په په هیروالی سره ، لکه روایت کړے شوے دے چه سورة الاحزاب برابر وو د سورة البقرة او په ضمن د دری سوه ایاتونو کښې وو ، او س هغه دے کوم چه په مصاحفو کښې پاتی دے په ضمن د او یا ایاتونو کښې ، او لکه چه روایت کړے شوے دے چه سورة الطلاق ، او ساوی د سورة البقرة وو ، او س هغه دے کوم چه پاتی دے ، په مصاحفو کښې په ضمن د دولس ایاتونو کښې ٭

**تشریح** :- حضرت شارح رحمه الله د ماتن رحمه الله د اردوان متن غرض بیانوی او هغه دا چه ماتن رحمه الله هرکله د ناسخ د اقسامو نه فارغ شو نو حالا د منسوخ اقسام بیانوی د کتاب الله نه بیا ماتن رحمه الله فرمائی چه د منسوخ اقسام مختلف دی ، یو دا چه هم ئے تلاوت منسوخ وی او هم ئے حکم منسوخ وی ، او دا قسم منسوخ د هغه دے کوم چه د رسول الله ﷺ په ژوند مبارک کښې راغلے وی او سبب ورله انساء وی یعنی د قلوبو نه هیریدل او پورته کیدل ، لکه روایت دے ، چه سورة الاحزاب د سورة البقره سره مساوی وو ، او دری سوه ایاتونه وو ، او س صرف او یا ایاتونه پاتی دے ، په مصحف کښې ، د غه شان سورة الطلاق مساوی وو د سورة البقرة بیا دیره حصه پورته شوه د ذهنونو نه سره د تلاوت او حکم نه او او س صرف دولس آیاتونه پاتی دے په مصحف کښې ، وحید الله حقانی اکوړوی

والحکم دون التلاوة مثل قوله تعالیٰ لکم دینکم ولی دین و نحوه قدر

سبعین آیة کلها منسوخة بآیات القتال وقیل مائة وعشرون آیة فی باب عدم القتال منسوخة بآیات القتال وسوے آیات عدم القتال عشرون آیة منسوخة التلاوة علی رأی صاحب الاتقان وعندی انها زائدة علی عشرین الی اربعین او اکثر وعلم هذا کله فرض علی الذی یعمل بالقرآن لیمیز الناسخ من المنسوخ ویعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بینت کل ذالك بالتفصیل فی التفسیر الاحمدی بما لا یتصور المزید علیه فی کتب ابی حنیفةؒ وان بینها الشافعیة باطول منه فی کتبهم .

ترجمه :- او صرف حکم منسوخ دی تلاوت نه په مثل د قول د الله تعالی لکم دینکم ولی دین ، یعنی تاسو د پاره ستاسو دین او زمونږ د پاره زمونږ دین دے ددی په مثل اویا ایاتونه وو ، قول د قتال په آیاتونو سره منسوخ شول ، او چا ویلی دی چه یوسل او شل ایاتونه په دی باب د نه قتال کښی منسوخ شوی دی ، په ایاتونو د قتال سره او ما سوی دد دینه شل آیاتونه د تلاوت په لحاظ سره منسوخ شوی دی ، په رائے د صاحب الاتقان سره ، او زما په نزد باندی دا زائد دی ، په شلو باندی تر څلویښتو پوری او دینه هم زیات ، دا قول ضروری دی په هغه چا په قرآن عمل کوی د پاره ددی چه ناسخ د منسوخ نه علیحده کړی او په ناسخ باندی عمل وکړی نه په منسوخ باندی ، او دا قول ما په تفسیر احمدی کښی بیان کړی دی ، په داسی طریقی سره چه نور زیاتے په نشی کیدلے د احنافو په کتابونو کښی اګرکه د شوافعو په کتابونو کښی به په هغے باندی زیاتے اختیار کړے شوی وی ۔

تشریح :- صاحب المنارؒ د منسوخ من کتاب الله دویم قسم بیانوی او هغه دا چه تلاوت ئے باقی وی ، او صرف حکم ئے منسوخ شوے وی ، لکه دا آیت چه ولکم دینکم ولی دین تو تلاوت باقی دے لیکن حکم منسوخ دے په آیات د قتال سره ، او ددوی په مثل باندی ، شارحؒ وائی اویا آیاتونه نور واخله ، قول د قتال په ایاتونو سره منسوخ شوی دی ، چا ویلی دی چه کوم آیاتونه د قتال نه کولو باره کښی وو او هغه منسوخ شوی د تلاوت په لحاظ سره نو هغه یوسل او شل دی او کوم چه د عدم قتال باب کښی نه وو او منسوخ شوی دی باعتبار التلاوة نو د هغه تعداد د شل دے ، شارحؒ فرمائی چه دا رائے د صاحب اتقان علامه جلال الدین

سیوطیؒ دے، او هرچه څو خپله رائے ده نو هغه داچه وشلو نه زیات تر شلو پینځو پورې بلکه دینه هم اکثر تعداد ته نسخ رسیدلی دی، (شاه ولی الله رحمة الله علیه دا تعداد یعنی منسوخ آیاتو نو تعداد صرف پنځه ته رارسولے دے،)
شارحؒ فرمائی چه د ناسخ او منسوخ علم د هر هغه کس دپاره فرض دے کوم چه په قرآن عمل کول غواړی ځکه چه دے ناسخ او منسوخ څپلو کښی سره جدا کړی او بیا په ناسخ عمل کوی او منسوخ پریږدی، شارحؒ وائی چه ما په تفصیل سره مذکوره بیان په خپل تفسیر احمدی کښی کړے دے، په داسی اندازه سره چه دا حنافو په کتابونو کښی دومره تفصیل په یو کتاب کښی هم نشته، هاں البته د شوافعو کتابونو هغه تفصیل نو کیدے شی چه سوادی کوم چه ما کړے دے،

**وحید الله حقانی**

والتلاوة دون الحكم مثل قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعودؓ فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بزيادة متتابعات وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان قوله ايديهما ٭

ترجمه و تشریح :- د منسوخ دریم قسمه حضرت ماتنؒ بیانوی او هغه داچه منسوخ وی د تلاوت په اعتبار سره نه د حکم په اعتبار سره، په مثل د قوله الله تعالی الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالا من الله یعنی واده کړی سړے او ښځه چه کله زنا وکړی نو دوی لره رجم کړی دا سزا ده د الله د طرف نه او الله غالب دے او حکمت والا دے او دا حکم په اعتبار سره باقی پاتی دے، او تلاوت په اعتبار سره منسوخ دے، یا لکه قراءت د ابن مسعودؓ فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام متتابعات دلته لفظ د متتابعات زیاتی کړے شوے دے یا لکه هم قول د ابن مسعودؓ فاقطعوا ایمانهما، ایمانهما په ځائے د قول د الله پاک ایدیهما باندی ده را وړے دے د آیت د حد د سارق په باب کښی راغلے دے،

وتنسخ وصف فی الحکم بان ینسخ عمومه واطلاقه ویبقی اصله وذلك مثل الزيادة علی النص كزيادة مسح الخفين علی غسل الرجلين الثابت

بالکتاب فان الکتاب یقتضی ان یکون الغسل هو الوظیفة للرجلین سواء
کان متحققا اولا والحدیث المشهور نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل
اذا لم یکن لابس الخفین فالآن صار الغسل بعض الوظیفة فانها نسخ
عندنا وعند الشافعیؒ تخصیص وبیان فلا یجوز عندنا الا بالخبر المتواتر
او المشهور کسائر النسخ وعنده یجوز بخبر الواحد وهو قولهؑ البکر بالبکر
جلد مائة وتغریب عام فانه خبر واحد یجوز الزیادة به علی الکتاب الدال علی الجلد
فقط عنده وزیادة قید الایمان فی کفارة الیمین والظهار بالقیاس علی کفارة القتل
المقیدة بالایمان فانه یجوز الزیادة به علی نص الکتاب الدال علی الاطلاق ومثل
هذا کثیر بیننا وبینه ،

ترجمہ :- او د وصف د حکم منسوخ کیدل په دی شان چه د حکم عموم او اطلاق
سوخ شی او اصل ئے باقی پاتی شی او دا په مثل د زیادت په نص باندی ، لکه زیادت د
ح د موزو په وینځلو د خپو باندی ، هغه چه ثابت دے په کتاب سره ، ځکه چه کتاب
اقتضا کوی چه وظیفه د خپو غسل یعنی وینځل دی برابره ده که موزی وی او که نه ،
حدیث مشهور د غه اطلاق لره منسوخ کړلو او دا وے ویل چه که چرته خوک اچونکے
موزو نه وی نو وظیفه ئے وینځل دی ، پس اوس بعض وظیفه هغه وینځل ذکر شیدلے ځکه
نسخ ده زموږ ره په نزد باندی او په نزد د امام شافعیؒ باندی دا تخصیص دے او بیان دے
زموږ ره په نزد باندی دا زیادت جائز نه دے مگر په خبر متواتر او مشهور سره په
ان د نورو نسخو او د هغه په نزد باندی جائز دے په خبر واحد سره او په قیاس سره لکه د
ق بیان په شان ، تردی چه هغه زیاتوالے وطنی لره په کوړو وهلو باندی په خبر واحد
ره او هغه دا قول د نبی علیه السلام دے چه البکر بالبکر جلد مائة وتغریب عام ځکه دا
احد دے جائز دے په دی سره زیادت په کتاب باندی چه دال دے په فقط په کوړو وهلو
اندی ، په نزد د هغه او زیات کړے دے قید د ایمان په کفاره د قسم او د ظهار کښی په
قیاس کولو د کفاره د قتل باندی ځکه دده په نزد باندی په قیاس سره زیادت په نص د کتاب
باندی ... د ... د ... په اطلاق باندی او په مثل د مذکوره امثله باندی ډیر

اختلافات دی زمونږه او د هغه په مینځ کښې ،

تشریح :- صاحب المنارؒ د منسوخ د څلورم صورت بیان کوی او هغه دا چه د حکم صرف وصف منسوخ شی ذات ئے باقی پاتې وی ، مثلاً د حکم چه کوم عموم وی هغه منسوخ شی او حکم مطلق وی اطلاق ئے منسوخ شی د دې مثال لکه په نص باندې زیادت راشی برابره ده که دا زیادت د شرط په درجه کښې وی او که د رکن په درجه کښې وی لکه په اودس کښې وظیفه د رجلینو غسل یعنی وینځل دی ، برابره خبره ده که په خپو موزې وی او که نه وی او دس د لته کښې حکم چه غسل دے علی الاطلاق راغلے دے لیکن حدیث مشهور ولګید لو دا اطلاق ئے منسوخ کړو نو ذات چه غسل دے هغه باقی دے لیکن چه کوم عموم او اطلاق ئے وو هغه ئے نسخ کړو ځکه مشهور حدیث دے چه کله په خپو باندې موزې وی نو بیا غسل نشته بلکه مسح ده ، نو غسل وظیفه وګرځیدله په اودس کښې خو پوره نه بلکه بعض ځکه که اودس کونکی موزې اچولی وی نو په هغه غسل نه بلکه مسح ده ،

فانها نسخ عندنا الخ سره صاحب المنارؒ اختلاف بیانوی بین الاحناف والشوافع او هغه دا چه عند الاحناف دا زیادت علی النص . نسخ ده ځکه دا زیادت د حکم اطلاق او عموم له رفع کوی ، دی وجه دا ده چه دا زیادت نسخ ده او نسخ صرف په خبر متواتر او خبر مشهور سره جائز ده لهذا دا زیادت علی النص به په خبر متواتر او مشهور سره راځی ، فقط ، لکه د باقی نسخو په شان او د امام شافعیؒ په نزد باندې دا زیادت تخصیص او بیان دے ځکه چه د حکم په ابتداء کښې دغه زیادت مقصود وو نو لیکن بیان ئے نه وو شوے او اودس ئے بیان راغلو نو زیادت نه دے مګر بیان دے ، او بیان په خبر واحد سره جائز دے لهذا زیادت په نص باندې هم په خبر واحد سره جائز دے ، د امام شافعیؒ په نزد باندې که نا واده کړے هلک او جینئ خپلو کښې زنا وکړی نو کوم درکولو سره سره به یو کال د خپل کلی نه هم جلا وطن کولے شی او شړلے به شی ، په قرآن کښې فقط جلد یعنی کوړې درکول راغلی دی لیکن په خبر واحد سره او هغه دا چه البکر بالبکر جلد مائة و تغریب عام ، سره په دغه جلد باندې د تغریب عام یعنی یو کال پورې جلا وطن کولو زیادت هم کړے دے ، لیکن دی کښې محکمینو زمونږه کلام کړے دے ، او هغه دا چه حضرت عمرؓ یو کس له جلا وطن کړے وو نو هغه لاړو روم ته او نصرانی شو ، نو عمرؓ قسم وخوړلو چه د دینه پس به یو کس هم جلا وطن کوم نه ، لهذا دا خبره یعنی

جلاوطن کول صرف یو انتظامی امر دے او سیاسی امر دے لکہ امیر مملکت مصلحت یہ جلاوطن کولو کښې گنړی نو جلاوطن کولے شی لیکن د حد مستقل حصہ گرځول نه دی پکار ځکه کہ دا د حد مستقل حصہ وے نو د حدود اقامت دپاره الله پاک هم د غه خلفاء مقرر کړی دو، بیا به دوی مخالفت کولو او یه نه جلاوطن کولو ئے بیا قسم خوړلو،

د غه شان کفاره د قتل کښې چه دکوم رقبہ د ازاد ولو بیان وے نو د هغه سره د مومنه یعنی ایمان قید ښته دے لیکن کفاره وا ظهار او کفاره د یمین کښې دا خبر لره د مومنه قید نشته دے ، بلکه علی الاطلاق بیان دے نو امام شافعیؒ ولګیدلو او مطلق ئے حمل کړو په مقید باندی ځکه چه جنس ئے واحد دے په کفاره ده ، او په نص باندی کوم چه دال دو په اطلاق باندی دے زیادت ئے وکړو او دا زیادت ئے په قیاس سره وکړو یعنی د کفاری د یمین او د ظهار په کفاره د قتل باندی او د امام شافعیؒ په نزد باندی زیادت علی النص په قیاس سره هم جائز دے، وحید الله حقانی اکوړوی

وانما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلوٰة وبمعناه وجوب العمل والاطلاق فجاز ان ينسخ احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فانه لايتعلق بنظمها احكام ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر اخر في عرف الشرع فلم يجر هذا التقسيم فيها ؛

ترجمہ وتشریح :- چا به ویل چه مذکوره تقسیم د منسوخ ئے صرف د کتاب الله ولے ذکر کړلو نو شارحؒ جواب ورکوی چه مونږ ، خاص کړلو مذکوره تقسیم لره په کتاب الله سره ځکه د کتاب په نظم یعنی په لفظ پوری تلاوت او جواز د صلوٰة تعلق لری (ځکه بغیر د دینه مونځ جائز نه دے) او په مثل د دی لکه د جنب دپاره د دی مسح کول حرام دی ، او د غه شان حائضه دپاره او په معنی پورې ئے تعلق لری وجوب د عمل او اطلاق یعنی عمل ئے په معنی واجب دے ، او د معنی په اعتبار سره مطلق هم راځی ، پس جائز ده چه یو په کښې منسوخ وی یعنی نظم یا معنی فقط ، او یا دواړه منسوخ وی لکه نظم او معنی یعنی تلاوت او حکم او یا ئے ذات باقی وی اطلاق او عموم ئے منسوخ وی ، په خلاف د سنت باندی

حُکم د سنت په نظم پورې د حکم څه تعلق نشته دے، او دا هم نشي کیدے چه په یو خبر مشهور باندې په بل خبر سره زیادت جائز شي، د شرع په عرف کښې دې وجه نه دا تقسیم مذکور ه جاري نه شو په سنت کښې. و به یدالله حقانی

ولما فرغ المصؒ عن تقسیم البیان شرع في بیان السنة الفعلیة اقتداءً بفخر الاسلام وکان ینبغي ان یذکرها بعد السنة القولیة متصلاً کما فعل صاحب التوضیح فقال فصل افعال النبیؐ سوی الزلة ای بعد اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما استثنی الزلة لان الباب لبیان اقتداء الامة به والزلة لیست مما یقتدی به وهي اسم لفعل حرام وقع فیه بسبب القصد لفعل مباح فلم یکن قصده للحرام ابتداءً ولا یستقر علیه بعد الوقوع کمثل من احق في الطریق فخر منه ثم قام عاجلاً فما کان من قصده الخرور وما استقر علیه کما کان من قصد موسیٰؑ بالضرب تادیب القبطي فقضی علیه بالقتل فلم یکن القتل مقصوده ولم یبق علیه بل ندم وقال هذا من عمل الشیطان ولکن هذا التقسیم بالنسبة الینا والا ففي حقهؑ لم یکن شئ واجبا اصطلاحیا لانه ما ثبت بدلیل فیه شبهة وکانت الدلائل کلها قطعیة في حقه ثم انهم اختلفوا في اقتداء افعال لم تصدر عنه سهوا ولم تکن له طبعا ولم تکن مخصوصة به فقال بعضهم یجب التوقف فیه حتی یظهر ان النبيؐ علی ای وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم یجب اتباعه ما لم یقم دلیل المنع وقال الکرخيؒ یعتقد فیه الاباحة لتیقنها الا اذا دل الدلیل علی الوجوب والندب والمص ترك هذا کله وبین ما هو المختار عنده فقال.

ترجمه:- هر کله چه فارغ شو مصنفؒ د تقسیم د بیان نه نو شروع ئے وکړه په بیان لود فعلي سنت کښې اقتداء ئے کړې د فخر الاسلام او مناسبه دا وه چه دا ئے پس د سنتِ قولي نه ذکر کړے وے، متصل لکه چه صاحب توضیح کړې دی، پس فرمائي چه فصل دے په افعالو د نبي علیه السلام کښې، افعال د نبيؐ ماسوئ د زلة نه په څلور قسمه دی مباح

مستحب، واجب او فرض، او هرچه زلة ئے ترینه مستثنیٰ کړو ځکه باب په بیان د هغه فعل کښې دے چه امت لپی اقتداء کوی او زلة د هغې قبیلې نه، نه دے چه اقتداء ئے وکړے شی او دا یعنی زلة اسم دے د فعل حرام چه واقع شی په کښې په دی قصد چه دا مباح دے او په ابتداء کښې ئے د حرام قصد نه وی، او نه لپس د وقوع نه په هغې باندې استقرار روی لکه څوک پلاس ه کوی شی پر یوځی، بیا زر پاسی نو نه خو پر یوتلو قصد وو او نه په دی باندې استقرار وکړو، لکه څرنګه چه د موسی علیه السلام دَ وهلو نه قبطی لره هغه لره ادب ورکول وو لیکن هغه ئے په قتل سره فیصله کړو، خو لیکن قتل د هغه مقصود نه وو، او نه په باقی پاتې شو، بلکه پښیمانه شوا وو ے ویل چه دا عمل وو د شیطان دَ طرف نه، لیکن دا تقسیم زمونږ په نسبت سره دے ورنه په حق د رسول الله صلی الله علیه وسلم کښې یو شی هم اصطلاحی واجب نه دے ځکه د هغه ثبوت په داسی دلیل سره نه وی چه شبه وی په کښې، د هغه په حق کښې ټول دلائل قطعی دی، بیا د دی اختلاف کړے دے، په هغه افعالو کښې چه نبی علیه السلام نه په خطاء کښې د هغه صدور نه وی شوے او نه د هغه طبعی افعال دی او نه هغه پورې خاص دی، لپس بعضو ویلی دی چه توقف په کښې واجب دے تر دی چه دا ظاهره شی چه نبی علیه السلام دا په کوم طریقې کړی دی د اباحت نه د ندب، د وجوب نه، او بعضو ویلی دی چه اتباع ئے واجب ده ترڅو چه د منع دلیل نه وی قائم شوی کرخیؒ ویلی دی چه دا اباحت اعتقاد په پکار دے ځکه دا یقینی دے مګر که چرته دلیل قائم شی په وجوب یا په ندب باندې او مصنفؒ دا قول پریخودی دی او کوم چه د هغه په نزد غوره دے، هغه ئے بیان کړے دے، لپس فرمائی -

تشریح :- شارحؒ د ماتنؒ د راتلونکی عبارت غرض بیانوی او هغه دا چه د بیان د تقسیم نه پس ماتنؒ د سنت فعلی بیان کوی شارحؒ چه ماتنؒ لره د قولی سنت نه پس متصل د سنت فعلی بیان پکار وو، لیکن د فخر الاسلام د اقتدار د وجهی د هٔ دا کار کړے وو، چه صاحب توضیح دے نو هغه د قولی سنت سره فعلی سنت متصل ذکر کړے دے، بیا ماتنؒ سنت فعلی منقسم کوی څلور اقسامو ته او هغه دا دی، مباح، مستحب، واجب، فرض، هرچه زلة دے نو زلة مستثنیٰ دے ځکه دا باب یعنی فصل په بیان د هغه افعالو کښې دے چه د امت د پاره د هغې اقتدار پکار وه، او د زلة اقتداء نشی کیدلے، بیا شارحؒ د زلة تعریف کړے دے

او هغه دا چه دا اسم دے، د فعل حرام چه په دې کښې انسان واقع شي چه دې خیال چه دا کښې مباح فعل دے، لهذا په قصد د حرام فعل سره په کښې وقوع نه دې راغلی او چه دا وقوع اشي نو بیا په هغې استقرار نه دې راغلے، لکه مثلاً یو کس په لاره کښې د کوړ تللو په وجه پریوځي او فوراً یو ته شي نو نه خو د هٔ غور حیدل مقصود وي او که پریوځي نو بیا فوراً پاسي، په دغه پریوتلو باندې قرار نه کوي یا لکه موسیٰ علیه السلام قبطي له وهلو د هغه د تادیب دپاره او هغه مړ شو نو دا مړ کول د موسیٰ علیه السلام قصد نه وو بلکه د دهٔ قصد خو هغې له ادب ورکول وو، او دا یو مباح فعل دے، لیکن مفضي حرام له وګرځیدل چه هغه د نفس قتل دے لیکن د قتل نه پس هغه فوراً په ندامت هم اختیار کړو،

شارح رح فرمائي چه دا تقسیم زمونږه په نسبت سره دے ځکه د دلیل وصول کښې په طرف زمونږه باندې دې کښې شبه راتلے شي نو مونږه وایو چه دا واجب دے، ځکه واجب دیته وائي چه ما ثبت بدلیل ظني او هر چه په نسبت سره نبي علیه السلام ته داخلي نو د هغه په نسبت قول د رسول قطعي دي، بیا شارح رح اختلاف بیانوي او هغه دا چه یو هغه افعال دي چه نبي علیه السلام نه سهواً راغلي وي لکه د ظهر په مونځ کښې په دوه رکعتو باندې سلام اړول شول نو دا فعل سهواً وو، لهذا د دې اقتداء په مونږه واجب نه ده، او بل هغه افعال دي چه طبعي افعال دي لکه خوب شو، خوراک شو، څکاک شو، نو په دې افعالو کښې اقتداء واجب نه ده بلکه دا افعال بني علیه السلام او د امّت دواړو دپاره مباح دي هر چه دینه ماسوئ افعال دي یعني چه نه سهواً صادر وي او نه طبعاً صادر وي نو دغه افعالو کښې اختلاف دے، بعض علماء لکه ابو بکر دقاق او امام غزالي رح شوافعو نه دا وائي چه توقف پکار دے، ترو دې چه دا خبره ظاهره شي چه دغه فعل نبي علیه السلام کړے نو په کوم نوعیّت سره ایا واجب دے او که مندوب دے او که مباح دے او بعض علماء دا وائي چه اتباع پکار ده، ترو دې چه د منع دلیل قائم شي یعني ترڅو چه د ممانعت څه دلیل قائم نه وي، نو اتباع د فعل د نبي علیه السلام واجب ده،

او امام ابوالحسن کرخي رح وائي چه په فعل د نبي علیه السلام کښې د اباحت اعتقاد پکار دے ځکه دا الیقیني دے وجه دا ده چه اباحت د مشروعاتو ادنیٰ مرتبه ده، هاں که چرته یو دلیل قائم شي په وجوب یا په ندب نو بیا په دې عمل کولے شي، شارح رح فرمائي چه د

امامؒ چونکه دا یو خبره هم خوښه نه ده دې وجه نه د ده هغه مسلک بیان کړے دے کوم چه عنده مختار دے او دا مسلک د ابوبکر جصاص رازیؒ دے پس فرمائی - رحمه الله تعالیٰ

والصحیح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا علی جهة من الوجوب او الندب او الاباحة نقتدی به فی ایقاعه علی تلک الجهة حتی یقوم دلیل الخصوص فما کان واجبا علیه یکون علینا وما کان مندوبا علیه یکون مندوبا علینا وما کان مباحا له یکون مباحا لنا وما لم نعلم علی ایة جهة فعله قلنا فعله علی ادنیٰ منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم یفعل حراما او مکروها البتة فلابد ان یکون مباحا ۰

**ترجمه:-** او زمونږ ه په نزد باندې صحیح دا ده چه کله مونږه پوهه شو د نبی علیه السلام په یو فعل باندې چه واقع دے په جهت د وجوب، او ندب او اباحت سره نو مونږه به اقتداء کوو د نبی د دغه فعل په دغه مذکوره جهت باندې تر دې چه د خصوص یو دلیل قائم شي لیکن ترجمه یو فعل په هغه واجب وی نو په مونږه به هم واجب وی، او کوم چه په هغه باندې مندوب وی په مونږه به هم وی او چه هغه له مباح وی مونږه د پاره به هم مباح وی او چه مونږه ته علم نه وی چه په کوم جهت باندې ئې دغه فعل کړے نو مونږه وایو چه دغه فعل ئې د افعالو په مراتبو کښې په ادنیٰ مرتبه سره کړے وی، چه هغه اباحت دے ځکه نبی علیه السلام خو حرام او مکروه فعل بالکل نه کوی، نو لابدی ده چه مباح به وی،

**تشریح:-** صاحب المنار فرمائی چه کله مونږه په دې پوهه شو چه نبی علیه السلام یو فعل په جهت د وجوب یا ندب یا اباحت سره کړے دے نو مونږه به هم په دغه جهت سره د دغه فعل تابعداری کوو که چرته د خصوص دلیل نه وی قائم یعنی یو داسې دلیل چه هغه د غه فعل له صرف نبی علیه السلام پورې نه خاص کوی او که نه داسې دلیل وی چه د غه فعل له هغهٔ پورې خاص کوی نو بیا به د دغې فعل مخصوص تابعداری نه کوو، لهٰذا که په هغه باندې واجب وی نو په مونږه به هم وی او که په هغه مستحب وی په مونږه به هم وی او که هغه له مباح وی مونږه له به هم وی او که دا علم مونږه ته نه وی چه دا فعل ئې په کوم جهت سره کړے دے نو مونږه به وایو چه دا فعل به د

افعالو چه کومه ادنی مرتبه ده یعنی اباحت باندې محمول دی وجه داده چه حرام اومکروه خو نبی علیه السّلام کوی نه ، او په یو جهت خاصه باندې دلیل نه دے موجود نو موږ ته به وایو چه دا فعل به د مباح په طور هغه کړے وی ،

ولما فرغ عن تقسیم السنّة فی حقنا شرع فی تقسیمها فی حقه وفی بیان طریقته فی اظهار احکام الشرع بالوحی فقال والوحی نوعان ظاهر و باطن فالظاهر ثلثة انواع الاوّل ما ثبت بلسان الملك وهو جبرئیل ؑ فوقع فی سمعه بعد علمه بالمبلغ ای سمع النبیؐ بعد علم النبیؐ بانه جبریلؑ بایة قاطعة تنافی الشك والاشتباه فانه جبرئیلؑ اولا وهو الذی انزل علیه بلسان الروح الامینؑ یعنی القرآن الذی قال اللّٰه تعالیٰ فی حقه قل نزل روح القدس من ربك بالحق ․

ترجمه :- او هر کله چه فارغ شو ماتنؒ د تقسیم د سنّت نه په حق زمونږ کښې شروع ئے وکړه په تقسیم د سنّت کښې په حق د هغه یعنی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم کښې او په بیان د هغه طریقې کښې چه د شرع احکام په ظاهر یږی په سبب د وحی سره ، پس فرمائی چه وحی په دوه قسمه ده ظاهر او باطن پس ظاهر په درې قسمه ده ، اوّل هغه چه ثابت وی ژبه د ملك سره او هغه جبریلؑ دے پس واقع شي په سماع د نبی علیه السلام کښې پس د علم د هغه په رسونکی باندې یعنی نبی علیه السلام داورې پس د علم د نبی علیه السلام نه چه راوړونکے جبرائیلؑ دے ، په یو قطعی دلیل سره ، چه منافی د شك وی او اشتباه وی په دې خبره کښې چه هغه جبریل دے او که نه ، او هغه ، هغه ځیز دے چه نزول کړے وی ده له هغه باندې ژبه د جبرائیلؑ یعنی قرآن هغه ځیز دے چه ددې په حق کښې اللّٰه پاك فرمایلي دی قل نزله الخ یعنی ته ورته وایه اے رسول اللّٰهؐ چه دی قرآن لره نازل کړے دے روح القدس (پاك روح مراد ترینه جبریلؑ دے) ستا درب د طرف نه په حق باندې ،

تشریح :- حضرت شارحؒ د ماتنؒ د عبارت دلته غرض بیانوی او هغه دا چه ماتنؒ د هغه طریقو بیان کوی چه په هغه سره د شرع د احکامو اظهار شوے دے رسول اللّٰهؐ

لنه وحی په سبب .سره .

بیا د وحی تقسیم کوی ماتنؒ او هغه داچه وحی په دوه قسمه ده ، یوه ظاهری او بله باطنی ظاهری وحی په دری قسمه ده ، اوّل هغه چه دجبریلؑ په ژبے سره ثابته دی او نبی علیه السلام یو خبره داوری او داوی ته په قطعی دلیل سره معلوم شی چه دی خبره لره مبلغ یعنی ماته رارسونکے جبریلؑ دے او داسی قطعی دلیل سره ثبوت راشی چه داشک او اشتباه چه یره دا مبلغ به جبریلؑ وی او که نه وی داشک او اشتباه ختم کړی نو هغه خیز چه کوم د جبریلؑ په ژبے سره نازل شوے دے نبی علیه السلامؑ ته هغه خیز قرآن دے ، دکوم باره کښی چه الله پاک فرمائی ، قل نزله روح القدس من ربک ، یعنی اے پیغمبرهٔ دی خلقو ته وایه چه دی قرآن لره پاک روح یعنی جبریلؑ نازل کړے دے جبریلؑ ته روح ویلے شوے ، ځکه چه جبریلؑ ددینی حیواة روح دے لکه څرنګه چه دنیوی حیواة ره دروح ضرورت وی ، دغه شان د دینی حیواة دپاره روح کویا جبریلؑ دے ځکه دوحی په نزول لبنی دا واسطه ده ، او دوحی هم روح دے ، لکه الله پاک فرمائی ینزل الملئکة بالروح ای بالقرآن ای الوحی ، وحیدالله حقانی . اکوړی .

والثانی ما بینه بقوله او ثبت عنده صلعم باشارة الملک من غیر بیان بالکلام کما قالؑ ان روح القدس نفث فی روعی ان نفسا لن تموت حتی تستکمل رزقها والثالث ما بینه بقوله ا بتدی لقلوب بلا شبهة بالهام من الله تعالیٰ بان اراه بنور من عنده وهذا هوالمسمی بالالهام ویشترک فیه الاولیاء ایضا وان کان الهامهم یحتمل الخطاء و الصواب والهامه لا یحتمل الا الصواب ولم یذکر ما کان بالهاتف لانه لم یکن من شانه او لم تثبت به احکام الشرع وکذا لم یذکر ما کان فی المنام لانه کان فی ابتداء النبوة لم تثبت به احکام الشرع :

ترجمه :- اودویم هغه چه کوم ماتنؒ په خپل قول سره بیان کړے دے او ثابت وی دنبی علیه السلام په نزد په اشاره دملک سره بغیر د بیان نه په کلام سره لکه نبی علیه السلام فرمایلی دی چه روح القدس ځما په زړه کښی پوک وهلو ، چه ان نفسا الخ یعنی یو نفس به هرګز نه مری تر دی چه دهغه رزق پوره نه شی او دریم هغه چه ماتنؒ بیان کړے دے په خپل قول

سره او یا ښکاره شوے وی د نبی علیه السلام زړه ته، بغیر د څه شبهې نه په الهام سره د الله د طرف نه په دې شان چه هغه لره وښائی په نور ځپل سره او دا هغه دے چه مسمّیٰ دے په الهام سره، او په دې کښې اولیاء هم شریک دی اګرکه د هغوی الهام د خطاء او صواب احتمال لری، او الهام د نبی علیه السلام صرف د صواب احتمال لری او ذکر ئے نه کړو هغه چه په سبب د هاتف سره وی، ځکه دا د نبی علیه السلام شان نه دے، او یا په دې سره ثابت نه وی د شرع احکام او دغه شان هغه ئے ذکر نه کړل چه کوم په خوب کښې وی، ځکه چه دغه خوب کوم چه په ابتداء د نبوت کښې وو مثبت د احکام شرعیه نه دے،

**تشریح:-** شارح رحؒ فرمائی چه د ظاهری وحی دویم قسم ماتنؒ په دې قول سره بیان کړے دے، او ثبت الخ مطلب دا چه د وحی دویم قسم هغه دے کوم چه نبی علیه السلام په نزد باندې ثابت وی خو جبرئیلؑ په اشاری سره، بیان ئے په سبب د کلام سره نه وی، لکه نبی علیه السلام فرمائی چه روح القدس یعنی جبرئیلؑ زما په زړه کښې دا خبره پوکړه چه یو نفس به هله مری چه د ده رزق کله پوره شی، دریم قسم د وحی ظاهر هغه دے کوم چه د نبی علیه السلام زړه ته ښکاره شی بغیر د شبهې نه د الهام په سبب سره (الهام معنی ده ایقاع الخیر فی القلب بطریق الفیض) یعنی الله پاک ئے ورته په ځپل نور سره وروښائی، دا مسمّیٰ کیږی په الهام سره، بیا شارح رحؒ فرمائی چه الهام ځنګه نبی ته کیږی نو دغه شان اولیاء ته هم کیږی، لیکن د اولیاء په الهام کښې د خطاء او د صواب احتمال شته، او د نبی علیه السلام الهام به صرف صواب وی او د خطاء احتمال په کښې نه وی،

شارح رحؒ فرمائی ماتنؒ د هاتف ذکر ونه کړو یعنی د یو غیبی آواز په ذریعه سره یو خبره اوریدل بیا خو دی وجهې نه چه نبی علیه السلام شان سره دا ښه نه ښکاری چه هاتف په ذریعه وی ته یو حکم ثابت شی، او یا دا چه احکام د شرع په دې سره نه وی ثابت، دغه شان کوم څیز چه د خوب په ذریعه وی هغه ته ئے هم ذکر نه کړل وجه دا ده چه کوم خوبونه د نبوت په ابتداء کښې کتل شوی په هغې سره احکام د شرع نه ثابتیږی،

والباطن ماینال بالاجتهاد بالتامل فی الاحکام المنصوصة بان یستنبط علة فی الحکم المنصوص ویقیس علیه مالم یعلم حاله بالنص کما کان شان سائر

المجتهدين فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه لان الله تعالى قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فكل ما تكلمه لابد ان يكون ثابتا بالوحى والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شانه والجواب ان المراد بهذا الوحى هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده ليس بوحى بل هو وحى باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو مامور بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه اى اذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحى اولا الجوابها الى ثلثة ايام او الى ان يخاف فوت الغرض ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب في الرأى لم ينزل الوحى عليه في تلك الحادثة وان كان اخطأ في الرأى ينزل الوحى للتنبيه على الخطاء وتقرر على الخطاء قط بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا ابقى خطاء وهم الى يوم القيمة وهذا معنى قوله الا انه معصوم عن القرار على الخطاء بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأى من مجتهدى الامه فانهم يقرون على الخطاء ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائره كثيرة في كتب الاصول ∴

ترجمه :- او وحى باطن هغه چه حاصل وى په سبب د اجتهاد سره په تأمل سره په احكامو منصوصه كښى په دى شان سره چه استنباط د علت په منصوص حكم كښى وكړى او ئې لګوى په هغه باندى هغه چه په نص سره ئې حال معلوم نه وى، لكه شان د تولو مجتهدينو مونږ پس بعضو انكار كړے دے چه دا اجتهاد د نبى عليه السلام حصه نه ده، حُكه الله پاك فرمايلى دى وما ينطق الخ يعنى هغه چه كومه خبره كوى په وحى سره كوى او د خپل طرف نه نه كوى، پس هر خبره چه هغه ئې كوى نو هغه به خامخا ثابت وى په وحى سره، او اجتهاد داسى نه وى، لهذا دا د هغه شان نه دے جواب دا دے چه مراد په دى وحى سره قرآن دے نه هر هغه خبره چه نبى عليه السلام ئې كوى، او كه ومنو چه دا وحى عام ده بيا مونږه دا نه منو چه د نبى عليه السلام اجتهاد وحى نه ده، بلكه دا باطنى وحى ده په اعتبار د مال سره او قرار سره په دى باندى، او زمونږه په نزد باندى نبى عليه السلام اول خو د وحى انتظار كولو باندى مامور دے، په هغه خبره كښى چه وحى ورته نه شوى يعنى هر كله چه مسئله

بسنسه شی د نبی علیه السلام و پراندی اوّل خو واجبه ده چه وحی ته انتظار وکړی دری ورځو پورې جواب د دغه مسئله ته او یا تر دغرض ته نوت کیدلو وختهٔ پورې، بیا په رائے باندې عمل کول دی لیس دَ تیر یدلو دمُدی د انتظار نه پس که چرته په رائے کښې نبی علیه السلام صحیح وو، بیا خو په دغه مسئله کښې دوحی نزول نه کیږی او که چرته په رائے کښې خطا کړې وی بیا وحی نازلیږی چه په خطا، باندی ورته خبردار ے وشی او په خطا، باندی قرار ے رانشی، په خلاف دټولو مجتهدینو باندی ځکه که دوی خطا، شی نو دَ دوی خطا تر قیامته پورې باقی پاتی کیدے شی، او دا معنی ده دقول دماتنؒ مگر نبی علیه السلام معصوم دے د قرار عن الخطار نه، بخلاف دهغه نه چه ماسوی وی د نبی علیه السلام دَ بیان نه چه په رائے سره دامت د اجتهاد کونکو طرف ته ځکه دوی په خطا، باندی قرار پاتی کیږی او دوی نه پاک نه دی چه قرار ے رانشی پر خطا، باندی، او د دی نظائر کثیر دی د اصولو په کتابو کښې۔

**تشریح**:۔ حضرت ماتنؒ د وحی باطن بیان کوی فرمائی دا هغه څیز دے چه نبی علیه السلام د اجتهاد په ذریعه باندی حاصل کړے وی او اجتهاد داسی چه سوچ ئے کړی دی په خصوصی احکامو کښې او بیائے د حکم مخصوص چه کوم علت وی دهغه استنباط کړے وی، او د غیر منصوص قیاس ئے پر کړے وی لکه د ټولو مجتهدینو شان هم دغه شان دے بعض خلقو لکه اشاعره او معتزله، هغوی دی نه انکار کړے دے، او هغوی وائی چه اجتهاد د نبی علیه السلام شان نه دے ځکه د نبی علیه السلام باره کښې الله پاک فرمائی چه دے د ځان نه خبرې نه کوی بلکه وحی ورته کیږی د دینه دا معلومه شوه چه د نبی علیه السلام هره خبره وحی ده، نو بیا اجتهاد ته څه ضرورت دے ځکه اجتهاد د عدم الوحی په صورت کښې دے ځکه اجتهاد وحی نه ده لهذا اجتهاد دهغه شان نه دے، د دینه شارحؒ جواب داکړے چه په ایت کښې د وحی یوحیٰ نه مراد قرآن دے، دا نه چه هره خبره چه نبی علیه السلام کوی هغه پروحی وی او دلیل په دا دے چه د غه ایت یعنی وما ینطق الخ دکفارو په جواب کښې الله پاک فرمایلے دے چه هغوی نبی علیه السلام باندی د افترا، یعنی په الله باندی د دروغو الزام لګولو، چه دهٔ دا قرآن د ځان نه جوړ کړے دے، نو مذکوره آیا تونه نازل شول، او که دا ومنو هم چه ایت عام دے او هره خبره چه نبی علیه السلام ئے کوی هغه به

وحی دی نو بیا مونږه دا نه منو چه اجتهاد وحی نه ده بلکه اجتهاد هم وحی ده خو باطنی، دَ مال په اعتبار سره یعنی اخر الامر رجوع ئې هم وحی ته کیږی اود حضور علیه السلام قرار په دغه اجتهاد باندی اود اجتهاد په ذریعه باندی چه کوم مسئله ستنبط شوی وی په هغې باندی برقرار پاتی کیدل دا ددی دلیل دے چه گویا دا په وحی سره ثابت شوے ده ابتداءً۔

صاحب المنارؒ فرمائی چه زمونږه مسلک دا دے چه نبی علیه السلام مامور دے په انتظار الی الوحی سره، مطلب دا چه کله یوه نوی مسئله وړاندی پیښه شی نو نبی علیه السلام نو د غه مسئله جواب د ورکولو نه به د وحی انتظار کوی ورو ورځو پورې یا تر هغو پورې چه غرض نه فوت کیږی، هغه وخته پورې به انتظار کوی او د دری ورځو نه پس او یا غرض فوت کیدلو او وحی را نغله نو بیا به سوچ کوی او په خپله رائے سره به عمل کوی که چرته په رائے کښی مصیبت وو او رائے صحیح وه په مذکوره مسئله کښی نو بیا په وحی نه نازلیږی، د غه مسئله باره کښی او که نه رائے صحیح نه وی نو بیا وحی نازلیږی او په خطاء باندی ورته تنبیه ورکولے کیږی، هر چه نور مجتهدین دی نو هغوی دا سی نه دی بلکه د هغوی د یو مسئله باره کښی په غلطه رائے باندی د ریدل تر قیامته پورې هم ممکن دی،

حضرت شارحؒ فرمائی چه څه خبری او ماتنؒ د خبری یو مقصد دے او هغه دا چه ماتنؒ وائی مګر نبی علیه السلام معصوم دے د قرار علی الخطاء نه په خلاف د هغه چه دهٔ نه غیر وی یعنی هغه بیان نه چه شوے دے د اجتهاد کونکو د طرف نه په رائے خپلے سره ځکه د غه مجتهدین برقرار علی الخطاء پاتی کیدے شی، او د ده محفوظ نه پاتی کیږی چه قرار علی الخطاء ئے رالتشی د غه وجه ده چه د یو مجتهد د پاره د بل مجتهد سره خلاف کول جائز دی، شارحؒ فرمائی چه دی د پاره د اصولو په کتابونو د یر نظائر دی،

منها انه لما اسرا سارى بدر وهم سبعون نفرا من الكفار فشاور النبىﷺ اصحابه فى حقهم فتكلم كل منهم برايه فقال ابو بكرؓ هم قومك واهلك خذ منهم فداء ينفعنا وخلهم احرار العلهم يوفقون بالاسلام بعد ذلك وقال عمرؓ مكن نفسك من قتل عباس ومكن عليا من قتل عقيل ومكنى من قتل فلان ليقتل كل واحد مناقريبه فقالﷺ ان الله ليلين قلوب رجال كاللبن ويشدد

قلوب رجال کالحجارۃ مثلک یا ابابکرؓ کمثل ابراھیمؑ حیث قال فمن تبعنی فانہ منی ومن عصانی فانک غفور رحیم ومثلک یا عمرؓ کمثل نوحؑ حیث قال رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا ثم استقر رایہؐ علی رائی ابی بکرؓ فامر باخذ الفداء وقال تستشھدون فی احد بعدد ھم فقالوا قبلنا فلما اخذوا الفداء نزل علیہ قولہ تعالٰی ما کان لنبی ان یکون لہ اسرٰی حتی یثخن فی الارض تریدون عرض الدنیا واللہ یرید الآخرۃ واللہ عزیز حکیم لولا کتاب من اللہ سبق لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم فکلوا مما غنمتم حلالا طیبا واتقوا اللہ ان اللہ غفور رحیم فبکی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبکی الصحابۃ کلھم وقال لو نزل العذاب ما نجی احد منا الا عمرؓ ومعاذ بن سعد فظھر ان الحق ھو رأی عمرؓ ان النبیؐ اخطاء حین عمل برای ابی بکرؓ لکنہ لم یقرر علی الخطاء بل تنبہ علیہ بانزال الآیات وامضی الحکم علی الفداء وامر باکلہ ولم یامر بردہ الفداء وحرمتہ وھذا ھو الفرق بین نزول النص بخلاف الرائی وبین ظھورہ بخلافہ فان فی الاول لا ینقض الرأی بالنص وفی الثانی ینقض بہ۔

ترجمہ: بعض دغہ نظائرو نہ ھغہ چہ ھر کلہ تید کرے شول قیدیان د بدر او ھغوی اُویا کسان وو دَ کافرانو د قریش نہ، نو نبی علیہ السلام صحابہ کرامو رضی اللہ عنہم د ھغوی بارہ کنبی مشورہ واغستلہ، پس ھر یو کس بہ خپلے رائے سرہ مشورہ وکرلہ، پس ابوبکرؓ وفرمائیل دا ستا قوم او خاندان دے، لھذا فدیہ ترینہ واخلہ مونږ تہ بہ فائدہ ورسوی او ازاد ئے کرہ، کیدے شی دوی تہ د اسلام توفیق ملاؤ شی، پس دوینہ عمرؓ وفرمائیل تہ عباسؓ قتل کرہ، علیؓ بہ عقیلؓ قتل کری او زہ بہ فلانے قتل کرم، پس ھر یو بہ خپل نزدی رشتہ دار قتل کری، پس نبی علیہ السلام وفرمائیل اللہ پاک د اوبو شان نرم زړونہ ھم د سړو پیدا کړی دی او د کانړو بہ شان سخت زړونہ ئے ھم پیدا کړی دی، ابوبکرؓ ستا مثال د ابراھیم علیہ السلام بہ شان دے ځکہ ھغہ ویلی وو، کہ څوک تابعداری ځما کوی ھغہ ځما نہ دے او کہ څوک ځما نافرمانی کوی نو اے اللہ تہ غفور او رحیم ئے

او اے عمرؓ! ستا مثال د نوحؑ په شان دے، ځکه هغوی ویلے وو، اے ربه په زمکه باندې د کافرانو یو کور هم مه پریږده، بیا د نبی علیه السلام رائے د ابوبکرؓ په رائے باندې وو ریدله او حکم ئے وکړو، د فدیه په اخستلو باندې او د اهم ئے وفرمائیل چه دې نه پس د احد په جنګ کښې به هم په د غه تعداد باندې تاسو شهیدان کیږئ، هغوی ویل مونږ ه ته منظور ده، پس هر کله چه دوی فدیه واخستله نبی علیه السلام باندې د الله پاک دا قول نازل شو، ما کان الخ یعنی یو نبیؑ د پاره د امناسب نه دی چه د هغه قیدیان ونلیسی تر دې چه په زمکه کښې خونریزی ونه کړی، تاسو د دنیا فائده لټوی او الله د آخرت فائده او الله پاک غالب او حکمت والا دے، او که چرته وړاندې نه لوح محفوظ کښې د الله حکم نه وے نیکل شوے نو فدیه اخستلو په وجه باندې به تاسو باندې عذاب عظیم راغلے وے، پس اوس چه کوم څیز تاسو بطور غنیمت اخستے دے هغه فوری حلال او طیب طریقې سره او الله نه ویره کوی ځکه هغه غفور او رحیم دے، پس نبی علیه السلام هم ژړل او ټولو صحابه کرامو هم او نبی علیه السلام وفرمائیل چه که عذاب نازل شوے وے په مونږ ه کښې به یو کس هم ماسوئی د عمرؓ او معاذ بن سعدؓ نه وے بچ شوے، پس ظاهره شوه چه رائے د عمرؓ حق ده، او د ابوبکرؓ په رائے باندې عمل کولو وجهې نه نبی علیه السلام خطاء شولو، لیکن په د غه خطاء باندې قائم پاتې نه شو، بلکه د ایاتو په نزول سره په د غه باندې خبردار کړے شو، او حکم په اخستلو د فدیه باندې باقی وساتل شو، او د هغه په څوراک باندې هم او د فدیه په رد کولو باندې او حرام والی باندې حکم ونه کړے شو، او هم دا فرق دے په مابین د نزول د نص کښې په خلاف د رائے باندې او په مابین د ظهور د نص کښې په خلاف د رائے باندې ځکه په اول کښې رائے نه ماتیږی په نص سره او په ثانی کښې د نص په وجه رائے ماتیږی،

**تشریح:-** حضرت شارحؒ د دې خبرې نظیر وړاندې کوی چه که نبی علیه السلام نه په اجتهاد کښې خطاء شوې وی نو په هغې باندې قائم نه دے پاتې کړے شوے بلکه د الله د طرف نه په هغه خطاء باندې تنبیه ورکړے شوے ده، مثلاً جنګ بدر چه کله اختتام ته ورسید و نو تقریباً اویا کسان د قریشو نه ګرفتار کړے شول، د دې کښې د نبی علیه السلام ډیر نزدې رشته داران هم وو، مثلاً د نبی علیه السلام تره حضرت عباسؓ او د تره ځوئی حضرت عقیلؓ پکښې هم وو، نو نبی علیه السلام د صحابه کرامو نه د دوی په حقله باندې مشوره واخستله حضرت

ابو بکرؓ یار غار چه ولیدل چه د نبی علیه السلام خواهش دا دے چه دوی قتل نه کړے شی
او فدیه ا غستلو سره ازاد کړے شی نو رائے د اوړ کړه چه یا رسول اللهؐ دا هم ستا د قوم او
خاندان افراد دی لهٰذا فدیه اغستلو سره دِ پریخودلے شی، حضرت عمرؓ رائے ورکړه
چه یا رسول اللهؐ تاسو خپل رشته دار قتل کړے حضرت علیؓ د خپل قتل کړی او نوره به
خپل غرض دا چه هر یو کس دِ خپل رشته دار قتل کړی، نبی علیه السلام وفرمائیل چه الله
پاک د بعض سرو زړونه لکه داوبو نرم پیدا کړی دی، او د بعضو لکه د کانړو سخت (اول کښی
ابو بکرؓ او دویم کښی عمرؓ ته اشاره ده) ابو بکرؓ ستا مثال د ابراهیمؑ او عیسیٰؑ علیهم السلام
په شان بانده ی دے ځکه ابراهیم علیه السلام د خپل قوم باره کښی وفرمائیل فمن الخ یعنی چه
څوک تابعداری کوی ځما نو هغه خو ځما نه دے او که څوک نه کوی نو بیا هم الله پاک ته مهربانه ئے
او بخښش کونکے ئے، او عیسیٰ علیه السلام به فرمائیل ان تعذبهم الخ اے خدایه که ته
عذاب ورکوی ځما دی نافرمان قوم لره نو ستا بندګان دی، (لهٰذا تا لره اختیار دے) او که ته ئے
معاف کوی نو ته ئے غالبه او حکمت والا ذات ئے (یعنی تا نه څوک تپوس کولے شی، ) او عمرؓ ستا
مثال د نوحؑ او موسیٰؑ په شان دے، نوحؑ د خپل قوم باره کښی وفرمائیل رب الخ اے ربه
په زمکه باندی د کافرانو یو کور هم مه پریږده ځکه که دوی ته پریږدی نو ستا بندګان به
ګمراه کوی او صرف نافرمانه اولاد به راوړی، او موسیٰ علیه السلام وفرمائیل اے خدایه دَ
دوی یعنی قوم فرعون مالونه ختم کړه او زړونه ئے سخت کړه چه د سره نه ایمان رانه وړی،
مګر چه عذاب الیم وینی یعنی د آخرت عذاب او ظاهره خبره ده چه هغه وخت کښی به
ایمان قبول نه وی ګو یا موسیٰؑ قوم فرعون باندی د نافرمانی د وجی نه دومره غصه وو،
چه ایمان ئے هم په هغوی باندی پیرزو نه شولو، بیا نبی علیه السلام د ابو بکرؓ رائے غوره کړله
او فدیه په اغستلو ئے امر وکړلو لیکن د لئے ورسره وفرمائیل چه هم د غومره یعنی دَ
قید یانو د تعداد موافق به په جنګ کښی تاسو شهیدان کیږی هم بیا صحابه کرامؓ ووئیل
چه مونږ ته دا منظوره ده او فدیه ئے وا غستله، الله پاک په نبی علیه السلام باندی
آیت کریمه نازل کړو، ) چه یو نبی د پاره دا مناسب نه ده چه هغه د قید یانو وساتی یعنی فدیه
دِ واخلی تر دی چه بنه مبالغ په قتل کښی و نه کړی او تاسو چه فدیه اغستله نو
ستا سو وړاندی د دنیا فائده ده، ) او د الله په وړاندی ستا سو د آخرت فائده ده او

الله پاک غالبه دے سزا هم ورکولے شی لیکن حکمت والا دے مهلت ورکوی او که چرته د الله په علم او لوح محفوظ کښې دوړاندې نو حکم نه وے (او هغه دا چه مجتهد کله خطاء شی نو مواخذه به ئے نه کیږی) نو ستاسو فدیه اخستلو په وجه باندې به تاسو ته عذاب عظیم ملاو شوے وے، بیا صحابه کرامو به داسو هیچ کولو چه یره دومره سخته تنبیه راغله نو چرته کوم مال غنیمت مونږه ته د غے قید یانو نه ملاؤ شوے دے د فدیه په صورت کښې دا خو به او س حرام وی نو الله پاک وفرمائیل چه کوم مال غنیمت تاسو حاصل کړے دے هغه حلال او طیب طریقې سره خورئ، (حلال دا چه نص ئے په حرمت نه وی راغلے مثلاً د خنزیر په حرمت نص راغلے دے، او طیب دا چه دبل حق نه وی یو څیز به حلال هم وی لیکن طیب به نه وی، مثلاً د کړ غوښه حلال ده لیکن چه د بل حق وی او په ناحق طریقې سره ئے ته خورې نو حلال دے خو طیب نه دے، فخذ هذا الفرق لعلکم لا تجدون غیر هذا الموضع)

نبی علیه السلام او صحابه کرامو د دې آیاتونو په نزول سره ډیر وژړل او بیا نبی علیه السلام وفرمائیل که چرته عذاب الهی نازل شوے وے نو ما سوی د عمر او معاذ بن سعد (دا هم د عمر په رائے وو،) نه به څوک هم نه وے بچ شوے، پس دینه دا ظاهره شوه چه رائے هم د عمر حق وه، او د ابوبکر په رائے باندې د عمل کولو په وجه نبی علیه السلام نه اجتهادی خطاء وشوه، لیکن په دغه اجتهادی خطاء باندې نبی علیه السلام قائم پاتې نه کړے شو بلکه هغه ته فوراً په دې باندې خبردارے ورکړے شو، چه ستا دا فعل خطاء وو، او صواب نه وو، لیکن دینه باوجود هم الله پاک دا وفرمائیل چه تاسو کوم مال غنیمت بطور فدیه اخستے دے هغه تاللو له ره حلال دے او دغه مال چونکه هم د نبی علیه السلام د مذکوره اجتهاد (کوم چه د اخذ د فدیه په صورت کښې وو،) په وجه اخستے شوے وو، دینه دا هم معلوم شوه چه اجتهادی حکم ما تیری نه اگر که خطاء په کښې واقع شی،

دلته کښې منکرین حدیث دا وائی چه د نبی علیه السلام د اقوالو اتباع ځکه واجب نه ده چه خطاء په کښې واقع کیږی لیکن مونږه دا وایو چه اولاً خو که داسې شوی هم وی یعنی خطاء واقع وی نو الله پاک هغه په خبردار کړے هم دے، او بل دا مذکوره واقعه په خپله د هغه یعنی د نبی علیه السلام د اتباع دلیل دے دا نه چه د انکار حدیث والا د پاره

دلیل دے او هغه دا چه صحابه کرامو ته الله پاک دفدیه دخوړلو اجازت ورکړو او دا چه که د نبی علیه السلام د اجتهاد په نتیجه کښی وو، دا دوی دلیل دے چه الله پاک که نبی علیه السلام ته په یوه خبره محبوبانه غوندی عتاب ورکړی هم نو بیا امت د پاره د غه خبرې اتباع وړ ده،

وهذا هو الفرق الخ سره شارح دیو فرق وضاحت کوی او هغه دا چه کله په اجتهاد سره یو حکم ثابت شی خو نص ئے په خلاف باندی بیا نازل شی او کله نص دپاندی نه موجود وی او اجتهاد د هغه خلاف وشی په اول صورت کښی اجتهادی حکم نه ماتیږی ثانی کښی ماتیږی اول کښی حکم نه ماتیږی چه هله کښی اولاً اجتهاد سره ثبوت د حکم راشی او نزول د نص بعد کښی راشی او ثانی کښی چونکه نص وړاندی نه موجود وی او په خلاف د اجتهاد کښی بنکاره وی لهذا دی صورت کښی په اجتهادی حکم منقوض کیږی،

> وهذا کالالهام ای الفرق بین اجتهاد النبیؐ وغیره من المجتهدین کالفرق بین الهام النبیؐ وغیره من الاولیاء فانه حجة قاطعة فی حقه وان لم یکن فی حق غیره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحی یکون حجة متعدیة الی عامة الخلق والهام الاولیاء حجة فی حق انفسهم ان وافق الشریعة ولم یتعد الی غیرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطریق الاداب ۔

ترجمه :- او دا په شان د الهام دے یعنی په اجتهاد د نبی علیه السلام او په اجتهاد د غیر د هغه کښی یعنی مجتهدینو لکه د نبی علیه السلام الهام او نورو د اولیاؤ کښی چه کوم فرق دے لکه د اولیاء الهام د دوی په حق کښی قطعی حجت دے اگرچه په حق د غیر کښی په صفت سره نه دے پس الهام د نبی علیه السلام د وحی یو قسم دے، او دا یو متعدی حجت دے عامو خلقو ته او د اولیاء الهام د هغوی په حق کښی خو حجت دے، که چرته موافق د شرع وی او دوی نه علاوه بل چاته متعدی نه دے هاں که چرته مونږ د دوی قول د ادب په طریقه واخلو،

تشریح :- حضرت ماتنؒ فرمائی چه د نبی علیه السلام اجتهاد هم د هغه د الهام

په شان دے لکه څرنګه چه د نبی علیه السلام الهام او د غیر په الهام کښې فرق دے دغه شان د نبی علیه السلام او د غیر مجتهد نو په اجتهاد کښې هم فرق دے، د نبی علیه السلام په که اجتهادی خطاء واشی هم نو په منه خطاء باندی ورته فورًا د الله ذطرف نه تنبیه ملاویږی او هر چه نور مجتهدین دی نو ممکنه ده چه د دوی تر قیامته پورې هم دغه شان پاتې شی، دغه الهام هم واحد، د نبی علیه السلام الهام د وحی یو قسم دے او دا یو قطعی حجت دلیل دے د نبی علیه السلام په حق کښې هم او د عامو خلقو په حق کښې هم او هر چه د اولیاء الله ماسوی الانبیاء الهام دے نو د دوی په حق کښې خود الهام حجت قطعی دے لیکن د نورو په حق کښې حجت قطعیه نه دے او د دوی په حق کښې به هم هله قطعی حجت وی که چرته د شرع موافق وی او که د شرع موافق نه وی نو بیا د دوی په حق کښې هم حجت نه دے، بلکه دا به د شیطانی کارستانی وی، بهرحال د اولیاء الهام د بل په حق کښې حجت نه دے هاں البته که مونږه د دوی الهام اخلو هم نو په طریقه د ادب ئے اغستے شو، لیکن د یو شرعی دلیل په حیث ئے نه شو اغستے،

ثم شرع فی بحث شرائع من قبلنا من جهة انها ملحقة بالسنة واختلف فیها فقال بعضهم تلزم علینا مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا قط والمختار هو ما ذکره المصنفؒ بقوله وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله من غیر انکار فانه اذا لم یقص الله علینا بل وجدت فی التوراة والانجیل فقط لا تلزمنا لانهم حرفوا التوراة والانجیل کثیرا ودرجوا فیهما احکاما باهواء انفسهم فلم یتیقن انها من عند الله تعالی وکذا اذا قص الله علینا ثم انکر علینا بعد نقل القصة صریحا بان لا تفعلوا مثل ذالک او دلالة بان ذلک کان جزاء ظلمهم فح یحرم علینا العمل به وهذا اصل کبیر لابی حنیفةؒ یتفرع علیه اکثر الاحکام الفقهیه فمثال مالم ینکر علینا بعد نقل القصة قوله تع وکتبنا علیهم فیها ای علی الیهود فی التوراة ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فهذا کله باق علینا و هکذا قوله تع ونبئهم ان الماء قسمة بینهم ای بین ناقة صالح وقومه یستدل به علی ان

القسمة بطريق المهاياة جائزة وهكذا قوله تعالى ائنكم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء في حق قوم لوط يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تعالى فبظلم من الذين هادو حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ۔

ترجمہ:- بيا شروع كړى ماتن ؒ په بحث د وړاندينو شريعتونو كښې د دې جهت نه چه دا ملحق دى په سنت پورې او اختلاف كړے شوے دے په دې كښې پس بعضو ويلي دي چه د ماقبل شرائعو تابعدارى مطلقًا په مونږه باندې واجبه ده، او بعضو ويلي دي چه د سره نه واجبه نه ده، او غوره مذهب هغه دے چه كوم مصنفؒ په خپل قول سره ذكر كړے دے او هغه دا چه ماقبل شرائع به په مونږه لازم دى، كه چرته الله پاك او د هغه رسول بغير د څه انكار نه هغه بيان كړى دى، ځكه كه الله پاك د هغه بيان نه وى كړى بلكه مونږه په تورات او په انجيل كښې موندل وى صرف، نو په مونږه د هغه تابعدارى لازم نه ده بيا، ځكه دى اهل كتابو په تورات او انجيل كښې ډير تحريف كړے دے، او ډير احكامات ئے په كښې د خپل نفسانى خواهشاتو موافق درج كړى دى، لهٰذا اويقين نشته چه دا به د الله د جانبه نه وى، او د غه شان چه الله بيان كړى خو د نقل د قصه نه پس ئے په صراحةً انكار كړے وى، چه تاسو به دا سى نه كوى او انكار دلالة وى چه دا د دوى د ظلم بدله ده، نو بيا مونږه لره په هغے باندې عمل كول حرام دى، او دا يوه لويه قاعده ده، چه ډير فقهى احكام په امام ابو حنيفهؒ متفرع كړى دى، پس مثال د هغه چه د قصے نقل كولو نه پس په زمونږه په حقله انكار نه وى شوے، دا قول د بارى تعالىٰ دے وكتبنا الخ يعنى مونږه په هغوى ( اهل كتابو ) باندې دا خبره مقرر كړى وه، چه د نفس په بدله كښې نفس دے او د سترګې بدله كښې سترګه ده، او د پوزې بدله كښې پوزه ده، او د غوږ بدله كښې غوږ دے او د غاښ بدله كښې غاښ دے، او زخمونه ټول برابر دى، پس دا ټول په مونږه باندې باقى دى، او د غه شان قول د الله تعالىٰ، او د دوى ته خبر ورکړه چه تقسيم د اوبو باندې په مابين

دوی کښې یعنی په مابین د اُوبنې دَ صالح علیه السلام او د قوم دهغه کښې، استدلال نیول شوے دے په دی سره چه تقسیم بطریق المهایاة جائز دے، او دغه شان قول دَ الله تعالیٰ ائنکم الخ یعنی تاسو سړو ته راتګ کوی په شهوت سره ماسوی د ښځو نه، په حق د لوط علیه السلام کښې دا دلالت کوی په حرمت د لواطت باندی په حق زمونږ کښې هم، او مثال د هغه چه انکار په کړے وی زمونږ په حق کښې پس د نقل د قصّه نه دا قول د الله تعالیٰ فبظلم الخ یعنی د هغوی د ظلم په وجه باندی مونږ په هغوی باندی حلال څیزونه حرام کړی وو او دا قول د الله تعالیٰ، وعلی الذین الخ او مونږ په یهودیانو باندی حرام کړی وو، هر نوکه والا ځناور او د غوا او د ګډی نه د دوی وازګه په دوی مونږه حرام کړی وه، د دینه پس بیا الله پاک وفرمائیل دا د دوی د ظلم او بغاوت سزا وی، پس معلومه شوه چه دا په مونږه حرام نه دی،

تشریح:۔ حضرت شارح د ماتن د راتلونکی عبارت غرض بیانوی او هغه دا چه ماقبل شرائع کوم چه بغیر د څه انکار نه مونږه ته رارسیدلی وی نو چونکه هغه هم ملحق دی په سنت پوری دی وجه نه د سنّت په بحث کښې د هغه بیان هم کوی، ځکه مثلاً دَ شریعت موسوی د یوی خبری تابعداری نکه د امت کوی نو په دی حیثیت نه چه دا د موسیٰ د شریعت حکم دے بلکه په دی حیثیت چه دا د شریعت محمدی یو حکم دے، او س په دی کښې اختلاف دے خوک وائی په مونږه باندی د ماقبل شرائعو تابعداری مطلقاً لازمه ده، ځکه چه کوم شریعت د یو نبی دپاره ثابت شوے دے نو دا قیامته پوری باقی دے ځکه د غه شریعت د الله مرضی وه او قرآن کښې راځی اولئك الذین هدی الله فبهداهم اقتده، د غه انبیاء کرامو ته الله تعالیٰ هدایت کړے وو، نو هغوی د هدایت تابعداری وکړه لیکن دی باندی اعتراض وارد یدے شی او هغه دا چه ته وائی د هر نبی شریعت د الله رضا او مرضی وه، لهٰذا تر قیامته پوری به باقی وی نو دا خوڅه ضروری نه ده چه الی یوم الساعه باقی وی، ځکه جائزه ده چه د الله رضا په دغه شریعت تر یو خاص یعنی د بل نبی راتلو پوری وی، او بل دا چه د تیر شوی انبیا د هدایت د تابعداری حکم چه کړے شوے دے نو دا په فروعی نه بلکه اصولی مسائلو کښې ځکه اصول د ټولو نبیانو یو دی،

بعض وائی چه مونږه باندی سره نه د ماقبل شریعتونو تابعداری لازمه نه ده ځکه

د هر نبي د شریعت اختتام د بل نبي د بعثته پورې دے لیکن په دې باندې دا اعتراض وارد یږي چه دا خبره د اول شریعت په مکمل منسوخ کیدلو دلالت نه کوي بلکه په فی الجمله منسوخ کیدلو دلالت کوي یعني چه نسخ په کښې راغلې وي دا ضروري نه ده چه کلي طور باندې به منسوخ وي،

غوره مذهب هغه دے کوم چه ماتن ذکر کړے دے، او هغه دا چه د ما قبل شرائعو یو حکم الله او د هغه رسول ﷺ مونږ ته بیان کړے وي او څه انکار ئې په نه وي کړے صراحةً یا دلالةً نو د هغې تابعداري په مونږه باندې لازم ده، او س دلته کښې متعدد صورتونه جوړیږي یو دا چه د سره نه الله رسول ﷺ بیان کړے نه وي، د ما قبل شریعت یو حکم او صرف په توراتا و انجیل کښې د هغې بیان وي نو مونږه د پاره بیا هم د هغې تابعداري ضروري نه ده، ځکه چه په توراة او په انجیل کښې ډیر تحریف شوے دے او د اهل کتابو یهود او نصاری په کښې ډیرے خبرې د خپل نفساني خواهشاتو په بنیاد درج کړي دي لهٰذا د اعتبار قابلې نه دي، چه کښې دا به د الله د جانبه نه وي، او بل صورت دا چه الله او هغه رسول ﷺ یو حکم د ما قبل شریعت بیان کړے وي خو صراحةً په انکار کړے وي چه دا سې به تاسو نه کوئ نو دا هم زمونږه د تابعداري قابل نه دے بل دا چه صراحةً خو ئې په انکار نه وي کړے لیکن انکار دلالةً موجود وي، یعني دلیل موجود وي چه هغه په دې دلالت کوي چه دا سې کول نه دي پکار ځکه چه ما قبل خلقو کړي ذي، مثلاً آخر کښې دا ذیلې شوي وي، چه دا د هغوي د ظلم جزاء ده، نو دا سې وخت کښې مونږه لره په حکم د ما قبل شریعت باندې عمل کول پکار نه دي بلکه حرام دي؛

شارح فرمائي چه د الویه قاعدې د لا او امام صاحب په دې باندې د ډیرو مسئلو تفریع کړې ده بیا وضاحت په امثله متعدده سره شارح کړے دے، او هغه دا چه د ما قبل شریعت یو حکم بغیر د څه انکار نه راغلے وي، نو د هغې مثال لکه قرآن کښې د اهل کتابو باره کښې راځي چه په دوي باندې ما دا خبره مقرره کړې ده چه د نفس د قتل بدله کښې به نفس قتل کیږي او د سترګې زخمي کولو بدله کښې به سترګه زخمي کولے شي، او د پوزې بدله کښې پوزه او غوږ بدله کښې غوږ او د غاښ بدله کښې غاښ، غرض دا چه ټول زخمونه برابر دي، پس دا حکم د قصاص الله پاک بغیر د څه انکار نه بیان کړے دے، او دا د سره نشته چه دا سې به نه کوئ لهٰذا مونږه به هم په دې عمل کوو او د دغه شان دا حکایت الله پاک نقل کوي و نبئهم ان الماء قسمة بینهم، د صالح علیه السلام قوم چه کله د هغه نه دا معجزه طلب کړه چه مونږه به هله ایمان راوړو چه د دغې مخامخ غر نه مونږه ته یوه

ملاو به او بنه د معجزې په شکل پیدا نه کړی، الله پاک د دوئ لره دا معجزه ورکړله او اوبنه پیدا
شوله، بیا قوم به یوه ورځ چینې نه اوبه څښلې او بنه به هم د غې چینې لره ورتله، صالح علیه السلام
د الله په حکم باندې دا فیصله وکړه چه یوه ورځ به اوبنه اوبه څکی، ځکه د هېرې زیاتې
اوبه څکلې او یوه ورځ به تاسو اوبه څکئ، باقی قصه تفاسیرو کښې مطالعه کړئ، د دې قصې نه دا
معلومه شوه چه په مهایاتو کښې شرکت جائز دے، شرکت فی المهایات دیته وائی چه په یو
مشترک عین کښې د فوائدو تقسیم وشی نو دا جائز دی مثلا دوه کسان په یو اس کښې شریک دی
یوه ورځ تر بینه یو کس د سورلئ فائده او بله ورځ تر بینه بل کس د سورلئ فائده اخستے شی،
ځکه یوه چینه وه او یوه ورځ د قوم په استعمال کښې وه، او بله ورځ د اوبنې په استعمال کښې
وه، د غه شان د لوط علیه السلام قوم به هلکانو سره غلط کار کولو نو لوط علیه السلام ورته
ویل چه ائنکم لتاتون الخ یعنی تاسو خلق د ښځو نه علاوه سړو ته راتګ کوئ، د دې
حکایت کولو نه پس څه انکار نه دے راغلے او آیت دلالت کوی په دې چه لواطت بد عمل دے
لهذا زمونږ په حق کښې هم د حرمت د لواطت حکم دے، او هر چه پس د نقل د حکایت نه انکار وی
لکه یهودیانو باره کښې الله پاک فرمائی چه فبظلم من الذین الخ د یهودیانو د ظلم د وجې نه
په هغوی باندې حلال څیزونه حرام کړے شوی وو، نو دلته کښې دا آیت دلالت کوی چه په هغوی
باندې د حلالو حرامیدل د هغوی د ظلم په سبب سره وو، لهذا زمونږ د پاره دا تابعداری
لازمه نه ده، یا لکه یهودیانو باره کښې راځی چه په دوئ د هغو څناورو غوښه حرامه وه چه
ښځې نوکونه وو، او د غه شان د ګډو او غوا، وغیره وازده په هم حرامه وه، او آخر کښې الله
فرمائی دا د دوی بغاوت په وجه باندې نو دلته دا پته ولګیده چه په مونږ باندې مذکوره
څیزونه حلال دی حرام نه دی، ځکه آیت کریمه کښې دلالة انکار راغلے دے،

ثم هذه الشرائع التی تلزمنا انما تلزمنا علی انها شریعة لرسولنا[۲] لا علی انها شرائع للانبیاء السابقة لانها اذا قصت فی کتابنا بلا انکار صارت جزء من دیننا وقد قال الله تعالیٰ لنبینا اولئک الذین هدی الله فبهداهم اقتده .

ترجمہ :- بیا دی شرائعو چه موبزہ باندی تہ تابعداری لازم دہ نو دالزوم وجه نہ دے چه دا رموبزہ د رسول شریعت دے، دی وجه نہ، نہ چه د ماقبل انبیا نو شرائع دی، حکہ چه هر کله د دی بیان زموبزہ پہ کتاب کبنی بغیر د څه انکار نہ وشو نو دا زموبزہ د دین جزء وګرځید لو او الله پاک زموبزہ نبی علیه السلام تہ فرمایلی دی، اولئك الخ یعنی دغه انبیاء هغه کسان دی چه چا تہ الله پاک هدایت کړے دے، پس تہ د دوی د هدایت تابعداری وکړہ،

تشریح :- حضرت شارح د فع د یو شبه کوی او هغه دا چه کله د ماقبل شریعت د یو حکم تابعداری موبزہ کوو نو ایا پہ د ی حیثیت بہ ئے کوو، چه دا د ماقبل نبی د شریعت حکم دے، او که پہ دی حیثیت چه دا زموبزہ د نبی د شریعت حکم دے نو شارح فرمائی چه که د ماقبل شریعت مثلاً د عیسی علیه السلام د شریعت د یو حکم تابعداری موبزہ کوو نو پہ دی حیثیت نہ چه دا شریعت عیسوی حکم دے بلکه پہ دی حیثیت چه د شریعت محمدی حکم دے، حکہ چه هر کله زموبزہ پہ کتاب کبنی د دی بیان راغلو او هیڅ څه انکار نکیر پرے الله پاک ونہ کړو نو دغه حکم مذکور فی کتاب زموبزہ د شریعت یوه حصه وګرځیدله، بیا د دی د تائید د پارہ شارح دا ایت هم راوړے دے اولئك الخ ؛

ثم شرع فی بیان تقلید الصحابة الحاقا بالبحث السنة فقال تقلید الصحابی واجب یترك به القیاس ای قیاس التابعین ومن بعدهم لان قیاس الصحابی لا یترك بقول صحابی اخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل هو الظاهر فی حقه وان لم یسند الیه ولئن سلم انه لیس مسموعا منه بل هو رایه فرأی الصحابی اقوی من رأی غیرهم لانهم شاهدوا احوال التنزیل واسرار الشریعة فلهم مزیة علی غیرهم وقال الکرخی لا یجب تقلیده الا فیما لا یدرك بالقیاس لانه ح یتعین جهة السماع منه بخلاف ما اذا کان مدرکا بالقیاس لانه یحتمل ان یکون هو رأیه واخطأ فیه فلا یکون حجة علی غیره وقال الشافعی لا یقلد احد منهم سواء کان مدرکا بالقیاس اولا لان الصحابة کان یخالف بعضهم بعضا ولیس احدهم اولی من الاخر فتعین البطلان وقد اتفق

عمل اصحابنا بالتقلید فیما لا یعقل بالقیاس یعنی ان اباحنیفةؒ وصاحبیه کلهم متفقون بتقلید الصحابی کما فی اقل الحیض فان العقل قاصر بدرکه فعملنا جمیعا بما قالت عائشةؓ اقل الحیض الجاریة البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیها واکثره عشرة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القیاس یقتضی جوازه ولکنا قلنا بحرمته جمیعا عملا بقول عائشةؓ لتلک المرأة وقد باعت بستمائة بعد ما شرت بثمان مائة من زید بن ارقم بئس ما شریت واشتریت ابلغی زید بن ارقم بان الله تعالیٰ ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلی الله علیه وسلم ان لم یتب ⁘

ترجمه :- بیا شروع وکړه مصنفؒ په بیان د تقلید د صحابه کرامؓ کښی له وجهی د الحاق نه په بحثونو د سنّت پوری پس وے فرمائیل چه تقلید د صحابهؓ واجب دے او ترک کولے به شی په دی سره قیاس، یعنی قیاس د تابعینوؒ او د ذوی نه ورستو خلقو، ځکه قیاس د صحابیؓ د بل صحابیؓ په قول سره نشی ترک کیدے ځکه د رسول اللهؐ نه د سماع احتمال نشته بلکه دا ظاهر دے د هغه په حق کښی اګرکه اسناد ئے دی ته نه وی کړی، او که چرته ومنل شی چه د نبی علیه السلام نه ئے سماع نه ده شوی بلکه دا د صحابی خپله رائے ده نو بیا هم د صحابیؓ قول د دوی نه د ماسوی د رائے نه قوی دے، ځکه دوی د قرآن د نزول د احوالو مشاهده کړی ده او د غه شان د شریعت د رازونو لهٰذا دوی له فضیلت حاصل دے په غیر باندی امام کرخیؒ وائی چه د دوی تقلید نه دے واجب مګر په هغه مسئلے کښی چه ادراک ئے په قیاس سره نه کیږی، ځکه په د غه وخت کښی د رسولؐ نه د سماع جهت متعیّن دے په خلاف د هغی چه ادراک ئے په قیاس سره کیږی ځکه دا احتمال شته چه دا د د خپله رائے وی او په کښی خطاء شوے وی، لهٰذا په بل باندی حجّت نه کرځی، امام شافعیؒ وائی چه د یو کس تقلید هم په دوی کښی واجب نه دے، برابره ده که ادراک ئے په قیاس سره کیږی او که نه کیږی، ځکه صحابهؓ د یو بل مخالفت کړے دے او یو د بل نه اولیٰ نه دے لهٰذا بطلان متعیّن شوے او زمونږه د اصحابو عمل په تقلید د صحابه باندی متفق شوے دے، په هغه مسئلو کښی چه قیاس سره ئے ادراک نشی کیدے، یعنی امام ابوحنیفهؒ او صاحبین ټول په دی متفق دی چه

تقلید د صحابه واجب دے لکه په اقل حیض کښې، ځکه عقل د دې په ادراک کښې قاصر دے پس مونږه عمل وکړو په قول د عائشة رض باندې چه اقل د جینئ د پاره بکره دے او د ثیبه د پاره درې ورځې او شپې دې، او اکثر ئے لس ورځې دې، او اغتسل د هغې څیز چه خرڅ کړے ئے وې په کم د هغه پیسو نه چه په خرڅ کړے ئے وې وړاندې د نقد ولو د اوّل ثمن نه ځکه قیاس خو د دې د جواز تقاضا کوی لیکن مونږه ټولو په دې باندې د حرمت فتویٰ ورکړې ده له وجې د عمل نه په قول د عائشة رض بی بی باندې هغه ښځې ته چه هغه د افتلا په شپږ سوه باندې پس د هغې نه چه خرڅ کړے ئے وو په اتۀ سوه باندې، د زید بن ارقم نه، بدلے هغه څیز ته تا خرڅ کړو او واد غستلو، زید بن ارقم ته خبر ورکړې چه الله پاک د ده حج او جهاد دواړه باطل کړې کوم چه د رسول الله ﷺ سره کړې دی تر څو چه ده توبه نه وی ویستلې،

**تشریح** :- حضرت شارح د ماتن د راتلونکې عبارت غرض بیانوی او هغه دا چه د صحابي تقلید واجب مے اوکه نه د صحابي قول چونکه غالب احتمال دا دے چه ماخوذ وی د سنت رسول ﷺ نه د دې وجې نه بحث د تقلید الصحابه ملحق کړے شو په بحث د سنّت پورې پس اوّل مونږه دا یو چه د تقلید معنی ده د غیر یعنی مجتهد اتباع کول په قول او په عمل کښې بغیر د مطالبه د دلیل نه یعنی دا نه چه مجتهد سره په د غه فعل او قول باندې دلیل نه وی لیکن مونږه به هغه نه د دلیل مطالبه نه کوو ځکه چه د دلائلو په ما بین کښې محاکمه کول مشکل دی، او دا کار د غیر مجتهد نه دے، پس شارح وائی چه د صحابي تقلید کول واجب دی او قیاس به په دې سره ترک کولے شي، یعنی د تابعینو او من بعدهم قیاس نه دا چه د یو صحابي په قول سره به د بل صحابي رض قول ترک کولے شي، ځکه دا احتمال هم شته چه ده هم د رسول ﷺ نه اوریدلې وی او هم د ده په حق کښې ښکاره خبره هم ده، اګرکه ده د رسول ﷺ ته د دغې قول نسبت نه وی کړې، اوکه بالفرض مونږه و منو چه دا د ده رائے ده او د رسول ﷺ نه مسموع نه دے، نو بیا هم د صحابي رائے د ماسوئ د رائے نه اقوی ده، ځکه د وی د وحی د نزول د حالاتو پوره مشاهده کړې ده او د شریعت د رازونو مشاهده ئے کړې ده، لهٰذا په ماسوئ باندې ورله فضیلت حاصل دے،

بیا حضرت ماتن په دې خبره چه د صحابي تقلید واجب دے اوکه نه، مختلف اقوال

ذکر کړی دی پس امام ابوالحسن کرخیؒ وائی چه د صحابه کرامؓ تقلید واجب نه دے مگر
په هغه مسئله کښې چه مُدرک بالقیاس نه وی او که نه چه قیاس سره ئے ادراک کیدلے شی، نو
بیا په هغه کښې د دوی تقلید واجب نه دے هم چه غیر مدرک بالقیاس دی نو د غه صورت کښې ا
خبره متعین ده چه دا به دهٔ د رسول اللهؐ نه اوریدلی دی، ځکه صحابیؓ عادل وی او عمل
بلا دلیله نه کوی، او س چه قیاس سره د د غے مسئله ثبوت نه راځی نو معلومه شوه چه دا
به د رسول الله صلی الله علیه وسلم نه سماع کړی وی، او چه مدرک بالقیاس صورت وی نو هلته
کښې دا احتمال شته چه دا د ده رائے وی او چونکه صحابی معصوم عن الخطاء نه وی لهٰذا کیدے
شی چه دے په کښې خطاء شوے وی لهٰذا دلته کښې بیا د دهٔ تقلید واجب نه دے او قول
ئے په بل باندې حجت نه دے،
امام شافعیؒ فرمائی چه د یو صحابیؓ تقلید هم په مونږه واجب نه دے په یو مسئله کښې
هم که مدرک بالقیاس دی او که نه، ځکه چه صحابه کرامؓ په خپل مینځ کښې مخالفت کړے دے،
او یو له په بل فضیلت هم نشته چه دا ویلے شی چه یو ره دا افضل دے لهٰذا د ده تقلید د ده
د فضیلت په بنیاد پکار دے (تعجب دے په دی مسلک حالانکه د ابوبکرؓ بلکه د خلفاء
اربعه د غه شان د عشره مبشره فضیلت بالکل ښکاره دے،) لهٰذا بطلان متعین شو،
یعنی باطل والے د قول د صحابیؓ،
صاحب المنارؒ فرمائی چه د احنافو عمل په تقلید د صحابه باندې متفق دے په هغه مسئله
کښې چه په قیاس سره ئے ادراک نشی کیدلے، لکه په اقل مُده د حیض کښې چه په عقل
سره د دی ادراک مشکل وو نو مونږه عمل وکړو په قول د عائشه بی بیؓ باندې هغه
فرمائی چه اقل مدهٔ د حیض د درې ورځې او شپې دی، او
اکثر مده د حیض لس ورځې دی که دی نه لږ یا دینه زیاتې نو هغه به د حیض نه وی،
بلکه استحاضه به وی مونځ روژه به د دی وجې نه نشی ترک کولے، د غه شان دا مسئله
چه زید مثلاً په خالد باندې قلم خرڅ کړی په سل درهمه او خالد سل درهمه لا ادا
کړی نه وی چه واپس ئے ترینه زید په پنځوس درهمه واخلی نو دا مسئله بالقیاس صحیح
ده لیکن احنافو په دی د حرمت فتویٰ ورکړی ده او عمل ئے کړے په قول د عائشهؓ بی بی
باندې، ځکه د هغې په قول سره د دې حرمت ثابت دے، ځکه یوې ښځې زید بن ارقم باندې

باندی څه خیز خرچ کړلو په اتّه [۸] سوه درهم باندی او زید بن ارقم نه د رقم اداء کولو نه وړاندی دغه بنځې واپس هغه په شپږ سوه درهم وا خستلو عائشه بی بی هغه ښځې ته وفرمائیل چه بد دے هغه خیز چه کوم دې خرڅ کړوا وبیا دې وا خستلو او بیا ئے وفرمائیل چه زید بن ارقم ته خبر ورلیږی چه رسول الله سره تا کوم جهاد او حج کړے دے که توبه دِ ونه باسله نو هغه باطل او ضائع دی، دې نه دا معلومه شوه چه مذکوره صورت حرام دے زید بن ارقم ته چه کله خبر ملاؤ شو راغلو او ام المومنین ته ئے عذر بیان کړو، او توبه ئے وباسله،

لیکن د محشیؒ د نورالانوار دائی چه دی مسئله کښې صرف دا خبره چه زید بن ارقم ته دا خبر ورکړل چه حج او جهاد دِ باطل دے، غیر مدرک بالقیاس دے ځکه قیاس سره ددی د بطلان پته نه لګی باقی شوه چه د مذکوره قسم بیع د حرمت دلیل نو دا په قیاس سره مدرک کیدے شی او هغه دا چه د ربوا او سود شبه ده په کښې، ځکه چه زید کله په خالد باندی قلم خرڅ کړلو په سل درهم باندی مثلاً او خالد رقم لا اداء کړے نه وی نو ګویا مبیعه یعنی قلم د زید د ملکیت نه خارج شوے نه دے بیائے د خالد نه په پنځوس درهم وا خلی نو ګویا پنځوس درهم زید ته بغیر د څه بدل نه راغلل لهٰذا سود سره ئے مشابهت راغلو او ربوا او شبه د ربوا چه وی په کښې دوا ړه حرام دی،

> واختلف عملهم فی غیره ای عمل اصحابنا فی غیر مالا یدرك بالقیاس وهو مایدرك بالقیاس فانه ج بعضهم یعملون بالقیاس وبعضهم یعملون بقول الصحابی کما فی اعلام قدر راس المال فان اباحنیفةؒ یشترط اعلام قدر راس المال فی السلم وان کان مشارا الیه عملا بقول ابن عمرؓ وابویوسفؒ ومحمد رحمه الله لم یشترطا عملا بالرأی لان الاشارة ابلغ فی التعریف من التسمیة وهی کفایة فلا یحتاج الی التسمیة :-

ترجمه :- او اختلاف احنافو کړے دے په عمل کښې په غیر د هغې کښې یعنی عمل زمونږ د احنافو په هغه مسئله کښې چه په قیاس سره ئے ادراك نه کیږی مختلف

دے او غیر هغه دے چه ادراک ئے په قیاس سره کیږی پس په دغه وخت کښې بعضو ذدوی نه عمل کړے دے په قیاس باندی او بعضو عمل کړے دے په قول د صحابی رضی الله عنه باندی لکه په بیانولو د مقدار د رأس المال کښې حُکم امام ابوحنیفهؒ د مقدار راس المال بیانول شرط کړی دی، په بیع سلم کښې اګر که دغه مقدارته اشاره شوی ده عمل کړے دے په قول د ابن عمرؓ باندی او امام ابویوسفؒ او امام محمدؒ دا شرط نه ذکوی عمل ئے کړے دے په رائے باندی حُکم په معرفت کښې اشاره د تسمیه ابلغ ده، او اشاره کافی ده لهذا تسمیه ته حاجت نشته دے،

تشریح:۔ صاحب المنارؒ فرمائی چه که چرته یو مسئله داسی وی چه قول د صحابیؓ په کښې او په قیاس سره ئے ادراک کیدلے شی نو بیا احنافؒ په دی کښې مختلف دی خوک وائی قیاس باندی به عمل کولے شی او خوک وائی قول د صحابیؓ معتبر دے مثلاً په بیع سلم کښې ( بیع سلم دیته وائی چه مبیعه روستو ورکړی او پیسی نقد ورکړی علمی اصطلاح کښې ورته بیع داجل په عاجل سره وائی، پس بائع ته مسلم الیه وائی په بیع سلم کښې او مشتری ته رب السلم وائی او مبیعه ته مسلم فیه وائی او د چیز رقم ته او ثمن ته رأس المال وائی،) د رأس المال مقدار بیانول عند الامام شرط دے، اګر که راس المال ته اشاره شوی وی، او عند ابی یوسفؒ و محمدؒ شرط نه دے امام صاحبؒ عمل کړے دے په قول د صحابیؓ عبدالله بن عمرؓ باندی او صاحبین وائی چه د راس المال مقدار بیانول شرط نه دے، که چرته راس المال ته اشاره شوی دی دوی عمل کړے په رائے باندی او هغه دا چه اصل چیز په راس المال کښې تعین دے او تعین چه څرنګه په بیان سره راځی د غه شان په اشاره سره هم راځی بلکه د تعریف او معرفت یعنی راس المال پیژندلو په اعتبار سره اشاره د بیان نه ابلغ ده لهذا که د تسمیه یعنی رأس المال بیان و نه شی هم نو اشاره کفایت کوی،

والاجیر المشترک کالقصار اذا ضاع الثوب فی یده فانهما یضمنانه لما ضاع فی یده فیما یمکن الاحتراز عنه کالسرقة و نحوها تقلید العلیؓ حیث ضمن الخیاط صیانة لاموال الناس وقال ابوحنیفهؒ انه امین فلا یضمن کالاجیر الخاص لما ضاع فی یده فهو اخذ بالرأے واما فی مالا یمکن الاحتراز عنه کالحریق

الغالب فلا يضمن بالاتفاق ؞

ترجمه :- او مشترک اجیر لکه دهوبي کله چه په خپل لاس کښي کپړه ضائع کړي نو د صاحبینو په نزد باندي دے ضامن کرځي ځکه د دهٔ په لاس کښي ضائع شوي ده، په داسي حالت کښي چه د هغے نه احتراز ممکن وو یعني سرقه وغیره ته، د وي تقلید د حضرت علي اختیار کړے دے ځکه هغه درزي لره ضامن کرځوي، د پاره د دي چه د خلقو د مالونو حفاظت راشي امام صاحب وائي چه دے امین دے لهٰذا ضامن به نه کرځي لکه اجیر خاص چه ضامن نه کرځي د هغه څیز چه د دهٔ لاس کښي ضائع شي، امام صاحب رائے اغستي ده، او په هغه صورت کښي چه احتراز ترینه ممکن نه وي، لکه اور غلبه شي نو بیا بالاتفاق ضمان نشته،

تشریح :- صاحب المنار بل اختلافي صورت بیانوي چرته چه امام صاحب رائے غوره کړي ده، او صاحبینو قول د صحابي غوره کړے دے، مثال دا چه یو مشترک او عام اجیر یعني مزدور کار وي لکه دهوبي یعني کپړي اینځلو والا شو که د دهٔ نه کپړي ضائع شولے مثلاً چا سرقه کړلے نو د صاحبینو په نزد به دے ضامن کرځي او تاوان به ترینه اغستل کیږي ځکه دَ سرقه او په مثل د دي نه احتراز ممکن دے یعني دهوبي که و غواړي نو د غے څیزونو نه کپړے بچ ساتلے شي، د امام صاحب په نزد باندي دے ضامن نه دے، صاحبینو حضرت علي تقلید اختیار کړے دے ځکه هغه درزي لره ضامن کرځوي که دے کپړے ضائع کړي وجه دا ده که ضامن و نه کرځولے شي نو بیا به د خلقو د مال حفاظت نه کوي، نو د مال د خلقو د حفاظت په خاطر ضامن به کرځي، دي وجه نه صاحبین دهوبي لره هم ضامن کرځوي امام صاحب قیاس کړے دے دَ اجیر عام په اجیر خاص باندي، اجیر خاص هغه دے کوم چه د بل کار نه شي کولے بلکه صرف د یو کس کار کوي، او د دهٔ په پوره منافعو باندي عقد شوے وي، هر چه اجیر عام دے نو که هغه عمل کوي اجرت به اخلي، (معاشره کښي دَ عام خاص مزدور مشاهده مونږه روزانه کوو،) نو چونکه اجیر خاص که یو څیز ضائع کړي په هغه ضمان نشته، نو که اجیر عام ئے ضائع کړي په دهٔ به هم نه وي، نو امام صاحب قیاس او رائے نه کار واغستلو، امام زیلعي وائي چه فتویٰ په قول د امام نه بلکه د صاحبینو باندي ده، او که چرته مال داسي څیز وجې نه ضائع شي چه دَ هغے نه بچ کیدل ممکن نه وي، لکه اور غلبه وکړي او کپړے وسوزوي نو بیا بالاتفاق ضمان نشته دے

وهذا الاختلاف المذکور بین العلماء فی وجوب التقلید وعدمه فی کل ما ثبت عنهم من غیر خلاف بینهم ومن غیر ان یثبت ان ذلك بلغ غیر قائله فسکت مسلماله یعنی فی کل ما، قال صحابی قولا ولم یبلغ غیره من الصحابة فح اختلف العلماء فی تقلیده بعضهم یقلدونه وبعضهم لا واما اذا بلغ صحابیا اٰخر فانه لا یخلوا اما ان یسکت هذا الاٰخر مسلماله او خالفه فان سکت کان اجماعا فیجب تقلید الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه کان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدین فللمقلد ان یعمل بایهما شاء ولا یتعدی الی الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المرکب من هذین الخلافین علی بطلان القول الثالث هٰکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام .

ترجمہ :- اود ا اختلاف چه کوم مذکور دے په مابین د علماء کښې د تقلید په وجوب او په نه وجوب کښې په هر هغه حکم کښې دے چه ثابت وی د صحابه کرامؓ نه بغیر د څه خلاف نه په مابین د دوی کښې او بغیر د دینه چه دا ثابته وی چه د هغه قول د خپل قائل نه علاوه بل ته رسیدلے دے، او د هغه بل په سکوت اختیار کړے وی د تسلیم په حالت کښې یعنی په هر هغه حکم کښې چه صحابی په کښې قول کړے وی، او په صحابیؓ کښې بل چا ته نه وی رسیدلے نو په د هغه وخت کښې بیا علماء اختلاف کړے دے، د هغه صحابی په تقلید کښې بعض ئے تقلید کوی او بعض ئے نه کوی، او چه کله د هغه قول بل صحابیؓ ته رسیدلے وی نو بیا به خالی نه وی یا به دی بل سکوت اختیار کړے وی په حال کون د دی کښې چه هغه به ئے منلے وی او یا به ئے مخالفت کړے وی که چرته سکوت ئے کړے وی نو دا اجماع شوه پس تقلید د اجماع واجب دے، په اتفاق د علماء سره، او که چرته مخالفت ئے کړے وی نو دا په منزله د اختلاف د مجتهدینو شو، لهٰذا مقلد لره اختیار دے، چه په کوم یو باندی خوښه وی عمل د وکړی، او دریم شق ته دی نه ځی، ځکه دا دریم شق باطل کړشیدلے دے، په مرکب اجماع سره د دوی دوه خلافونو چه په بطلان د دریم قول باندی قائمه شوی ده، د هغه شان پکار ده چه وپیژندل شی په دی مقام کښې .

تشریح :- صاحب المنارؒ فرمائی چه مذکوره کوم اختلاف د صحابی په وجوب

د تقلید او عدم وجوب د تقلید کښې بیان شو نو دا مطلقًا نه بلکه دې کښې دا تقلید شته چه کله دا خبره ثابته شي چه دې صحابي دا قول په دې حکم کښې کړے دے، خو څه اختلاف دَ هغوئ په مابین کښې نه دے واقع شوے او د غه شان دا خبره هم ثابته وي چه دا قول د دغے صحابي رضی الله عنه نه چه کوم ئے قائل دے غیر ته، نه دے رسیدلے (ځکه چه غیر ته کله ورسي او هغه په سکوت اختیار کړي نو دهغه حکم جدا دے را روان دے) نو په قول د دې صحابي رضی الله عنه کښې ادس اختلاف دے، ځوک وائي چه تقلید ئے واجب دے، ځوک وائي نه دے کما مرّ تفصیله، او که نه بل صحابي رضی الله عنه ته دغه قول ورسي نو دا بل به خالي نه وي یا به په ده سکوت اختیار کړے وي (تسلیم په خاطر او یا به ئے مخالفت کړے وي که سکوت ئے اختیار کړے وي بطور تسلیم نو دا قول بیا اجماعي شو، لهٰذا تقلید ئے واجب دے او که نه دغه بل صحابي رضی الله عنه مخالفت اختیار کړے وي نو دا داسې شوه لکه د مجتهدینو په مابین کښې اختلاف او د مجتهدینو خلاف په صورت کښې مقلد لره دا اختیار شته چه په کوم یو باندې عمل کوي لهٰذا دلته کښې به هم مقلد لره دغه اختیار وي چه په دواړو کښې د کوم یو صحابي رضی الله عنه قول باندې عمل کوي کولے شي لیکن دغه دوه قولونو نه په یو دریم شق نه اختیار وي ځکه چه کله یو صحابي رضی الله عنه یو قول اختیار کړو او بل بل نو معلوم شوه چه دریم نشته ماسوئ دغے دوه نه لهٰذا دا اجماع مرکبه شوه، په بطلان د قول ثالث باندې شارح رحمه الله فرمائي چه هم دغه شان په دې مقام کښې پېژندل پکار دي،

> واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض وهو الاصح فيجب تقليده كما روى ان عليًا رضی الله عنه تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رضی الله عنه فاتى علي رضی الله عنه بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك لانه صار معتقا واما شهادة ابنك لك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رضی الله عنه انه يجوز شهادة الابن للاب وخالفه شريح في ذلك فلم ينكره علي رضی الله عنه فسلم الدرع لليهودي فقال اليهودي امير المومنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرعك واسلم اليهودي فسلم الدرع

علیؓ للیهودی ووهبه فرسا وکان معه حتی استشهد فی حرب صفین و هکذا مسروق کا تابعیا خالف ابن عباس فی مسألة النذر بذبح الولد فان ابن عباس یقول من نذر بذبح الولد یلزمه مائة ابل قیاسا علی دیة النفس فقال مسروق لا بل یلزمه ذبح شاة استدلالا بفداء اسمٰعیلؑ فلم ینکره احد فصار اجماعا وروی عن ابی حنیفةؒ انی لا اقلد التابعی لانهم رجال ونحن رجال لان قول الصحابی انما یقبل لاحتمال السماع واصابة رایهم ببرکة صحبة النبیؐ وهو مفقود فی التابعی وهو مختار شمس الائمة وهذا کله ان ظهرت فتواه فی زمن الصحابةؓ وان لم تظهر فتواه ولم یزاحمهم فی الرائ کان مثل سائر ائمة الفتویٰ لا یصح تقلیده۔

ترجمہ:۔ او هر چه تابعي دے نو که ددهٔ فتویٰ ظاهر شوه په زمانه د صحابهؓ کښې، لکه شریح شو نو دا په مثل د صحابه کرامؓ باندې دے په نزد د بعضو باندې او د صحیح قول هم دا دے پس ددهٔ تقلید واجب دے لکه روایت کړے شوے دے چه علیؓ شریح قاضي ته فیصله یوړه د خپل خلافت په وخت کښې په باره د زغره خپلې کښې او دے ویل چه زهٔ خپله زغره پیژنمه چه دی یهودي سره ده پس شریح یهودي ته ویل چه ته څه وائې هغهٔ ویل چه زما زغره ده او زما په لاس کښې ده قاضي شریح د علیؓ نه گواهان طلب کړل نو هغهٔ خپل ځوی حضرت حسنؓ او خپل غلام قنبر راوستلو، چه دوا ړه گواهي ورکړي د شریح په وړاندې پس شریح ویل چه هر چه ستاد غلام گواهي ده ددې خو به اجازت ورکړم حکم د ازاد کړیدلے دے، او هر چه ستاد ځوی گواهي ده نو ددې اجازت نهٔ ورکوم او مذهب د علیؓ دا وو چه د ځوی گواهي د خپل پلار په حق کښې جائز ده، شریح ئے په دې کښې مخالفت وکړو او علیؓ ددې انکار ونهٔ کړو پس شریح یهودي ته زغره وسپارله، پس یهودي ویل چه امیر المؤمنین ما سره قاضي ته لاړو او د هغهٔ فیصله باندې راضي شو،

تار شتیا و یلے دی قسم په الله چه دا ستا زغره ده او یهودي اسلام راوړلو، پس علیؓ هم هغهٔ ته زغره وسپارله او لواس ئے ورته هبه کړو، او دغه یهودي هغه سره وو تر دې

چه جنګ حنین کښې شهید شو، او دغه شان مسروق یو تابعي وو، او دَ حضرت عباس رض سره ئے مخالفت کړے وو، په مسئله دنذر کښې په ذبح دولد کښې، پس ابن عباس رض فرمایل چه چانذر ومنلو دذبح کولو دولد په هغه باندې لازم دي سل اوښان دَ قیاس کولو په دیت دنفس باندې پس مسروق ویل نه بلکه یوګډ ذبح کول په لازم دي، دَ استدلال نیولو په فدیه داسماعیل ع باندې، پس دَ دَ چاهم انکار ونه کړلو، پس دا حکم اجماعي وګرځیدلو او امام صاحب رحمة الله علیه نه روایت کړے شوے دے چه زهٔ د تابعي تقلید نه کوم ځکه هغوی هم سړي وو او مونږ هم سړي يو، ځکه دَ صحابي رض قول چه مقبول دے نو دا احتمال شته چه نبي علیه السلام نه به ئے سماع شوي وي، او بل د نبي علیه السلام دَ صحبت په برکت سره دَ هغوی رائے صحیح وي، او دا خبره نشته دے په تابعي کښې او دا مختار مذهب دے، د شمس الائمه او دا اتولے خبري هغه وخت دي چه کله د تابعي فتویٰ ښکاره شي، دَ صحابه رض په دور کښې او که په دغه دور کښې فتویٰ نه وي ښکاره شوي او دَ صحابه سره په مزاحم نه وي نو بیا دَ وي یعنی د تابعینو مثال هم د نوراماما نو د فتویٰ په شان دے تقلید ئے صحیح نه دے،

**تشریح :-** دَ صحابي دَ تقلید کولو نه پس صاحب المنار رح د تابعي د تقلید بحث کوي، پس که چرته دَ تابعي فتویٰ ظاهره شوي وي په دَور دَ صحابه کرامو رضوان الله علیهم اجمعین کښې لکه قاضي شریح دَ (دَ ده لره عمر رض په کوفه باندې قاضي مقرر کړے وو، او بیا دَ ده پس ئے پنځه اویا کاله قضاء کړې وه) نو د دغے تابعینو مثال هم په شان دَ صحابه رض باندې دے په نزد بعضو باندې، او هم صحیح مسلک دا دے پس دَ دغے تابعي تقلید کول بیا واجب دي، شارح رح ددې مثال ذکر کړے دے او هغه دا چه په دَور دَ خلافت دَ علي رض کښې دَ حضرت علي رض نه یو یهودي زره پیټه کړله هغوی فیصله قاضي شریح ته یوړله هغوی دَ علي رض نه ګواهان طلب کړل نو دوي خپل غلام قنبرا و ځوي حضرت حسن رض وړاندې کړل قاضي شریح دا منظور نه کړل، او وے ویل چه دَ ځوي ګواهي دَ پلار په حق کښې نه ده قبوله، دَ علي رض په نزد دَ ځوي ګواهي دَ پلار په حق کښې جائز وه لیکن دَ قاضي شریح دَ فتویٰ نه علي رض انکار ونه کړلو، لهذا دا یوه اجماعي فیصله وګرځیدله چه دَ ځوي ګواهي به قبوله نه وي، دَ پلار په حق کښې، پس دَ دغے فیصلے تقلید اوس واجب دے،

د غه شان حضرت مسروق چه یو تابعیؒ دے د حضرت عبد الله بن عباسؓ سره خلاف وکړلو په دی مسئله کښی چه کله یو سړے نذر ومنی چه زه به خپل ځوی حلالوم نو ابن عباسؓ فرمائی چه دَ غه نذر منو نکی باندی دَ ذبح دَ ولد په بدله کښی سل اوښان دی او دهٔ قیاس کړے دے په دیت وقتل د نفس باندی یعنی چه څوک یو نفس لره په خطا وقتل کړی نو په قاتل باندی په دیت کښی سَل اوښان دی، نو په د غه نذر کو نکی باندی هم سل اوښان دی، او مسروق وائی چه نه یو ګډ دے په دهٔ دا استدلال نیولے دے چه د حضرت اسماعیل علیه السلام د ذبح په بدله کښی یو ګډ حلال شوے وو، لهٰذا د لته کښی به هم یو ګډ ذبح کول لازم دی، د مسروق د خبری چا هم انکار ونه کړو تردی چه ابن عباسؓ ته کله خبر و شو نو دے فرمایل انا ارى مثل ذالك یعنی زهٔ هم د غه شان ګنړم) لهٰذا د مسروق دا فیصله اجماعی وګرځیدله،

شارحؒ فرمائی چه امام صاحبؒ نه روایت دے چه مونږ په باندی د تابعیؒ تقلید واجب نه دے ځکه هغوی هم سړی وو او مونږه هم هر چه قول د صحابیؓ دے نو هلته کښی دا احتمال شته چه د دهٔ قول به مسموع وی د نبی علیه السلام نه او بله دا چه د نبیؐ د صحبت و برکت نه دَ دوی د رائے صواب کیدل زیات راجح دی، دا خبره په تابعیؒ کښی نشته، امام شمس الائمه سرخسیؒ هم دا مسلک غوره کړے دے، شارحؒ فرمائی چه دا ټولے خبری هغه وخت دی چه کله د تابعیؒ فتوی ښکاره شوی په دوره دَ صحابه کرامو رضوان الله تعالیٰ علیهم اجمعین کښی او که نه وی ظاهره شوی او فتوی دَ دوی د صحابه کرامؓ د رائے سره مزاحم هم نه وی، نو بیا د تابعیؒ مثال هم د نورو امامانو د فتوی په شان دے لهٰذا تقلید ئے واجب نه دے بلکه هر مجتهد په خپله رائے کښی مستقل دے،

ولما فرغ عن اقسام السنة شرع فی بیان الاجماع فقال **باب الاجماع** وهو فی اللغة الاتفاق وفی الشریعة اتفاق مجتهدین صالحین من امة محمد ﷺ فی عصر واحد علی امر قولی او فعلی رکن الاجماع نوعان عزیمة وهو التکلم منهم بما یوجب الاتفاق ای اتفاق الکل علی الحکم بان یقولوا اجمعنا علی هذا ان کان ذالك الشئ من باب القول او شروعهم فی الفعل ان کان من بابه

ای کان ذلك الشئ من باب الفعل کما اذا شرع اهل الاجتهاد جمیعا فی المضاربة او المزارعة والشرکة کان ذلك اجماعا منهم علی شرعیتها وبرخصته وهوان یتکلم او یفعل البعض دون البعض ای یتفق بعضهم علی قول او فعل وسکت الباقون منهم ولا یردون علیهم بعد مضی مدة التامل وهی ثلثة ایام او مجلس العلم ویسمی هذا اجماعا سکوتیا وهو مقبول عندنا وفیه خلاف الشافعیؒ لان السکوت کما یکون للموافقة یکون للمهابة ولا یدل علی الرضا کما روی عن ابن عباس انه خالف عمرؓ فی مسألة العول فقیل له هلا اظهرت حجتك علی عمرؓ فقال کان رجلا مهیبا فهبته ومنعتنی درته والجواب ان هذا غیر صحیح لان عمرؓ کان اشد انقیادا لاستماع الحق من غیره حتی کان یقول لاخیر فیکم مالم تقولوا ولاخیر لی مالم اسمع وکیف یظن فی حق الصحابة التقصیر فی امور الدین والسکوت عن الحق فی موضع الحاجة وقد قالؐ الساکت عن الحق شیطان اخرس .:.

ترجمہ :- هرکله چه فارغ شو ماتنؒ د اقسام د سنت نه نو شروع ئے وکړه په بیان د اجماع کښې، لیس فرمائی باب الاجماع او اجماع په لغت کښې اتفاق ته وائی او په شریعت کښې اتفاق د مجتهد ینو صالحینو دے د امت محمدﷺ نه په یوه زمانه کښې په یو قولی یا فعلی امر باندې، رکن د اجماع په دوه قسمه دے عزیمت او هغه تکلم دے د دوی نه په هغه خیز باندې چه موجب د اتفاق وی یعنی اتفاق د ټولو په یو حکم باندې په دې شان چه دوی وائی موږ ده اجماع کړې ده په دغه خیز باندې که چرته د غه خیز وی د باب د قول نه او یا شروع وکړی دوی په یو فعل کښې که چرته د باب د فعل نه وی، یعنی د غه خیز د فعل د باب څخه دی لکه قول اهل اجتهاد شروع وکړی په مضاربت کښې یا مزارعت کښې یا شرکت کښې نو دا اجماع شوه د دوی د طرف نه په مشروع والی د دغه خیز باندې او بل رخصت دے او هغه دا چه تکلم وکړی یا فعل وکړی بعض ماسوئ د بعضو نه یعنی بعض اتفاق وکړی په یو قول او فعل باندې او باقی د دوی نه چپ پاتې شی او رد دنه کړی په هغوی باندې پس د تیریدلو د مُدې د تامل نه او هغه درې ورځې دی او یا مجلسِ علم دے او دا مسمّی کیږی په اجماع

سکوتی سره اودا زمونږ په نزد مقبوله ده، خلاف ثابت دے په دی کښی امام شافعیؒ لره ځکه سکوت څرنګه چه د موافقت دوجهی نه راځی دغه شان دیری دوجهی نه هم راځی او دلالت نه کوی په رضا باندی، لکه څرنګه چه روایت کړے شوے دے دابن عباسؓ نه چه دهٔ مخالفت کړے وو، د عمرؓ په مسئله د عدل کښی پس دده نه ویلے شوچه تا ولے خپل حجت نه ظاهر وُلو په عمرو باندی پس ده ویل هغه یو بارعبه سړے وو زه ترینه یریدلمه او د هغه دُرې ماله منع کړے وو، او دا صحیح نه وی ځکه چه عمرؓ یوتابعدار انسان وو دحق او ربدلو نه دبل نه، تردی چه هغه به ویل په تاسو کښی څه خیز نشته که تاسو ونه وائے (یعنی حق ونه وائے) او ماکښی څه خیز نشته چه زه ئے وانه ورم (یعنی حق وانه ورم) او څرنګه به ګمان وکړے شی په حق د صحابهؓ کښی چه دوی به تقصیر وکړی په دین کښی او سکوت به اختیار کړی د حق نه په ځائے د ضرورت کښی او حال دا دے چه نبی علیه السلام فرمائیلی دی د حق نه چُپ پاتی کید ونکے ګونګے شیطان دے،

**تشریح:**۔ حضرت شارحؒ د ماتنؒ د عبارت دلته غرض بیانوی او هغه دا چه ماتنؒ د سنّت د اقسامو نه د فراغت نه پس د شرع دریم دلیل او حجت اجماع کښی شروع کوی لیس اجماع په لغت کښی اتفاق ته وائی او په شرعی اصطلاح کښی اجماع دیته وائی چه اتفاق راشی د مجتهدینو صالحینو د امت محمدیؐ نه په یوه زمانه کښی په یو قولی یا فعلی امر باندی، پس مجتهدینو سره اختلاف راغلو د اتفاق د مقلدینو نه، او صالحینو سره احتراز راغلو د هغه اصل اجتهاد نه چه ناسقان دی او امت محمدیؐ سره احتراز راغلو د ماقبل شرائعو نه، او دا قولی او فعلی امر به په قرآن او سنت سره ثابت نه وی ورنه اجماع ته ضرورت نشته دے بیا۔

بیا ماتنؒ د اجماع د رکن بیان کړے دے رکن مایقوم به الشئ ته وائی یعنی په کوم خیز سره چه د یو خیز قوام او وجود راځی نو هغه د هغه خیز رکن دے پس رکن د اجماع په دوه قسمه دے یو ته عزیمت وائی او بل ته رخصت وائی عزیمت دا چه اهل اجتهاد تکلم وکړی په داسی خیز باندی چه هغه د اتفاق موجب او سبب وی او د غه خیز به د باب د قول نه وی اهل اجتهاد به وائی مونږه اجماع کړی په دی خیز باندی او یا دا چه دوی شروع وکړی په د غه خیز کښی چه کوم موجب د اتفاق وی یعنی په کوم خیز چه اجماع راځی هغه د فعل د باب نه وی مثلاً اهل

اجتهاد شروع وکړی په مضاربت کښی یا مزارعت کښی یا شرکت کښی نو د اهل اجتهاد شروع کول په دی امورو کښی دا دوی د مشروعیت دلیل دے (مضاربت دیته وائی چه دیو طرف نه مال وی او بل طرف نه محنت وی او گټه شریکه وی او مزارعت دیته وائی چه د فصل نه په بعض حالاتو باندی عقد وکړے شی مثلاً نیمه شوه دریمه حصه شوه او شرکت دیته وائی چه اصل یعنی مال او گټه دواړو کښی شرکت وی)

او رخصت دا چه بعض اهل اجتهاد تکلم وکړی، په یو امر باندی که د باب د فعل نه وی او بعض سکوت اختیار کړی لیکن دا سکوت کونکی په د غه نورو باندی څه رد ونه کړی پس د تریدلو د مودی د تامل نه چه هغه دری ورځې دی یا مجلس علم دے یعنی دری ورځې تیریدلو نه پس هم دی څه خلاف ښکاره نه کړی یا خوک وائی چه مجلس د علم برخاست شی او بیا هم دوی څه خلاف ښکاره نه کړی، نو دا دوی دامت دلیل دے او دا مسمّی کیږی، په اجماع سکوتی سره زمونږه په نزد باندی دا مقبوله ده، بعض احناف وائی چه مده تامل په عرف باندی بناء ده، یعنی په عرف کښی دومره موده تیره شی که خوک خلاف ښکاره کوی نو د غه موده کښی ئے ښکاره کولے شی او بیا هم خلاف ښکاره نه کړی نو دا اجماع معتبره ده عندنا او وجه دا ده چه په یو منکر باندی د قدرت لرلو نه باوجود نفی نه کول دا د عدل منافی خبره ده او په فسق دلالت کوی، لهٰذا د فسق د نسبت نه په طرف د اهل اجتهاد باندی د احتراز کولو د پاره مونږه دا د دوی په رضا دلیل گرځوو، امام شافعیؒ په دی کښی خلاف کړے دے، او هغه وائی چه سکوت یوازی په رضا دلالت نه کوی، بلکه کله سکوت د یری د وجې نه هم اختیار ولے شی لهٰذا اجماع سکوتی حجت نه دے ځکه احتمالات په کښی نشته دے، امام شافعیؒ د خپلې خبری د تائید د پاره دا روایت پیش کړے دے، چه ابن عباسؓ په مسئله د عدل کښی د عمرؓ سره مخالف وو، ځکه د عمرؓ او نورو اصحابوؓ په مسلک عول شته او د ابن عباسؓ په نزد عول نشته دے، مسئله د عول چونکه د میراث علم سره تعلق لری لهٰذا سراجی (کتاب المیراث) طرف ته رجوع وکړی

لیکن دهٔ خپله خبره د عمرؓ په دوره کښی ظاهره نه کړله دهٔ نه چه تپوس وشو چه تا ولے خپل

دلیل هغه ته نه وړاندې کولو نو دهٔ دلیل چه هغه ډیر رعب والا سړے وو او زهٔ د هغه نه یریدلم او د هغه دَ درې نه یریدلمه ، نو دلته کښې سکوت راغلو او په رضا نه بلکه په عدم رضا دلالت کوی نو معلومه شوه چه سکوت مطلقاً په رضا دلالت نهٔ کوی لیکن عندالاحناف دینه داجواب دے چه دا نقل دا بن عباس رضؓ صحیح نه دے او معتبر محدثینو ددی نقل نه دے کړے او بل دا چه عمر رضؓ خود حق اوریدلو ته ډیر تابعدار وو ، د ماسوئ نه نو دا څرنګه کیدے شی چه بوحق د هغه د وجهی نه پټ کړی شی ، او حال دا دو چه باوجود د کم والی د عمر نه عمر رضؓ به دَ ابن عباس رضؓ نه په اکثر لویو لویو مسئلو کښې تپوس کولو ، او لویو لویو مهاجرینو باندی به ئے هغه ته فوقیت ورکولو او بل دا چه دا ابن عباس رضؓ نه دا توقع څرنګه کیدے شی ، چه هغه به دَ حق نه ځان چپ پاتی کړے وی ، حال دا دے چه د نبی علیه السلام فرمان دے د حق نه چُپ پاتے کید و نکے ګونګے شیطان دے ،

> واهل الاجماع من کان مجتهدا صالحا الا فیما یستغنی فیه عن الاجتهاد لیس فیه هوی ولا فسق صفة لقوله مجتهدا کانه قال اهل الاجماع من کان مجتهدا صالحا الا فیما یستغنی عن الرأی فانه لا یشترط فیه اهل الاجتهاد بل لابد فیه من اتفاق الکل من الخواص والعوام حتی لوخالف واحد منهم لم یکن اجماعا کنقل القرآن واعداد الرکعات ومقادیر الزکوٰة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابوبکر الباقلانی ان الاجتهاد لیس بشرط فی المسائل الاجتهادیة ایضا ویکفی قول العوام فی انعقاد الاجماع والجواب انهم کالانعام وعلیهم ان یقلدوا المجتهدین ولا یعتبر خلافهم فیما یجب علیهم من التقلید ⁂

ترجمه :- او اهل دَ اجماع هغه څوک دے چه مجتهد وی او صالح وی مګر په هغه خیز کښې چه دَ اجتهاد نه په کښې استغناء وی نه په کښې د نفس تابعداری وی او نه فسق وی دا صفت دے د قول د هغه مجتهدا دپاره ګویا داسې ئے وویل چه اهل داجماع به هغه څوک وی چه هغه مجتهد وی او صالح وی مګر په هغې کښې چه د رائے نه په کښې استغناء وی ځکه په دی کښې د اجتهاد د اهل والی شرط نه دے بلکه لابدی ده په کښې د ټولو د اتفاق نه که خواص

دی او کہ عوام وی تردی کہ پہ دوی کښې یو کس هم خلاف وکړی نو اجماع نه ده منعقده لکه نقل د قرآن او مقدار د رکعتونو، او مقدار د زکوٰة او قرض باندی روټی اغستل او قرض باندی حمام کول، او ابو بکر باقلانی وائی چه په اجتهادی مسئلو کښې هم اجتهاد شرط نه دے بلکه په انعقاد د اجماع کښې د عوامو قول هم کافی دے جواب داد ے چه عوام کالانعام دی او په دوی باندی د مجتهدینو تقلید ضروری دے او په کومو څیزونو کښې چه په دوی تقلید ضروری دے په هغې کښې د دوی خلاف کول معتبر نه دی،

تشریح :۔ صاحب المنارؒ فرمائی چه د اجماع اهل هغه خوک دی چه صالح مجتهدین وی او د نفس او خواهیش تابعدار نه وی او د الله اطاعت نه وتونکی نه وی او د اهلسنت په نزد دا شرط په هغه مسئلو کښې دے چه د اجتهاد ضرورت په کښې وی ورنه که د اجتهاد ضرورت په کښې نه وی نو بیا د مجتهد والی شرط نشته دے، بیا شارحؒ فرمائی چه دماتنؒ قول لیس فیه هوی ولافسق دا صفت دے د قول د هغه مجتهد پاره کو یا هغه داسی وئیل چه اهل الاجماع من کان مجتهداً صالحاً الا الخ محشیؒ فرمائی چه لیس فیه هوی الخ صفت کاشفه نه دے ځکه صفت کاشفه تفسیر وضاحت د موصوف راولی بلکه دا صفت احترازیه دے او احتراز راغلو په دی سره د هغه مجتهد نه چه د نفس او خواهش تابعداری وی لیکن زهٔ وایم چه په لیس فیه هوی سره چه د کوم څیز نه نه احتراز راولی د هغې نه خو په صالحاً سره خود بخود احتراز راغلو بیا تکرار ته څه ضرورت دے، والله اعلم بالصواب،

شارحؒ فرمائی چه په کومو مسئلو کښې د اجتهاد ضرورت نه وی نو هلته کښې د ټولو یعنی خواصو او عوامو د اتفاق نه لا بدی ده یعنی که مجتهدین وی او که غیر مجتهدین وی، تردی که یو کس هم اتفاق و نه کړو نو دا به اجماع نشی کنړلے لکه نقل د قرآن شو، او تعداد د رکعاتو شوا و د زکوٰة مقدار شو نو دا په اجماع د خواصو او عوامو سره نقل شوی دی خلاف په کښې نشته دے او قرض باندی روټی اغستل شوا و قرض باندی حمام کول شو په دی کښې اجتهاد ته ضرورت نشته دے ابو بکر باقلانی (باقلانی وړ ته ځکه وائی چه لوبیائے خرڅوله بقل لوبیا ته وائی) دائی چه په اجتهادی مسئلو کښې لکه د نکاح احکام شول، طلاق شو بیع شوه دی کښې هم اجتهاد شرط نه دے بلکه قول د عوامو یعنی غیر مجتهدینو په کښې کافی دے لیکن مونږه وایو چه عوام خو کالانعام دی یعنی د څناور و مثال دے او څناور ته به ته لار ښائی، لهذا دوی به تقلید کوی د مجتهدینو او په کوم مسائلو

کبنی چه په دوی باندی تقلید واجب وی هغه کبنی به دَ دوی اختلاف له څه ترجیح لشی ورکولی کیدے،

> وکونه من الصحابة او من العترة لایشترط یعنی قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبیؑ مدحهم واثنی علیهم الخیر فهم الاصول فی علوم الشریعة وانعقاد الاحکام وقال بعضهم لا اجماع الا لعترته اے نسله واهل قرابته لانهؑ قال انی ترکت فیکم ماان تمسکتم به لن تضلوا کتاب الله وعترتی وعندنا شئ من ذلك لیس بشرط بل یکفی المجتهدون الصالحون فیه وماذکرتم انما یدل علی فضلهم لاعلی ان اجماعهم حجة دون غیرهم ..

ترجمہ :- اوکیدل داهل اجماع دصحابهؓ نه اویا اولاد دَ رسول نه دا شرط نه دے یعنی بعضو ویلی دی چه اجماع نشته مگر صرف دصحابهؓ څکه نبی علیه السلام دَ دوی مدح کړی ده، او په دوی باندی ئے دخیر ثنئ ویلے ده، پس په علم د شریعت کبنی هم دوی اصول دی او په انعقاد د اجماع کبنی، او بعضو ویلی دی چه صرف دَ عترت د رسولؐ یعنی د هغهٔ نسل او اهل د قرابت اجماع معتبر ده، څکه نبی علیه السلام فرمائی زهٔ په تاسو کبنی پریږدم هغه څیز که تاسو په هغے منگولی ولگولے نو هیڅ کله به گمراه نشئ چه یو کتاب الله دے او بل څما نسل دے او زمونږ په نزد باندی یو څیز هم دغے نه شرط نه دے بلکه په دی کبنی کافی دی صالحین مجتهدین او تاسو چه څه ذکر کړل دا دوی په فضیلت دلالت کوی دا نه چه صرف د دوی اجماع حجت ده او د غیر نه ده،

تشریح :- صاحب المنارؒ په بعضو خلقو باندی ردّ کوی او هغه دا چه بعضو ویلی دی لکه شیخ محی الدین بن عربیؒ او احمد بن حنبلؒ چه د اهل اجماع دپاره دا شرط دے چه صحابی به وی او یا به د نبی علیه السّلام د اولاد نه وی څکه چه د صحابه کرامو مدح کړی ده نبی علیه السلام او دَ دوی د خیریت خبرئے ورکړے دے او دا د دوی دلیل دے چه صرف د دوی اجماع به معتبر وی د غه شان اهل بیت باره کبنی فرمائی چه زهٔ په تاسو کبنی دا سی څیز پریږدم که په هغے مضبوطیا سره منگولے ولگولے نو گمراه به نشئ چه هغه کبنی یو څیز کتاب الله دے او بل

ځما اولاد دے نو دینه دا معلومه شوه چه اهل دا جماع به اولاد رسول ﷺ وی، دا قول د شیعه کا
دے، مونږ ه وایو چه دا شروط په کښی نشته دے بلکه صرف د صالح مجتهد کیدل په اجماع کښی شرط
دے، وجه دا ده چه اجماع د دی امت محمدی ﷺ کرامت او شرافت دے او دا به هله شی چه فضل
په کښی واقع نه شی بلکه عام مجتهدین د امت ته شامل شی، او چه تاسو کوم دلائل وائے نو دا
صرف د صحابه او اهل بیت په شرافت او عظمت دلالت کوی، په دی دلالت نه کوی چه صرف هم دا
دوی اجماع معتبره ده، او د ما سوی نه ده، او د دی د پاره یو عقلی وجه هم ذهن کښی راځی او هغه
دا چه د نبی علیه السلام شریعت تر قیامته پوری دے او اجماع د شرع یو مستقل دلیل دے
لهذا یو خاص وخت پوری او یا خاص خلقو پوری د دی تخصیص مناسب نه دے،

وکذا اهل المدینة او انقراض العصر ای کذلک لا یشترط کون اهل الاجماع اهل المدینه او انقراض عصرهم قال مالک یشترط فیه کونهم من اهل المدینة لانه ﷺ قال ان المدینة تنفی خبثها کما ینفی الکیر خبث الحدید والخطأ ایضا خبث فیکون منفیا عنها والجواب ان ذلک لفضلهم ولا یکون دلیلا علی ان اجماعهم حجة لا غیر وقال الشافعی یشتر فیه انقراض العصر وموت جمیع المجتهدین فلا یکون اجماعهم حجة مالم یموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا یثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة علی حجیة الاجماع لا تفصل بین ان یموتوا او لم یموتوا.

ترجمه :- او د غه شان د اهل مدینه کیدل او ختمیدل د زمانے یعنی دا شرط
نه دے چه اهل د اجماع به اهل مدینه وی، او نه د دوی د زمانے تیریدل شرط دے، امام
مالک فرمائی چه په اجماع کښی دا شرط دے چه اهل اجماع به د اهل مدینه وی، ځکه نبی علیه
السلام فرمائیلی دی چه مدینه گندگی داسی لرے کوی لکه او ر چه د اوسپنی نه زنګ لرے کوی
او خطا، هم گندگی ده نو دا به هم لرے کیږی د مدینه نه، جواب دا دے چه دا دلالت کوی دا هل
مدینه په فضیلت باندی او په دی دلالت نه کوی چه صرف د دوی اجماع به حجت وی او د غیر به
نه وی او امام شافعی فرمائی چه په اجماع کښی شرط دے ختمیدل د زمانے او مرګ د تولو

مجتهدینو تو دوی اجماع به حجت نه وی ترڅو چه دا قول مجتهدین مره نه وی، ځکه ورانددی
دمرګ نه د رجوع احتمال شته او سره د احتمال نه استقرار نه ثابت نه پاتی کیږی مونږه والیو
نصوص دلالت کوی په حجیت دَ اجماع باندی او فصل نه راولی په مابین د مرګ او نه مرګ د دوی کښی۔

تشریح :- صاحب المنارؒ رد کوی په عبارت مذکوره سره په امام مالکؒ او امام شافعیؒ
باندی امام مالکؒ دا شرط لګوی چه ۲ اهل اجماع به دَ اهل مدینه وی وجه دا ده چه د مدینه باره
کښی نبی علیه السلام فرمائی چه دا خباثت لره داسی لرے کوی لکه وره چه دا وسپنی نه زنګ لرے
کوی او خطاء هم یو خباثت دے نو دا به هم لرے کوی، لهٰذا دا اهل مدینه رائے به خطاء نه وی
بلکه صائبه به وی، پس صرف دا اهل مدینه اجماع به حجت وی نه دماسوی مونږه وایو چه مذکوره
حدیث صرف دا اهل مدینه په فضیلت دلالت کوی او هرچه اجتهاد کښی خطاء واقع کیدل دی نو دا
خبث کښی نه راځی ځکه که مجتهد خطاء هم شی نو ثواب ورته ملاویږی امام شافعیؒ فرمائی په اجماع
به هله حجت ګرځی چه کله اهل د دغے اجماع قول مره شی او د دوی زمانه تیره شی ځکه چه د دوی
دمرګ نه ورانددی دا احتمال شته چه دوی د خپلے رائے نه رجوع وکړی لهذا کله چه د رجوع احتمال
راغلو نو استقرار په یو قول یا یو فعل باندی ثابت نه شو او هر کله چه استقرار ثابت نه شو نو اجماع نه
شوه ثابته، لیکن مونږه د دینه جواب دا ورکوو چه نصوص دلالت کوی دَ اجماع په حجیت باندی علی الاطلاق
او دا فصل په کښی نه راولی چه اهل دا اجماع به قول مره کیږی او یا به نه مره کیږی بلکه مونږه دا وایو
چه کله اجماع وشی په یو قول یا فعل باندی او موده د تامل تیره شی نو بیا خود بخود انعقاد د اجماع راغلو
او استقرار راغلو لهٰذا فانقطع الاحتمال :

وقیل یشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابی حنیفةؒ یعنی اذا اختلف
اهل عصر فی مسألة وماتوا علیه ثم یرد من بعدهم ان یجمعوا علی قول واحد منها قیل
لا یجوز ذالک الاجماع عند ابی حنیفةؒ ولیس کذلک فی الصحیح بل الصحیح انه ینعقد
عنده اجماع متاخر ویرفع الخلاف السابق من البین ونظیره مسألة بیع ام الولد فانه
عند عمرؓ لا یجوز وعند علیؓ یجوز ثم بعد ذلک اجمعوا علی عدم جواز بیعها
فان قضی القاضی بجواز بیعها لا ینفذ عند محمدؒ لانه مخالف للاجماع اللاحق ویجوز
عند ابی حنیفةؒ فی روایة الکرخیؒ عنه لاجل الاختلاف السابق وابو یوسفؒ فی روایة معه

وفی روایۃ مع محمدؒ .

**ترجمہ**- او چاو یلے دی چه دلاحق اجماع د پاره شرط عدم اختلاف د سابق دے په نزد د ابو حنیفهؒ باندی یعنی کله چه اختلاف وکړی اهل د زمانه په یوه مسئله کښی او په دغه اختلاف باندی سره شی، بیا راده ولړی هغه خوک چه د دوی نه پس وی چه د دوی په یو قول باندی اجماع وکړی، نو چاویلی دی چه په نزد د امام صاحب باندی دا اجماع جائز نه ده، لیکن دا صحیح خبره نه ده بلکه صحیح داده چه روستو اجماع منعقد کیږی او ما سبقه اختلاف ورمینځ نه یوړ ته کیږی، او ددی نظیر مسئله د خرڅولو د اُمّ ولد حکم په نزد د عمرؓ باندی ام ولد خرڅول جائز نه دی او په نزد د علیؓ باندی جائز دی دینه پس بیا اجماع وشوه په دی چه بیع دام ولد جائز نه ده، پس که چرته یو قاضی فیصله وکړی دامر ولد په جواز د بیع باندی نو په نزد امام محمدؒ دا فیصله به ئے نافذه نه وی، حکه دا مخالفت دے د اجماع لاحق او په نزد د ابو حنیفهؒ باندی نافذه ده، په هغه روایت کښی کوم چه د هغه نه کرخیؒ کړے دے حکه ما سبق کښی اختلاف موجود دے او ابو یوسفؒ په یو روایت کښی امام صاحبؒ سره دے او بل کښی د محمدؒ سره دے،

**تشریح** :- صاحب المنارؒ د امام صاحب مسلک بیان کړے دے لیکن په صیغه د تمریض قیل سره ئے ضعف د دغه مسلک ته اشاره کړی ده او هغه دا چه امام صاحب وائی چه که په وړاندی زمانه کښی په یو مسئله کښی اختلاف واقع شی، او مختلف اقوال وی په کښی نو اوس دلته کښی روستو خلقو د پاره په دغه مختلف اقوالو کښی په یو قول باندی اجماع کول جائز نه دی، لیکن صحیح مسلک دا دے چه د روستو خلقو اجماع منعقد کیږی او ما قبل چه کوم اختلاف واقع شوے دے نو دا خلاف ورمینځ نه یوړ نه کیږی، حکه چه کله ما بعد خلق په یو قول د ما قبل باندی اجماع وکړی او بل ترک کړی نو دا د دی دلیل دے، چه ددی بل قول بنا، په قوی دلیل نه ده راغلی لهٰذا دی لره څه اعتبار نشته دے،

بیا شارحؒ ددی نظیر ذکر کړے دے او هغه دا چه د ام ولد، بیع (ام ولد یعنی ستاو ینځه وی، هغه نه ستا اولاد پیدا شی نو دا ستا ام ولده شوه) په نزد د عمرؓ باندی جائز نه ده او په نزد د علیؓ باندی جائز ده لیکن بیا روستو خلقو اجماع وکړه په عدم جواز د بیع باندی لهٰذا دا اجماع اوس منعقد ده یعنی دام ولد د بیع جائز نه ده لهٰذا که یو قاضی دا فیصله وکړی چه ام ولد بیع جائز ده، نو عند امام محمد دا فیصله ئے نافذه نه ده، حکه دا مخالفت د اجماع لاحق دے، او مخالفت د اجماع باطل دے، لیکن کوم روایت چه ابو الحسن کرخیؒ د امام صاحبؒ نه کړے دے نو په

هغه روایت کښې دا فیصله نافذه ده، او بیع ئې جائز ده، ځکه چه ماقبل اختلاف واقع دے او شرط د انعقاد د اجماع لره حق دباره عدم اختلاف د سابق دے، امام ابو یوسفؒ په یو روایت کښې دا امام صاحبؒ دے او بل کښې د محمدؒ سره دے، وحید الله حقانی۔

والشرط اجتماع الکل وخلاف الواحد مانع کخلاف الاکثر یعنی فی حین انعقاد الاجماع لوخالف واحد کان خلافه معتبرا ولا ینعقد الاجماع لان لفظ الامة فی قوله لا تجمع امتی علی الضلالة یتناول الکل فیحتمل ان یکون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ینعقد الاجماع باتفاق الاکثر لان الحق مع الجماعة لقوله یدالله علی الجماعة فمن شذ شذ فی النار والجواب ان معناه بعد تحقیق الاجماع من شذ وخرج منه دخل فی النار۔

**ترجمه:۔** او شرط د اجماع د ټولو جمع والے دے او د یو کس خلاف مانع دے د اجماع نه لکه خلاف د اکثرو یعنی په وخت د انعقاد د اجماع کښې که یو کس هم خلاف وکړل نو دده د اخلاف به معتبر وی، او اجماع به نه منعقد کیږی ځکه لفظ د امت په قول د نبی علیه السلام لا تجمع الخ یعنی ځما امت به په ګمراهی نه جمع کیږی شامل دے ټولو لره، نو احتمال شته چه حق د غه مخالف سره وی او بعض وائی چه اجماع منعقد کیږی د اکثرو په اتفاق سره، ځکه حق د جماعت سره وی د وجهی د قول د نبی علیه السلام نه یدالله الخ یعنی د الله امداد د جماعت سره وی پس هغه څوک چه دوی نه جدا شو او کښې به پریوځی، جواب دادے چه معنی ددی دا ده چه کله اجماع متحقق شی او بیا ترینه څوک جدا شی او وځی نو اور ته به داخلیږی،

**تشریح:۔** صاحب المنارؒ د اجماع د انعقاد دپاره شرط بیانوی او هغه دا چه په وخت د انعقاد د اجماع کښې که یو مجتهد هم خلاف اختیار کړی نو په منعقد والی د اجماع کښې به دده د اختلاف داسی معتبر وی لکه چه اکثر مجتهدین اختلاف کړی، ځکه لفظ د امت کل لره شامل دے په دی حدیث کښې کوم چه متواتر المعنی دے، یعنی لا تجتمع امتی علی الضلالة نو که یو مجتهد هم اختلاف اختیار کړی، اجماع به نه منعقد کیږی ځکه دا احتمال کیدے شی چه حق د غه مخالف مجتهد سره وی،

بعض معتزله وائی چه که اکثر مجتهدین اتفاق وکړی او بعض اختلاف وکړی نو اجماع منعقد کیږی، ځکه د الله امداد د جماعت سره وی لکه حدیث کښې راځی، یدالله علی الجماعة فمن شذ

شُذَّ فی النّار یعنی د الله پاک تعاون او امداد دَ جماعت سره وی او څوک چه دوی نه بیلیږی او جُدا شو نو پریوځی، په اور دَ جهنم کښی، لیکن د دینه داجواب دے چه دا حدیث هغه چاته متوجه کیږی چه کله اجماع منعقده او متحققه شی او بیا تر دینه اختلاف وکړے شی او خبره خو زمونږ په تحقق داجماع کښی روانه ده، چه اجماع په اختلاف دیو کس سره متحقق او منعقد کیږی او که نه، ستاسو خبره دا جماع د تحقق نه پس ده، امام سرخسیؒ وائی چه که دری مجتهدین متفق شی نو اجماع منعقد کیږی، ځکه اقل د جماعت دری دی، څوک وائی که دوه مجتهدین متفق شی نو اجماع منعقد کیږی ځکه اقل د جمع دوه دی، او څوک وائی که نور مجتهدین ختم شی او صرف یو مجتهد وی نو بیا د ده قول به اجماع وی ځکه د ده د انفراد په وخت کښی لفظ د امت په ده باندی هم صادق دے لکه ابراهیم علیه السلام باره کښی راځی ان ابراهیم کان امة قانتا لله حنیفا۔

وحکمه فی الاصل ان یثبت المراد به شرعا علی سبیل الیقین یعنی ان الاجماع فی الامور الشرعیة فی الاصل یفید الیقین والقطعیة فیکفر جاحده وان کان فی بعض المواضع بسبب العارض لا یفید الیقین القطع کالاجماع السکوتی لقوله تعالٰی وکذلک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس وصفهم بالوسطیة وهی العدالة فیکون اجماعهم حجة کذا قوله تعالٰی کنتم خیر امة اخرجت للناس والخیریة انما یکون باعتبار کمالهم فی الدین فیکون اجماعهم حجة وکذا قوله تعالٰی ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی نجعلت مخالفة المؤمنین مثل مخالفة الرسول فیکون اجماعهم کخبر الرسول حجة قطعیة وامثاله وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع لیس بحجة لان کل واحد منهم یحتمل ان یکون مخطئا فکذا الجمیع ولا یدرون قوة الحبل المؤلف من الشعرات وامثاله ثم انهم اختلفوا فی ان الاجماع هل یشترط فی انعقاده وان یکون له داع مقدم علیه من دلیل ظنی او ینعقد فجاءة بلا دلیل باعث علیه بالهام وتوفیق من الله بان یخلق الله فیهم علما ضروریا ویوفقهم لاختیار الصواب فقیل لا یشترط له الداعی والاصح المختار انه لا بد له من داع علی ما قال المص

**ترجمہ:** اوحکم د اجماع په اصل کښې داد ے چه مراد شرعي په دې سره حاصلیږي په طریقه د یقین سره، یعنی اجماع په امورِ شرعیه کښې په اصل کښې فائده د یقین او قطعیت ورکوي پس د دې منکر به کافر وي اګر که په بعض مواضعو کښې فائده د یقین نه ورکوي د عوارضو په وجه باندې، لکه اجماع سکوتي شوه ملہ وجهې د قول د الله تعالیٰ نه وکذالک جعلناکم امة الخ یعنی تاسو لره مونږه یو وسط یعنی عدل والا امت ګرځولے دے، نو وصف ئے د دوي وکړو په وسطیت سره او وسط د عدالت په معنی سره دے پس د دوي اجماع به حجت وي او د غه شان قول د الله تعالیٰ کنتم خیر الخ یعنی تاسو بهترین امت ئے او د خلقو د پاره ایستلے شوي ئے، نو خیریت د دوي د کمال د دین په وجه ز دے، لهٰذا اجماع به ئے حجت وي او د غه شان قول د الله تعالیٰ ومن یشاقق الخ یعنی چه څوک مخالفت کوي د رسول پس د هغې نه چه هدایت ورته ښکاره شو او د مسلمانانو د لارې نه د بله لارې تابعداري کوي، نو چه کوم طرف ته دے اوړي هغه ته به ئے وسپارو، نو د مومنانو مخالفت د رسول د مخالفت په شان وګرځولے شو، لهٰذا اجماع د دوي به د خبر رسول په رنګه یو قطعي حجت وي، او د دې نورشالونه واخله، او بعض معتزله او روافض ګمراه شوي دي، پس هغوي وائي چه اجماع حجت نه دے، ځکه هر واحد د دوي نه د خطاء احتمال لري پس د اسې به ټول وي او د دوي نه پېژني توره درسي چه جوړ وي د و ېختونه او د دې د امثالونه، بیا د وي اختلاف کړے دے چه آیا د اجماع د منعقد والي د پاره داشرط شته چه د دلیل ظني نه به وړاندې یو داعي موجود وي او که ناساپي به منعقد کیږي، بغیر د یو دلیل نه چه هغه په باعث وګرځي بلکه په سبب د الهام سره ناساپي موجود یږي او د الله په توفیق سره چه الله په دوي کښې یعنی اهل اجماع کښې یو بدیهي علم پیدا کړي او د صحیح خبرې اختیار ولو توفیق ورله ورکړي چاویلي وي چه داعي ورله شرط نه دے او صحیح او غوره خبره هغه داده چه داعي ورله شته بنا، په هغې چه ماتن فرمایلي دي والداعی الخ -

**تشریح:** صاحب المنارؒ حکم د اجماع بیانوي او هغه داچه اصلاً او بالذات قطع نظر د عوارضو اجماع مفید د یو قطعي او یقیني حکم دے یعنی د شرع چه کوم مراد وي هغه به په اجماع سره یقیني طور سره حاصلیږي، اګر چه د عوارضو په وجه کله مفید د یقین هم ګرځي لکه اجماع سکوتي شوه ځکه اجماع سکوتي کښې مجتهدینو اختلاف کړے دے، او هغه داچه عند الاحناف مقبوله ده او عند الشوافع مقبوله نه ده، د دې وجه نه مفید د قطع او یقین نه ګرځي،

شارحؒ فرمائي چه چونکه اجماع سره یو قطعي او یقیني حکم حاصلیږي د دې وجه نه د دې منکر به

کافروی دامسلک د مشائخو د بلخ او بخارا دے، دی وجه نه دوی روافضو ته کافر وائی ځکه دا د امامت او خلافت د ابو بکرؓ صدیق نه انکار کوی او هغه اول خلیفه برحق نه منی حالانکه د هغه په خلافت باندی اجماع منعقد شوی دهٔ او که څوک د اجماع نه انکار وٴ یو فاسد تاویل په وجه کوی نو کافر نه دے ځکه چې دے په خیل
ګمان کښی د دین محمدیؐ انکار نه کوی او د اجماع نه منکر کافر ځکه دے چه دا د دین محمدیؐ یو مستقل دلیل دے شرعی حکم دے
د ثابت شوی دی او د دین محمدیؐ د انکار په وجه منکر د اجماع هم کافر کرځی، او چونکه د غه تاویل کونکے په خپل ګمان سره د دین محمدی منکر نه دے، دی وجه نه دے به کافر نه وی،
بیا ادله متعدده ذکر کوی، په دی خبره چه د دی امت اجماع یو دلیل او حجت شرعی دے،
اول دلیل دلته چه الله پاک فرمائی دی امت باره کښی تاسو ماد عدل والا امت ګرځولے ئے او تاسو به ګواهی ورکوی په خلقو باندی (ګواهی د پاره عدل ضروری دے) ګواهی داسی چه په ورځ د محشر به نور انبیاء د الله په حضور کښی عرض وکړی چه مونږ خپل امتونو ته د دین پوره پوره تبلیغ کړے دے، هغوی به انکار وکړی الله پاک به د غه نبیانو ته وائی چه ګواه پیش کړی، نو هغوی به د امت محمدیؐ په ګواهی کښی وړاندی کړی الله پاک به دی امت نه تپوس وکړی چه تاسو ته څه پته ده دوی به ګواهی کښی جناب محمد مصطفےؐ وړاندی کړی الله فرمائی ویکون الرسول علیکم شهیدًا، بهرحال زمونږ اصل مقصد دا دے چه دی امت ته امت عدل ویلے شوے دے نو که د دی امت اجماع حجت نه شی او اجماع په یو حکم باندی د د غه حکم په صواب والی دلالت ونه کړی نو خطاء به شی لهٰذا بیا به څرنګه امت عدل شی، د غه شان الله پاک دی امت ته خیر الامم ویلے دے او دا خیر الامم والے ئے د دینی کمال موجه دے وینه دا معلومه شوه چه د دوی اجماع به حجت وی ځکه که اجماع ئے دلالت په حکم حقه باندی ونه کړی نو ضلالت به راشی، او امت ضلال څرنګه خیر الامم کرځید لے شی، د غه شان الله پاک فرمائی چه چا د رسول الله او د مومنانو د لاری مخالفت اختیار کړو نو په مونږ به د ځه ذمه داری نشته او چه کوم طرف ته د ے او یی نو هغه طرف ته به ئے وسپارو، نو دلته کښی هم د مومنانو مخالفت ئے په شان د مخالفت د رسولؐ وګرځولو، وینه دا معلومه شوه چه د رسول اللهؐ د خبر په شان د دی امت اجماع به هم یو شرعی دلیل وی، د غه شان د دی نور امثال هم شته
شارحؒ فرمائی چه بعض معتزله او روافض د اجماع د حجیت نه انکار کوی او هغه وائی چه اجماع کښی کثرت د آراء وی او د هر کس په رائے کښی د احتمال شته چه دا د خطاء وی، لهٰذا تو لو کښی به هم د احتمال وی لیکن شارحؒ فرمائی چه دوی ته د حبل مولف من الشعرات یعنی د هغه رسی چه

دو یختو نہ یا پہ مثل ددی نہ جوړوی د قوّت اندازه نه ده لګیدلی چه یو و یخته خومره کمزوری وی په اسانی سره تکړه کیږی لکه هم دغه ویخته به وی او چه دیر جمع شی رسی ترینه جوړه شی بیائے خوګ هم نشی شلولے دغه شان دیوکس رائے کښی دخطاء احتمال هم شته او یوکس خبر مفید دظن هم دے مفید دیقین نه دے لیکن چه کله ډیری اراء جمع شی نو بیا ترینه دخطاء احتمال ختم شی او دغه شان مفید د قطع او یقین کرځی۔

ثم انهم اختلفوا الخ سره بیا شارح ؒ یو اختلاف بیانوی او هغه دا چه دا جماع انعقاد دپاره اولا دیو داعی او سبب شرط شته دے او که نه بعض وائی چه دیو دلیل ظنی نه به ورلره خامخا یو باعث موجود وی ځکه نبی علیه السلام هم وینا او اقوال بغیر د دلیل نه، نه ده کړی بلکه دلیل به ورله وریا د ظاهر وحی په شکل کښی او یا د وحی باطنی په شکل کښی (د ظاهری او باطنی وحی تفصیل تیر شوے دے) لهذا امت د هغه نه خه په اعلیٰ حالت کښی نه دے، چه بلا دلیله او بلا داعی به خبره کوی او څوک وائی چه نه ، بلکه د اجماع د انعقاد دپاره وہاندی نه ، باعث او داعی ته ضرورت نشته دے بلکه دا نسپا په منعقد کیږی الهامی طور سره او د الله په توفیق سره چه په حکم مجمع علیه باندی ئے الله پاک یو بدیهی علم پیدا کړی او د حق او صواب اختیار ولو توفیق ورله الله پاک ورکړی لیس حاصل دا چه څوک د اجماع د انعقاد دپاره د وړاندی نه باعث او داعی شرط نه ګڼی او څوک وائی چه نه باعث ته ضرورت شته دے، یعنی یو داسی سند بکار دے چه د هغے نه اهل اجماع حکم مستخرج کړی او بیا په سبب د اجماع سره هغه حکم مستنبطه مستخرجه یو قطعی او یقینی حکم وګرځی او هم دا مسلک غوره او مختار دے، او صاحب المنارؒ ددی بیان په راروان عبارت سره داسی کوی۔

والداعی قد یکون من اخبار الاحاد او القیاس اما اخبار الاحاد فکاجماعهم علی عدم جواز بیع الطعام قبل القبض والداعی الیه قوله لاتبیعوا الطعام قبل القبض واما القیاس فکاجماعهم علی حرمة الربوا فی الارز والداعی الیه القیاس علی الاشیاء الستة وفی قوله قد یکون اشارة الی ان الداعی قد یکون من الکتاب ایضا کاجماعهم علی حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالیٰ حرمت علیکم امهاتکم وبناتکم وقیل لا یجوز ذالک اذ عند وجود الکتاب والسنة المشهورة لا یحتاج الی الاجماع .

ترجمہ:- او داعی په کله د اخبار احاد ونه وی او کله په د قیاس نه وی هرچه اخبار آحاد دی لکه اجماع د دوی په نه جائز والی د بیع د طعام باندی د وړاندی د قبض نه او داعی دی دپاره قول د نبی علیه السلام دے چه لا تبیعوا الخ یعنی مه خرخوی طعام لره وړاندی د قبض نه، او هرچه قیاس دے لکه اجماع د دوی په حرمت د ربوا باندی په وریژو کښی او داعی دی دپاره قیاس دے په شپږو خیزونو باندی او په قول د ماتن قد یکون کښی دی ته اشاره ده چه داعی په کله د کتاب نه هم وی لکه اجماع د دوی په حرمت د نیاګانو باندی او په حرمت د لورګانو د لورګانو باندی له وجهی د قول د الله تعالیٰ نه حرمت الخ یعنی حرام دی په تاسو باندی میندی ستاسو او لور یانے ستاسو او چا ویلی دی چه دا ناجائز دی ځکه چه د کتاب او د سنّت په موجود والی کښی اجماع ته حاجت نشته دے،

تشریح:- صاحب المنارؒ فرمائی چه داعی یعنی باعث په اجماع باندی په کله د اخبار آحادو نه وی او کله په د قیاس نه وی. (داد واړه مفید د ظن دی.) چه د خبر واحد نه ورلره باعث او داعی وی د دی مثال لکه حدیث کښی راځی چه لا تبیعوا الطعام قبل القبض یعنی تاسو مه خرخوی طعام لره د قبض کولو نه وړاندی او س دا خبر واحد دے او مفید د ظن دے او ظنی حکم ترینه دا معلومیږی چه د طعام قبل القبض بیع کول صحیح نه دی لیکن دا خبر واحد داعی او باعث د مجتهد ینو د اجماع باعث وګرځید لو او هغه دا چه اجماع منعقده شوه چه د طعام قبل القبض بیع صحیح نه ده، او س دا حکم ظنی د اجماع په وجه باندی قطعی وګرځید لو،

او چه باعث د انعقاد د اجماع دپاره قیاس وی لکه حدیث کښی راځی چه الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والملح بالملح والتمر بالتمر والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل یدا بید والفضل الربوٰ یعنی غنم په غنمو باندی وربشی په وربشو باندی مالګه په مالګه باندی کهجوره په کهجورو باندی سره په سرو باندی او سپین په سپینو باندی او س په دے اس خرخوی او زیاتے په کښی سود دے،

احنافو دلته کښی د ربوا او سود دپاره علت قدر او جنس ګرځولے دے، شوافعو قوت او ادخار ګرځولے دے او موالکو طعم او ثمنیت ګرځولے دے، په دی باندی قیاس کولو سره اهل اجتهاد اجماع وکړه چه په ارز یعنی وریژو کښی هم سود حرام دے،

شارح فرمائی چه د ماتن په قول قد یکون کښی قد د تقلیل دپاره دے په معنی د کله نه کله سره نږدی کښی دیته اشاره ده چه داعی کله د کتاب نه هم کیدے شی، اجماع د انعقاد دپاره لکه اجماع

منعقد شوی ده په دی باندی چه جدات یعنی نیاګانو سره نکاح حرام ده او دلور لور سره نکاح حرام ده، دی د پاره باعث په کتاب الله کښی موجود دے او هغه دا چه آیت کریمه کښی د مور او لور سره د نکاح حرمت سره اغلط دے معلومه شوه چه اصل او فرع سره نکاح حرام ده، مور اصل ده او لور فرع ده، اهل اجتهاد اجماع وکړه چه جدات هم اصولو کښی داخل او بنات البنات هم فروعو کښی داخل دی لهذا د دی سره به نکاح حرام وی یعنی کوم څیز یعنی حکم چه ظنی طور باندې معلومید و هغه په اجماع سره یو قطعی حکم وګرځیدلو،

شارح فرمائی چه بعض خلقو یعنی صاحب توضیح وغیره دا نه منی او هغوی وائی چه د کتاب او سنت مشهوره په موجود والی کښی رچه دا د داپاره د قطعی حکم مفید دی) اجماع ته ضرورت نشته دے، ځکه چه کوم حکم په دوی سره ثابتیږی اجماع سره د هغې د ثبوت څه ضرورت دے، غایة ما فی الباب اجماع سره به تاکید راشی او تاکید اصل مقصود نه دے،

لیکن بنده عاجز وائی چه کتاب او سنت سره د غه احکام ثابت دی خو تبعًا وضمنًا او په اجماع سره اصلًا واستقلالًا وهذا کما تری وحید الله حقانی

ثم بين المصنف انه لابد لنقل الاجماع ايضا من الاجماع فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تع وفرضية الصلوة وتوفيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت و توكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالحديث المشهور اذ لافرق بينه وبين المتواتر الا بعد م اشتهاره في قرن الصحابة وهذا لم يستقم ههنا لان الاجماع لم يكن في زمن الرسول وانما يكون في زمن الصحابة فبعده ليس الا احادا او متواترا۔

ترجمه:- بیا مصنف د ابیان کړے دے چه لابدی دی نقل د اجماع مونږ ه ته هم د غه شان په اجماع سره پس فرمائی چه هرکله مونږ ه ته منتقل شی اجماع د سلفو په اجماع د هر عصر سره په نقل د هغې باندی نو دا شوه په شان د نقل د حدیث متواتره پس دا به موجب د علم او عمل وی قطعی طور باندی لکه اجماع د دوی په کون د قرآن باندی چه دا د الله کتاب دے او په فرضیت د مانځه باندی او ماسوی د دینه، او هرکله چه نقل شی مونږ ه ته افراد طور سره

لکه نقل د سنت چه احاد طریقې سره وشي پس دا بیا موجب د عمل کرځي د علم نه په مثل د خبر واحد
باندې . لکه قول د عبیده السلماني چه اجماع د صحابه را غلي ده په حفاظت د څلور رکعتونو باندې
د پماندې د ظهر نه او په تحریم د نکاح د خور باندې په عدّت د خور کښې او په توکید د مهر
باندې په خلوت صحیح سره ، او د پماندې والے ئے ونه کړو په تمثیل د اجماع کښې په حدیث مشهور
سره ځکه فرق نشته دے ، په مابین د حدیث مشهور او متواتر کښې مګر په دې چه د خبر مشهور شهرت
په قرن د صحابه ؓ کښې نه وي شوے او دلته کښې سوُن نه خوري ځکه چه اجماع د رسول الله ؐ
په زمانه کښې نه وه ، بلکه د صحابه په زمانه کښې وه ، او د هغې نه پس نور څه نشته مګر احاد یا متواتر

تشریح :- حضرت شارح ؒ د ماتن ؒ د دا روان عبارت غرض بیانوي او هغه دا چه
ماتن ؒ د اجماع د نقل الینا طریقه بیانوي یعنی مونږ ته چه سلفو اجماع رادسیږي نو په کومه
طریقه باندې به رارسیږي پس فرمائي که چرته دا اجماع د سلفو د هر دور د خلقو په اجماع سره
مونږ ته رانقل شوي نو د دې د اسې مثال لکه خبر متواتر لهذا چه څرنګه خبر متواتر مفید دے
د علم قطعي او د عمل قطعي د غه شان دا اجماع به هم مفید د علم او عمل یقیني او قطعي وي لکه اجماع
د سلفو په دې خبره چه قرآن د الله کتاب دے ، او مونځ فرض دے ، او صوم فرض دے نو دا
اجماع مونږ ته هم په طریقه د اجماع سره رانقل شوې ده او که مونږ ته اجماع افرادي طور سره
رانقل شوي نو د دې مثال د خبر واحد په شان دے چه افراد طور سره نقل شوے وي لهذا
څرنګه چه خبر واحد مفید د عمل دے خو د علم قطعي او یقیني اګر چه مفید د علم ظني دے
نو د غه شان اجماع به هم مفید د عمل وي ، خو مفید د قطعي او یقیني علم به نه وي ،

د دې مثال بیا شارح ؒ د پماندې کړے دے او هغه دا چه عبیده سلماني وائي چه صحابه
کرامو رضوان الله علیهم اجمعین اجماع کړې ده ، په محافظت د څلور رکعتونو باندې د پماندې
د ظهر نه یعنی د وی به د ظهر د فرضونه د پماندې څلور رکعته ضرور کول او ترک کول به ئے نه او
د غه شان د وي اجماع کړې ده چه په عدت د ښځې کښې د هغې د خور سره نکاح حرام ده ، (ځکه
په عدت کښې نکاح بالکلیه ختم نه وي او جمع بین الاختین حرام ده)
او د غه شان د وي یعنی صحابه کرامو ؓ اجماع کړې ده چه په خلوت صحیحه سره مهر موکّد
کیږي یعنی یوې ښځې سره نکاح وشي او خلوت صحیحه راشي نو که د ې نه پس خاوند د غه ښځې
له طلاق ورکړي نو پوره مهر به ورکوي ځکه خلوت صحیحه په شان د وطي ده ، او وطي سره

مهر مؤكد كيږي ، خلوت صحيحه د يته وائي چه د ښځې او د خاوند جدا او الے راشي او مانع وطي نه موجود نه دي نه مانع شرعي لكه صوم شوا او نه مانع حسي لكه مرض شوا او نه مانع وطي لكه د ښځې بيماري شوه حيض استحاضه وغيره ، نو داكه دا موانع موجود نه وو او دَ ښځې د خاوند سره جدائي كښې يو ځائے والے راغلو كه وطي نه وي هم شوې نو دا خلوت صحيح د وطي قائمقام دے ( دا دير محتاط مسلك دے )

دا مذكوره اجماع كاني اگر كه د قطعي او يقيني علم مفيد نه گرځي ځكه افرادي طريقې سره ئے نقل نه دے راغلے دے ليكن موجب د عمل دي يعني عمل واجبوي لهٰذا منكر ئے بدعتي دے ، خو كافر نه دے ، ځكه منكر د قطعيت نه كافر گرځي د ظنيت نه ، نه ،

ولم يتعرض المثيل الخ سره شارح دفع د سوال كوي او هغه دا چه صاحب المنار رح داجماع د نقل تشبيه د خبر متواتر سره وه كړه او خبر واحد سره ئے وركړه او مشهور سره ئے ورنه كړه ، نو شارح ددې جواب وركوي ، خلاصه دا چه خبر متواتر او مشهور كښې فرق دا دے چه د رسول الله ﷺ په زمانه مباركه كښې ديو خبر شهرت نه وي او رو ستو شوے وي ، نو دا خبر مشهور دے ، او كه په زمانه د رسول الله ﷺ كښې شهرت شوے وي نو دا متواتر دے لهٰذا خبر مشهور د رسول الله ﷺ په زمانه كښې تحقق او وجود ضروري دے ، يعني خبر مشهور به صرف هغه وي چه د رسول الله ﷺ په دور كښې وي ، خو شهرت ئے نه وي شوے او متواتر د پاره دا ضروري نه ده يعني تحقق په دور د رسول الله ﷺ كښې ، او اجماع خو چونكه په دور د رسول الله ﷺ كښې وه نه ، يعني هغه وخت كښې ئے تحقق نه وو راغلے ، بلكه د اجماع تحقق په زمانه د صحابه كرامو كښې راغلے وو ، لكه اجماع د صحابهؓ په خلافت د ابوبكرؓ باندې ، او امثال ددې كما مر نو دې وجه نه ئے د اجماع تشبيه د خبر مشهور سره ونه كړه ، ځكه ددې تحقق صرف په دور د صحابه كرامو كښې شوے وو ، او ددې دور نه پس مشهور نشته بلكه يا واحد دے او يا متواتر دے فافهم

ثم هو على مراتب اي الاجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان يقولوا اجمعنا على كذا فانه مثل الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ومنه الاجماع على خلافة ابي بكرؓ ثم نص الذي نص البعض وسكت الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر

جاحده وان کان من الادلة القطعية ثم اجماع من بعدهم اے بعد الصحابة من اهل کل عصر علی حکم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم علی قول سبقهم فيه مخالف يعنی اختلفوا ولا علی قولين ثم اجمع من بعدهم علی قول واحد فهذا دون الکل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم ويکون مقدما علی القياس کخبر الواحد ٭

ترجمہ:- بیا اجماع په خو مراتبو سره ده یعنی اجماع فی نفسه قطع نظر د ددی د نقل نه دی لره مراتب دی په قوت او ضعف کښی او یقین او ظن کښی پس اقویٰ اجماع د صحابهؓ ده چه دوی نص کړے وی په دی شان چه ویلے وی ټولو مونږ اجماع کړی ده، په دی باندی پس دا په مثل د آیت او خبر متواتر باندی ده، تردی چه منکر ئے کافر وے او دیته اجماع ده، په خلافت د ابوبکر صدیقؓ باندی، بیا هغه ده چه بعضو په نص کړے وی او باقی سکوت کړے وی، د صحابه نه، او د اسمیٰ ده په اجماع سکوتی سره او د دوی منکر کافر نه دے اګر که دا دله قطعیه نه ده، بیا هغه اجماع ده چه د دوی نه پس وی یعنی پس د صحابهؓ نه وی، د اهل د هرے زمانه نه، په یو حکم باندی چه وړاندی یعنی د صحابه د طرف نه په کښی څه خلاف نه وی ظاهر شوے، پس دا د خبر مشهور په درجه کښی ده او د اطمینان فائده ورکوی نه د یقین، بیا اجماع د دوی ده په داسی قول باندی چه وړاندی خلقو نه په کښی خلاف ثابت شوے وی یعنی اول ئے په کښی اختلاف کړے وی په دوه قولونو باندی بیا د دینه پس د خلقو اجماع را غلی وی، په یو قول باندی پس دا د ټولو نه کمه درجه کښی ده په منزله د خبر واحد باندی ده واجب د عمل لره نه علم لره او مقدمه به وی په قیاس باندی د خبر واحد په شان،

تشریح:- صاحب المنارؒ د اجماع مراتب بیانوی پس د اجماع څلور مراتب ذکر کوی په اعتبار د قوت او ضعف او یقین او ظن سره پس اقویٰ اجماع د صحابه کرامؓ ده خو چه کل صحابه کرامؓ په با قاعده نص کړے وی او داسی ئے ویلی وی چه اجمعنا علی کذا لکه چه اجماع د کل صحابه کرامؓ را غلی ده په امامت او خلافت د ابوبکر صدیقؓ باندی چا هم د دوی خلاف نه کړے دا اجماع په مثل د آیت کریم او د خبر متواتر ده په افاده د یقین کښی، د دی اجماع منکر کافر دے ځکه دا اجماع مفید د قطع او یقین ده، دویم قسم اجماع چه د دینه کمه درجه کښی ده هغه ده چه بعض صحابه په نص کړے وی او نورو صحابهؓ سکوت کړے وی، دا په اجماع سکوتی سره مسمیٰ ده او د دی منکر کافر نه دے بلکه ګمراه دے

اګر چه زمونږ په نزد باندې دا هم یو دلیل قطعي دے لیکن په دې کښې ما قبل د امام شافعيؒ اختلاف
نه شوے دے حکم هغه والي چه دا مفید د ظن ده نه د یقین لکه موجب د عام قطعي دے عند نا
لیکن عند امام الشافعيؒ ئے موجب ظني دے لهٰذا عند نا ئے منکر کافر دے عنده ئے منکر کافر
نه دے، دریم قسم اجماع هغه ده چه د صحابه کرامو رضی نه وروستو پس خلقو وي، خو اجماع ئے راغلې
وي په داسې یو قول باندې چه د صحابه کرامو رضی نه په هغه کښې څه خلاف نه دې، ظاهر شوے
دا په منزله د خبر مشهور باندې ده مفیده ده د علم طمانیه یعني اطمینان ورکوي قطع او یقین
نه فائده کوي خو اطمینان ورکوي یعني ترجیح د جانب د حق او صواب فائده کوي څلورم قسم اجماع هغه
ده چه د صحابه کرامو رضی نه وروستو پس خلقو وي او په داسې قول باندې وي چه ما قبل د صحابه رضی نه په کښې
خلاف ظاهر شوے وي یعني صحابه رضی په دوه قولونو کښې اختلاف کړے وي، روستو خلق ورځي
په یو قول باندې اجماع منعقده کړي، دا د اول درې وارو اجماع کانو نه په کمه مرتبه کښې ده،
او خبر واحد په مرتبه ده، صرف عمل لره واجبوي علم او یقین لره نه فائده کوي لیکن چه کله
د دې قسمه اجماع او د قیاس مقابله راشي خپلو کښې نو دا اجماع به مقدم کوي په قیاس باندې
لکه راجح مذهب دا دے چه خبر واحد به مقدم کیږي په قیاس باندې نو دا قسمه اجماع هم
په شان د خبر واحد ده په تقدیم علی القیاس کښې فتدبر ∴

والامة اذا اختلفوا في مسألة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا منهم على
ان ما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى
عنها زوجها قيل تعتد بعدة الحامل وقيل بابعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد بعدة
الوفاة اذا لم تكن ابعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة خاصة اي بطلان القول
الثالث في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على بطلان القول
الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق يجري في اختلاف
كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ من اختلاف قولين وهو اقسام قسم
منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب التوضيح بما لا يتصور المزيد
عليه وعندي ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الاربعة
وبطلان الخامس المستحدث ∴

ترجمہ :- او امت چہ کلہ اختلاف کړے دی په یو مسئلہ کښې په یوه زمانہ کښې او دا اختلاف په مختلفو اقوالو کښې وی نو دا به اجماع وی په دې چه دینه علاوه باطل دی، او دوی نه پس خلقو د پاره د نوی قول پیدا کول جائز نه دی، لکه په حامله کښې چه خاوند ئے وفات وی، نو چا ویلی دی چه عدت د وفات ئے د حاملے دے، او چا ویلی دی چه ابعد الاجلین دے او جائز نه دی، چه عدّت تیر کړی په عدت وفات سره چه کله دا ابعد الاجلین نه وی او چاویلی دی چه دا ضرف صحابهؓ پورې خاص ده، یعنی د دریم قول بطلان خاص دے صرف په صحابهؓ پورې، ځکه که دوی اختلاف کړے وی په دوه قولو نو باندې نو دا اجماع ده که دریم قول په بطلان باندې نه د ټول اُمّت په لحاظ سره لیکن حق دا دے چه د قول ثالث بطلان مطلق دے او جاری دے، په اختلاف د هرے زمانے کښې، او دا مسمّیٰ ده په مرکب اجماع سره ځکه د پیدا شوی وی دا اختلاف د دوه قولو نو نه او دا په څو اقسامو سره ده، یو قسم د دینه مسئله کښې دی، په عدم القائل بالفصل سره یعنی په فصل باندې قول نه کونکے او د دې بیان صاحب توضیح دا سی کړے دے، چه مزید تصور په نشی کیدے، او خما په نزد باندې هم دا اصل د غلو مذهبو نو د انحصار منشاء ده او په باطل والی د نوی پنځم مذهب ـ

تشریح :- صاحب المنارؒ یوه مسئله بیانوی دلته کښې او هغه دا چه کله امت په یوه مسئله کښې مختلف اقوال وکړی مثلاً دری اقوال یا دوه قوله راشی په یو مسئله کښې نو دا په دې باندې اجماع ده چه دې نه ماسوئ باطل دی مثلاً که دری قوله دی نو دا اجماع ده په بطلان د قول رابع باندې او که دوه قوله وی نو دا اجماع ده په بطلان د قول ثالث باندې، لهذا د دینه بعد خلقو له بیا د خلورم قول یا دریم قول پیدا کول نه دی پکار مثلاً د صحابهؓ په مابین کښې د هغه حاملے چه خاوند ئے وفات وی، دا به کوم عدت تیروی عدت وفات به تیروی کوم چه خلور میاشتی او لس ورځې او که نه عدت به ئے عدت د حاملے وی چه کوم وضع د حمل ده، (مطلب دا چه یوی ښځې دی له طلاق ورکړے شی او دا حامله وی بیائے خاوند وفات شی نو کوم یو عدت به تیروی، ځکه که صرف حامله وی نو عدت ئے وضع د حمل ده او که نه حامله نه وی او بعد الطلاق ئے خاوند وفات شی نو عدت به ئے څلور میاشتی لس ورځې وی)

د حضرت علیؓ قول دا دے چه عدت به ئے ابعد الاجلین وی یعنی که عدت د وفات ئے ویره موده وی، او وضع د حمل ئے زر متوقع دی نو عدت د وفات به تیروی، او که وضع د حمل کښی ئے

مده ډیره وی او عدت وفات ئې کم وی نو عدت به وضع حمل تیروی، دَ عبدالله بن مسعودؓ قول دے چه عدت به ئې وضع د حمل وی او س د صحابهؓ په خپل مابین کښې اختلاف رافلو او د اختلاف په نتیجه کښې دوه قوله راغلل لهٰذا اوس دریم قول باندی قول کول چه یره عدت به ئې عدت وفات وی خو چه کله ابعد الاجلین نه وی او نه خو د حضرت عبدالله بن مسعودؓ قول شو ځکه د هغه قول په وضع د حمل دے، او نه د حضرت علیؓ ځکه د هغه قول ابعد الاجلین دے،

چا ویلی دی چه دا خبره یعنی په قول ثالث باندی د بطلان اطلاق کیدل دا صرف په زمانه د صحابهؓ پورې خاص ده، یعنی کههغوی اختلاف وکړی په قولینو باندی مثلاً نو بعد کښې خلقو لره بیا د دریم قول پیدا کول نه دی پکار ماسوی امت د پاره دا خبره نشته لهٰذا که د هغوی د زمانے نه علاوه په یو دوړ کښې د امت اختلاف را غلے وی، په قولینو باندی نورو سړو خلقو لره په دریم قول باندی قول کول باطل نه دی بلکه جائز دی، لیکن شارحؒ فرمائی چه حق مسلک دا دے چه دا تخصیص نه کړے شي، بلکه عام وګرځولے شي، کل امت ته او وجه دا ده چه کله په یو دور کښې کل اهل اجتهاد د امت اختلاف وکړی او د اختلاف په نتیجه کښې مثلاً دوه قوله مخے ته راشي نو دا ددی خبری دلیل دے چه دی نه خارج کوم قول دے هغه باطل دے او غیر سبیل المؤمنین دے، ځکه دا کیدے نه شي چه په کل امت د حق مخفي پاتې شي بلکه په د غه مختلف اقوالو کښې به حق دائروی شارحؒ فرمائی چه دی ته اجماع مرکب وائی ځکه دا اجماع د متعدد واقوالو نه پیدا شوی دی یعنی اجماع راشي، په دغه اقوالو او په بطلان د ماسوی باندی شارحؒ فرمائی چه ددی اجماع مختلف اقسام دی یو قسم ته عدم القائل بالفصل هم وائی او صاحب توضیح په دی باندی ډیر ښه تفصیل کړے دے بیا شارحؒ وائی چه هم د مذکوره اصل یعنی کله چه امّت اختلاف وکړی په متعدد اقوالو باندی نو دا اجماع وی په بطلان د اخر قول باندی دا منشا رده د انعقاد د مذاهب اربع ځکه څلور مذاهبو دا لاکښې هر یو وائی چه مونږ په حق کښې یو خو کیدے شي چه امام شافعیؒ په حقه وی، چونکه د اهل اجتهاد د اجتهاد په نتیجه کښې د غه څلور مذاهب راغلی دی، لهٰذا دا اجماع ده په بطلان د پنځم مذهب باندی، غیر غماز خلق د مذاهبو ډیر بد وائی او تقلید ته شرک وائی لیکن دوهره نه پوهیږی چه دا اختلاف هم څه ځان نه نه دے، راغلے بلکه دی د پاره منشا روایات مختلفه دی او غوره خبره هم دا ده چه دیو مذهب هم بد ویل نه وی پکار دا به دالله خوښه وه، چه ځما د نبی هره طریقه دِ په کل عالم کښې جاری شي باقي الله ښه پوهیږی، دا مقام د تفصیل

نه دے په دې باب کښې به مستقل کله قلم پورته کړو انشاء الله -

ولکن یرد علیه انه ان ارید بالاختلاف الاختلاف مشافهة فی زمان واحد فینبغی ان یکون مذهب الشافعیؒ واحمد بن حنبلؒ باطلاً حین اختلف ابو حنیفةؒ مع مالکؒ فی زمان واحد وان ارید بالاختلاف اعم من ان یکون فی زمان واحد ام لا فکیف لا یعتبر اختلافنا کما اعتبر اختلاف الشافعی واحمد بن حنبلؒ والجواب عنه صعب وقد بالغت فی تحقیقه فی التفسیر الاحمدی وبذلت جهدی وطاقتی فیه ولم یبقی الی امثاله احد فطالعه ان شئت ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع فی بحث القیاس فقال باب القیاس ؛

**ترجمه :-** لیکن په دې باندې دا اعتراض وارد یږی چه دې اختلاف نه به یا خو اختلاف قرار وی په یوه زمانه کښې نو بیا دې دچه بیا د مذهب د امام شافعیؒ او امام احمد بن حنبل باطل شی ځکه چه امام صاحب سره امام مالکؒ اختلاف کړے دویه یوه زمانه کښې او که چرته مراد د اختلاف نه اعم وی یعنی که په یوه زمانه کښې وی او که نه وی نو بیا ولے زمونږ ه اختلاف نه دے معتبر لکه څرنګه چه اعتبار ورکړے شوے دے د امام شافعیؒ او امام مالکؒ اختلاف لره او دې اعتراض ته جواب ورکول مشکل دی ، او دې په تحقیق کښې ما ډیره مبالغه کړې ده ، په تفسیر احمدی کښې او خپل وس او طاقت مے خرچ کړے دے او په مثل د دې چا ورباندې والے نه ده کړے لس که خوښه دې وی مطالعه کړه او هرکله چه مصنفؒ فارغ شو د اجماع د بحث نه نو شروع شو په بحث د قیاس کښې پس وائي چه باب القیاس

**تشریح :-** مذکوره قاعده باندې شارحؒ یو اعتراض رانقل کوی او قاعده دا دهچه کله امت په یو مسئله کښې اختلاف وکړی او متعدد اقوال ترینه راشی نو ما بعد خلقو لره بیا نوے قول نه دی کول پکار بلکه د ما قبل په یو قول باندې اجماع پکار ده ، شارحؒ فرمائی چه په دې باندې یو اعتراض وارد یږی او هغه دا چه مذکوره اختلاف نه کوم اختلاف مراد دے ، ایا مشافهة اختلاف مراد دے ، یعنی چه اختلاف کونکی یو بل سره مخامخ

اختلاف کوی په یوه زمانه کښې اوکه نه عام اختلاف مراد دے که په یوه زمانه کښې وی اوکه نه جدا جدا زمانه کښې وی که یوه زمانه کښې اختلاف مراد وی نو بیا هر کله چه امام صاحب سره امام مالک اختلاف کړے دے په یوه زمانه کښې ځکه د دواړو زمانه یوه ده او دواړه د جدا جدا مسلک خاوند ان دی یو بل سره ئے فروعی اختلاف دے نو بیا پکار ده چه د امام شافعی او امام احمد مسلک د باطل شی ځکه دوی نه خو د امام صاحب مسلک اختیار کړے دے او نه د امام مالک صاحب بلکه دواړه د نوی مستقل مسلک بانیان دی، نو مذکوره قاعدے په بناء باندې د دوی مسلک باطل کیدل پکار دی اوکه نه د اختلاف نه عام مراد نو بیا پکار ده چه څرنګه د دوی اختلاف لره اعتبار ورکړے شوے دے، زمونږ ه اختلاف د هم معتبر کړے شی، ګویا شارح د پنځم مذهب ایجاد طرف ته اشاره کوی، شارح فرمائی چه د دې سوال جواب ډیر مشکل دے او ما په خپل تفسیر احمدی کښې د دې جواب کښې ډیر تحقیق نه کار اغستے دے، که ته غواړې نو هلته ئے مطالعه کړه

القیاس فی اللغة التقدیر وفی الشرع تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلة وانما فسر بهذا التفسیر لانه اقرب الی اللغة بقلة التغیر ومایتوهم انه لایشمل القیاس بین المعدومین کقیاس عدم العقل بسبب الجنون علی عدم العقل بسبب الصغر لانه لایطلق علیه الفرع والاصل فباطل لانا لانسلم انه لایطلق الاصل والفرع علی المعدوم وقیل هو تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع وهو باطل لان حکم الاصل قائم به لایتعدی منه وانما یتعدی مثله ولذا قیل هو ابانة مثل حکم احد المذکورین بمثل علته فی الآخر فاختر لفظ الابانة لان القیاس مظهر لامثبت وزید لفظ المثل لان المعدّی هو مثل الحکم لاعین الحکم ٭

ترجمه :- قیاس په لغت کښې تقدیر یعنی اندازه کولو ته وائی او په اصطلاح کښې اندازه کول د فرع دی په اصل پورې په حکم او په علت کښې او هر چه دا تفسیر ئے د قیاس وکړو ځکه دا لغت ته ډیر نزدے دے، په معمولی تغیر سره او هر چه دا توهم شوے دے چه دا تفسیر نه شاملیږی هغه قیاس لره چه د معدومینو په مابین کښې وی لکه قیاس د بے عقله په سبب د لیونتوب سره په بے عقله باندې په سبب د وړوکتوب سره ځکه وجه دا ده چه په

دی باندی د اصل او د فرع اطلاق نه کیږی نو دا باطل دی ځکه موږ دا نه منو چه دَ اصل او فرع اطلاق په معدوم باندی نه کیږی، چا ویلے دی چه قیاس د حکم متعدی کول دی، د اصل نه فرع ته او دا هم باطل دی ځکه د اصل حکم خو په اصل پوری قائم وی، د هغه نه نه متعدی کیږی بلکه د هغه مثل متعدی کیږی او د دی وجه نه ویلے شوی دی چه قیاس اظهار د مثل د حکم دے د یو د مذکورینو نه په مثل دَ علت د یو د مذکورینو سره په آخر کښی پس غوره کړے شوے دے لفظ ابانت ځکه قیاس مظهر دے، مثبت نه دے، او زیات کړے شوے دے، لفظ د مثل ځکه چه د کوم څیز تعدیه راغلی نو هغه عین حکم نه مثل حکم د

تشریح دے ماتن ؒ د قیاس لغوی او اصطلاحی معنیٰ کوی پس لغوی معنیٰ د قیاس تقدیر دے یعنی اندازه کول دی لکه عرب وائی قِسْتُ النعل بالنعل یعنی پائزار مے د پیزار سره اندازه کړه او قِسْتُ الثوب بالذراع یعنی ... دګز سره اندازه کړه، او په اصطلاح کښی د قیاس معنیٰ ده تقدیر الفرع الخ یعنی فرع اصل سره اندازه کول په حکم او په علت کښی یعنی منصوص سره غیر منصوص اندازه کول چه منصوص کښی کوم حکم په علت سره ثابت دی هغه علت په غیر منصوص کښی موجود شی او په منصوص کښی چه کوم حکم ثابت وی د دغے علت د وجی نه په غیر منصوص کښی هم دغه شان حکم د دغے علت د وجی ثابت شی نو دیته قیاس وائی مثلاً شراب حرام دی علت ئے نشه ده دا علت په چرس او پوډرو کښی هم شته نو حکم د حرمت به د دلته کښی هم وګنی، شارح ؒ فرمائی چه دا تفسیر ځکه ماتن ؒ اختیار کړو چه لغوی معنیٰ سره ډیر قریب دے ځکه معمولی تغیر دے په کښی او غوره تفسیر او معنیٰ اصطلاحی هغه وی چه لغوی معنیٰ ته قریب وی،

وما یتوهم سره شارح ؒ یو توهم دفعه کوی او هغه دا چه دا توهم کول چه دا تفسیر د قیاس صحیح نه دے ځکه دی کښی اصل او فرع صرف وجودی اشیاؤ لره وائی ځکه د اصل تقسیم ما یبتنی علیه غیره یعنی چه د غیر بناء په راغلی دی او فرع هغه چه په بل ئے بناء راغلی وی او دا تفسیر د اصل او فرع صرف موجود لره ورځی معدوم لره نه ورځی ځکه معدوم لیس بشئ دے نو څه به په د بل بناء لا شی او څه به په بل بناء راشی لهذا هر کله چه دا تفسیر معدوم لره نه ورځی نو قیاس د عدیم العقل یعنی چه بے عقله وی د جنون په وجه باندی په هغه عدیم العقل یعنی بے عقله باندی چه د منطاد و مکتوب په وجه وی صحیح نه شو چه یره هر کله په عدیم العقل بسبب الصغر باندی احکام نه دی لازم لهذا په عدیم العقل بسبب الجنون باندی هم احکام نه دی لازم ځکه چه دواړو علت یو دے چه هغه عجز دے ځکه صبی هم عاجز دے د اداء

کولود احکامونہ او مجنون هم عاجزوی داداکولود احکامونہ اودا قیاس د ځکه صحیح نہ شی چه مقیس
اومقیس علیه دوا په معدوم دی، نو شارح فرمائی چه دا نو هم کول باطل دی ځکه مونږ ه دا نه منو چه داصل
اوفرع اطلاق په معدوم باندی نه کیږی وچه دا دمچه مونږه داصل اوفرع تفسیر دانه کو وچه اصل هغه
دے چه د غیر بناء په راغلی دی اوفرع هغه ده چه په غیرئے بناء راغلی وی بلکه مونږه داصل او
فرع تفسیر داکو وچه دیو څیز اندازه وکړے شی دبل سره په حکم او په علت کښی برابره ده که موجود وی او
که معدوم لپس دکوم چه اندازه کیږی دا فرع ده او چه چا سره ئے کیږی هغه اصل دے،
دقیل هوالخ سره شارح ردّ کوی په یو تعریف باندی کوم چه د قیاس شوے دے اوهغه
داچه څوک د قیاس دا تعریف کوی چه د التعدیه حکم ده د اصل نه فرع ته، لیکن دا باطل دے او
وجه د بطلان ئے داچه حکم خو په اصل پوری قائم وی دانه چه د اصل نه حکم معدّی کیږی هاں
فرع ته د اصل د حکم په مثل باندی معدّی کیږی، شارح فرمائی چه دی وجه نه یعنی د مذکوره
اعتراض په وجه چا د قیاس دا تعریف کړے دے، هوا بانته الخ یعنی قیاس دیته وائی چه ظاهر
کړے شی په مثل د حکم د یو د مذکورینو باندی (احد المذکورین نه مراد اصل دے) په مثل د علت
د یو د مذکورینو په آخر کښی (اخر نه مراد فرع ده) یعنی اصل کښی چه کوم حکم وی د هغه حکم
مثل په بل یعنی فرع کښی ظاهر کړے شی د هغه علت په وجه کوم چه په اصل کښی وی چا به
ویل چه یره لفظ د ابانت ئے اختیار ولو نو داسی به ئے ویلے وے چه اثبات مثل حکم الخ یعنی
ثابتول په مثل د حکم الخ نو شارح فرمائی چه لفظ د ابانت ئے اختیار کړو وجه دا ده چه ابانت معنی
ده ظاهرول او قیاس هم مظهر دے مثبت نه دے یعنی دا نه چه په فرع کښی از سر نو حکم ثابتوی
بلکه هغه حکم شرعی منصوص چه کوم په اصل کښی وی او په فرع کښی مخفی وی نو قیاس ئے صرف
ښکاره کړی دی وجه نه قیاس ته مظهر او کاشف ویلے کیږی (وفیه ما فیه ولا یسع هذا المقام
من شاء زیادة التفصیل فلیرجع الی توضیح الثبوت شرح مسلم الثبوت للعبد الضعیف وحید الله عفی عنه)
بیا شارح فرمائی چه لفظ د مثل په دی تعریف مذکور کښی زیات کړے شو وجه دا ده چه حکم
فرع ته معدّی شوے دے هغه عین حکم داصل نه دے بلکه د هغه مثل دے ځکه که عین حکم د
اصل شی نو بیا خو په اصل بلا حکم پاتی شی وهذا باطل ځکه دیو کور رجوړ ولو د پاره د بل کوروانه
ول دا کوم شریعت دے، فتدبر)

* * * * * * * * * * *

وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ينكرون القياس حجة لان الله تعالىٰ قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ فلا يحتاج الى القياس ولان النبیؐ قال لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا ولان القياس فى اصله شبهة اذ لا يعلم ان هذا هو علة الحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما فى الكتاب ولا يكون مباينا له وعن الثانى ان قياس بنى اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة فى القياس لا تنافى العمل وانما تنافى العلم وذلك جائز ..

ترجمہ :- او دا قیاس حجت دے هم نقلاً او هم عقلاً، ماتنؒ دا خبره ځکه وکړه چه بعض خلق د قیاس د حجت والی نه انکار کوی دوی وائی چه الله فرمائی ونزلنا عليك الخ یعنی مونږه پر تا باندی اے پیغمبرہ ؐ کتاب نازل کړے دے، چه د هر شئ بیانونکے دے پس قیاس ته حاجت نشته دے بل دا چه نبی علیه السلام فرمائی همیشه د پاره بنی اسرائیل په نیغ لاره وو، تر دې چه اولاد د قیدیانو په کښې ډیر شو پس چه کوم شئ په نه وو هغې قیاس ئے شروع کړو پس ځپله هم ګمراه شول او نور ئے هم ګمراه کړل، بل دا چه د قیاس په اصل کښې شبهه ده، ځکه دا معلوم نه دی چه هم دا د حکم علت دے د اوّل نه جواب دا دے چه ځه په کتاب کښې وی قیاس د هغې کشف کوی او د هغې بیان کوی او د دویم نه دا چه د بنی اسرائیلو قیاس د ګناه او د عناد په طور وو، او زمونږ قیاس د حکم د اظهار د پاره دے، او د دریم نه جواب دا دے چه شبه د علت په قیاس کښې د عمل سره منافات نه لري البته د علم سره منافات لري خو دا جائز ده،

تشریح :- صاحب المنارؒ فرمائی چه قیاس یو شرعی حجت دے او د دی حجیت هم په نقل سره ثابت دے، او هم په عقل سره د دی بیان راځی شارحؒ فرمائی چه ماتنؒ دا خبره د دی وجه نه وکړه چه بعض خلق لکه شیعه ګان، خوارج او بعض معتزله (او زمونږه د زمانه اهلحدیث) د قیاس د حجت والی د انکار کوی او دوی وائی چه قیاس شرعی حجت نه دے شارحؒ د دی خلقو دری اعتراضات پیش کړی او بیلے بالترتیب د هر یو نه جواب کړے دے اوّل اعتراض دا خلق دا کوی چه قرآن کښې راځی و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ یعنی اے رسوله تا ته مونږه دا سې کتاب درکړے دے چه د هر یو څیز بیانونکے دے لهٰذا هر کله چه قرآن مبین د هر یو څیز شو

نو قیاس ته څه ضرورت دے دینه جواب دادے چه مونږ ه خو دینه انکار نه دے کړے چه قرآن
تبیانا لکل شئ دے اوکه تاسو وائے چه تاسو قیاس کوی نو قیاس خو مونږه مبین او مثبت نه منو
بلکه کاشف او مظهر ئے منو یعنی د کتاب الله د حکم ظاهرونکے دے قیاس او د قرآن په مبینو والی کښی
او د قیاس په مظهروالی کښی څه تضاد او منافات نشته دے، دویم اعتراض د دوی دا کوی چه نبی علیه
السلام فرمائی چه بنی اسرائیل په سیده لاره باندی وو، لیکن هرکله چه د قیدی ښځو یعنی وینځو
اولاد په هغوی کښی ډیر شو نو هغوی د دغه خبرو قیاس شروع کړو چه ما قبل نه و دے لهذا د قیاس
د وجهی نه په خپله هم ګمراه شول او نور ئے هم ګمراه کړل، لیکن دینه جواب دادے، چه اولاً خو دا حدیث
ضعیف دے لکه چه ملا علی قاریؒ فرمائی او که صحیح هم شی نو د هغوی قیاس خو ګناه او ضد
وعناد په طور وو، او زمونږ ه قیاس خو د شرعی حکم چه کوم په نص سره ثابت دے په غیر
منصوص کښی ظاهرول دی، نو زمونږ ه قیاس د دینی خدمت په طور دے نه د ضد او عناد په طور
او دریم اعتراض د دوی دا دے چه قیاس مفید د حکم شرعی نه دے ځکه په قیاس سره
چه د حکم د پاره کوم علت ثابتیږی په هغے کښی شبه وی چه یره دا به اصل علت وی اوکه نه
به وی دینه جواب دادے چه شبه د علت په قیاس کښی د عمل او جوب سره منافات نه لری
بلکه منافات لری د علم یقین سره یعنی یقینی او قطعی علم نه فائده کوی پاتی شو عمل واجبوی،
او د علم یقینی نه فائده کول او د عمل فائده کول د اجائز دی،

اما النقل فقوله تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار لان الاعتبار رد الشئ الی نظیره فکانه قال قیسوا الشئ علیٰ نظیره وهو شامل لکل قیاس سواء کان المثلات علی المثلات او قیاس الفروع الشرعیة علی الاصول فیکون اثبات حجیة القیاس به ثابتا بالنص ۔

ترجمه :- هر چه ثبوت ئے دے په نقل سره پس دی قول د الله تعالیٰ سره
چه فاعتبروا یا اولی الابصار ځکه اعتبار معنی د د شئ رد کول خپل نظیر ته، پس ګویا داسی
وئیل چه شئ قیاس کړی په خپل نظیر باندی او دا شامل دے، هر قیاس له برابره ده که قیاس
د عقوباتو په عقوباتو باندی وی، او قیاس د فروع شرعیه وی په اصولو باندی پس حجیت د قیاس

ثابت شو په نص سره یعنی فاعتبروا الخ سره۔

تشریح :- صاحب المنارؒ دلیل نقلي په حجت والی د قیاس باندی د کتاب الله نه بیانوی او هغه دا چه الله پاک فرمائی فاعتبروا یا اولی الابصار یعنی اے خاوندانو د عقل تاسو اعتبار وکړئ او د اعتبار معنی ده شئ خپل نظیر ته رد کول یعنی په خپل نظیر باندی د یو شیز قیاس کول دی او په قیاس کښې مونږ هم دغه عمل کوو ځکه مونږ د قیاس تعریف په تقدیر الفرع بالاصل سره کړے دے، او دا آیت کریمه هر قسمه قیاس لره شامل دے برابره خبره ده که قیاس د عقوبا تو په عقوبا تو سره کول وی مثلاً د یو قوم د جرم او سزا بیانولو نه پس الله پاک فرمائی چه فاعتبروا یا اولی الابصار نو دا مطلب چه د دغه قسمه افعالو او اعمالو نه ځان بچ ساتئ ورنه د دغه شان سزا به تاسو هم ورکړے شی، نو د خپل ځان عمل او جزا په قبل باندی قیاس کولو دعوت په دی آیت کښې ورکړے شوے دے، او د دغه شان د یو شرعي فرع قیاس لره په اصل شرعي باندی دی لره هم شامل دے ځکه آیت کښې عموم دے مثلاً د چرس او پوډرو قیاس کول په خمر یعنی شرابو باندی

وحدیث معاذ معروف وهو ماروی ان النبیؑ حین بعث معاذ الی الیمن قال لـه بم تقضی یا معاذ فقال بکتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلی الله علیه وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد برائی فقالؑ الحمد لله الذی وفق رسول رسوله بما یرضی به رسوله فلو لم یکن القیاس حجة لانکره ولم احمد الله علیه ولا یقال انه یناقض قول الله تعالیٰ ما فرطنا فی الکتاب من شئ فکل شئ فی القرآن فکیف یقال فان لم فی کتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا یقتضی عدم کونه فی الکتاب۔

ترجمه :- او حدیث د معاذؓ معروف دے او هغه دا چه روایت کړے شوے دے چه نبی علیه السلام کله معاذ یمن ته لیږلو نو ورته وفرمائیل په څه به فیصله کوی اے معاذؓ هغه ویل په کتاب الله باندی، نبی علیه السلام وفرمائیل که په کتاب الله کښې ئے مونده نه کړی وے ویل په سنت د رسول الله صلی الله علیه وسلم باندی، وے فرمایل که په سنت رسولؐ کښې ئے مونده نه کړی وے ویل په رائے سره به اجتهاد کوم پس نبی علیه السلام وفرمائیل حمد و ثنا دی وی هغه ذات لره چه توفیق ئے ورکړو د خپل رسول، رسول ته د هغه

خبره چه دهغه رسول ﷺ په خوشحاله کیدو، پس که چرته قیاس حجت نه دے نو نبی علیه السلام به انکار کړے وے او حمد به ئے نه وے ویلے او دا دغوک نه وائی چه دا خو مناقض دے د الله دی قول سره چه ما فرطنا الخ یعنی مونږه په کتاب کښی هیڅ یو خیز نه دے پریخودے پس هر شئ په قرآن کښی شته پس غرنګه ئے وفرمایل په فان لم تجد فی کتاب الله حُکمه مونږه وایو چه عدم وجدان تقاضا دوی نه کوی چه شئ په کتاب کښی موجود نه هم وی،

تشریح:- صاحب المنار دلیل نقلی په حجیت د قیاس باندی د حدیث رسول ﷺ نه وړاندی کوی فرمائی چه په باب د حجیت د قیاس کښی خو د معاذ والاحدیث معروف د مشهور دے یعنی د اصولیو په مابین کښی دا حدیث معروف دے تر دی چه حد د شهرت ته رسیدلے دے او امام غزالی وائی چه امت دی سره تلقی بالقبول کړی ده لهٰذا معنیً متواتر کرځیدلے دے، او هغه دا چه نبی علیه السلام کله معاذ بن جبل رض لره یمن ته بطور د قاضی لیږلو نو ورته وفرمایل چه معاذ رض په څه به فیصله کوی هغه ویل په کتاب الله باندی، نبی پاک ﷺ وفرمایل که په کتاب الله کښی ئے ته مونږه نه کړی بیا به په څه فیصله کوی، هغه ویل په سنت د رسول ﷺ به فیصله کوم یعنی د احادیثو په رڼا کښی به فیصله کوم، نبی علیه السلام ورته وفرمایل که په دی کښی ته مونده نه کړی نو بیا به په څه فیصله کوی، هغه ویل بیا به خپله رائے سره اجتهاد کوم یعنی قیاس به کوم ځکه قیاس هم رائے د مجتهد وی نبی علیه السلام په دی خبره ډیره خوشحاله شو او د الله پاک حمد ئے بیان کړو چه هغه د خپل رسول، رسول یعنی معاذ ته د داسی خبری توفیق ورکړو چه د هغه رسول یعنی زه په خوشحاله یم، یعنی د نبی علیه السلام منشاء هم دا وه چه معاذ د غه شان وائی او دهغه توفیق الله پاک معاذ ته ورکړو، کوم چه د نبی علیه السلام منشاء او رضا وه لهٰذا دینه دا ثابته شوه چه قیاس یو شرعی حجت دے ورنه که داسی نه وے نو بیا به په نبی علیه السلام انکار فرمائیلے وے، او حمد به ئے په نه وے کړے حالانکه نبی علیه السلام انکار و نه کړو بلکه حمد ئے بیان کړو د الله پاک،

ولا یقال الخ شارح دفع د یو سوال کوی او هغه دا چه دا حدیث خو مناقض دے دی آیت سره ما فرطنا فی الکتاب من شئ یعنی مونږه په کتاب کښی یو ضروری خیز هم نه دے پریخودے لهٰذا چه هر څه کتاب الله کښی شته نو بیا د نبی علیه السلام دا قول چه فان لم تجد فی کتاب الله صحیح نه دے د آیت سره متضاد دے، دی ته شارح رح دا جواب کوی، چه نبی

علیه السلام فان لم تجد ویلے دے او تجد د وجدان نه دے او د وجدان معنی ده مؤتدل نو د لم تجد معنی شوه نه موتدل او نه متدل د یو خیز په کتاب کښی داد دی تقاضا نه کوي چه د غه خیز به وی هم نه، یعنی عدم علم دلالت نه کوي په عدم وجود د شئ نو کوی هاسے که نبی علیه السلام فان لم یکن فی کتاب الله ویلے وے نو بیا ایت سره تضاد او تناقض راتلو فان لم تجد سره هیڅ تضاد نه راځی، فافهم ولا تکن من الغافلین ،

واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار وهو وارد فی قضیة عقوبات الکفار کما سیاتی فمعناه وهو التامل فیما اصاب من قبلنا من المثلات ای العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتکذیب الرسول لنکف عنها احترازًا عن مثلها من الجزاء فیصیر حاصل المعنی قیسوا یااولی الابصار احوالکم باحوال هذه الکفار وتاملوا بانکم ان تتصدوا لعداوة الرسول وتکذیبه تبتلوا بالجلاء والقتل کما ابتلی اولئك الکفار به وهذا هو الثابت بعبارة النص والقیاس الشرعی نظیر هذا التامل فکما ان العداوة علة والعقوبة حکم فیتعدی من الکفار المعهودین الی حال کل اولی الابصار فکذلك العلة الشرعیة علة والحرمة حکم فیتعدی من المقیس علیه الی المقیس فتکون حجیة القیاس ح بالدلیل المعقول والحاصل ان قوله تعالیٰ فاعتبروا یااولی الابصار لو اجری علی عمومه من کل رد الشئی الی نظیره وان کان واقعا فی حق العقوبات خاصة کان اثبات حجیة القیاس به نقلا لـــــے ثابتا باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتامل فی العقوبات لورودہ فیها کان اثبات حجیة القیاس به عقلا ای ثابتا بدلالة النص لا بالقیاس ولا یلزم الدور ؞

ترجمہ :- او هرچه دلیل عقلی دے نو هغه داچه اعتبار واجب دے له وجهی د قول د الله تعالیٰ نه فاعتبروا یااولی الابصار او وارد دے په قضیه د عقوباتو د کفارو کښی لکه چه زر به راشی پس معنی د دی تامل دے په هغه چاکښی چه هغوی ته رسیدلی دی د مثلاتو یعنی عقوباتو نه په شکل د قتل او جلاوطنئ کښی په هغه اسبابو سره چه د هغوی

نه نقل شوی دی د عداوت او تکذیب د رسول الله نو نه، د پاره د دی چه مونږ ه تر ینه ځان
بند و ساتو چه هیچ شو په مثل د د غې عقوباتو نه د جزا، نو پس حاصل د معنی ئې دا ګرځید
چه تاسو قیاس وکړئ اے خاوندانو د عقل د خپلو احوالو په احوالو د دی کفارو سره او سوچ
وکړی، چه تاسو کښی وړاندی والے کوی عداوت او تکذیب د رسول ته نو مبتلیٰ به کړے شی
په قتل او په جلاوطنی سره لکه څرنګه چه مبتلیٰ کړے شوی وو، دغې کافران په هغې سره
او دا هغه څیز دے چه په عبارة النص سره ثابت دے او قیاس شرعی د دی تامل نظیر دے
پس لکه څرنګه چه عداوت دا علت دے، او عقوبت حکم دے، پس متعدی شوے د معلوم
کافرانو نه حالت د هر یو خاوند د عقل ته، پس د غه شان علت شرعی یو علت دے او حکم
حرمت دے مثلاً پس متعدی کیږی د مقیس علیه نه په طرف د مقیس باندی پس شو حجیت د قیاس په
دغه وخت کښی په دلیل شرعی سره او حاصل دا چه کله قول الله تعالیٰ فاعتبروا یا اولی الابصار
جاری شی، په خپل عموم باندی د هر یو شیٔ د رد نه په طرف د خپل نظیر باندی آګر که دا
واقع دے، په حق د عقوباتو کښی خاص طور باندی نو بیا حجیت د قیاس په دی سره نقلاً
یعنی په اشارة النص سره ثابتیږی نه په عبارة النص سره او که چرته خاص کړے شی
په تامل سره په عقوباتو کښی ځکه چه هم په دی کښی ئې ورود شوے دے نو بیا به د قیاس
حجیت په دی سره عقلاً یعنی ثابتیږی به په دلالة النص سره نه په قیاس سره ورنه
بیا به دور لازم شی،

تشریح :- حضرت ماتنؒ په حجیت د قیاس باندی دلیل عقلی بیانوی او هغه
دا چه اعتبار کول دا واجب دی ځکه امر را غلے دے د اعتبار په آیت د فاعتبروا سره او امر
د پاره د وجوب را ځی پس اعتبار کول واجب شول او دا آیت کریمه په بابت د عقوباتو د کافرانو
کښی را غلے دے، د دی بیان را روان دے ما بعد کښی، پس د اعتبار معنی ده تامل او فکر
کول را اعتبار ته دلته کښی تامل ویلی دا مجازاً دی یعنی اطلاق د مسبب دے په سبب سره
ځکه اعتبار معنی دا چه مونږه خپل نفسونه رد کړو نفسونو د کافرانو ته په دی شان که هغه
رنګه اسباب مونږه اختیار کړل نو هغه شان د عقاب مستحق به کرځو ولیکن تامل سبب دے د دی
اعتبار نو دی وجه نه اعتبار ته تامل د ویلے شو فافهم) په هغه عقوباتو کښی چه کوم مونږه نه
وړاندی خلقو باندی تیر شوی دی د قتل او جلاوطنی په شکل کښی یعنی کافران قتل شوی وو او د

خپلو کورونو نه دربدر کړے شوی دی او دی د پاره اسباب د وخت د رسول سره دشمنی او د هغه تکذیب وو، نو مونږ ه به څکه تامّل او فکر کوو په دی کښی چه خپل ځان د غه شان خبرونه بند وساتو چه دهغوی به شان عذابونه راته ملاؤ نه شی، پس دا ایت حاصل داؤکړځید لو چه اے خاوندانو د عقل خپل احوال دد غه کافرانو په احوالو باندی قیاس کړی که تاسوهم د رسول عداوت او تکذیب ته پیش قدمی کوی نو دد غے کافرانو په شان عقاب یعنی قتل او جلاوطنی کښی به اخته کیږی، دا معنی حاصله دد دا ایت نه په عبارة النص سره یعنی کلام دی د پاره چلولے شوے دے،

اوس د دی تامل نظیر قیاس شرعی دے څکه خرنګه چه عداوت علت دے، او عقوبت (یعنی قتل او جلاوطنی) دا حکم دے او دا عقوبت متعدی کیږی دد غے کافرانو حال د هر یو اولی الابصار ته دد غے علت مذکور یعنی عداوت په وجه نو دغه شان علت شرعی هم یو علت د حرمت ئے مثلاً حکم دے پس د مقیس علیه مثلاً د خمر نه به حکم متعدی کیږی مقیس مثلاً چرس او پو ډر و ته لهذا د قیاس حجیت ثابت شو په عقلی دلیل سره،

والحاصل ان قوله الخ سره شارح دفع د یو مقدر اعتراض کوی، او هغه دا چه ته و ائی اثبات د حجیت د قیاس په دی ایت سره بطور د لیل عقلی ثابت دے، نو چونکه دا خو ایت د کتاب الله دے لهذا نقل هم شو نو فاعتبروا الخ هم حجت نقلی شو او هم عقلی شو نو شارح دا اعتراض دفع کوی او هغه داکه چرته ایت کریمه مذکوره په خپل عموم باندی جاری وساتل شی، او شامل شی د هر یو شی رد ته په طرف د خپل نظیر باندی یعنی هر یو څیز ته د خپل نظیر حکم ورکړے شی ، برابره خبره ده که هغه نصیحت حاصلول وی په امم سابقه سره او که قیاس عقلی وی او که شرعی وی اګر که دا آیت واقع دے په باب د عقوباتو کښی خاص طور باندی نو بیا به د قیاس شرعی اثبات دد دی ایت نه په اشارة النص یعنی دلیل نقلی سره شی په عبارة النص سره ئے اثبات څکه نشی کیدے چه د عبارة النص په صورت کښی د کلام سوق بیا قیاس د پاره پکار وو، او حال دا دے چه سوق د کلام د قیاس نه بلکه د کلام سوق د نصیحت حاصلولو په امم سابقه سره د دی پاره شوے دے، او که نه ایت خاص کړے شی په تامل فی العقوبات سره لکه چه دی د پاره چلولے شوے هم دے، نو بیا به د قیاس اثبات په دی سره بطور عقلاً یعنی دلالة النص سره وی خو دا نه چه قیاس سره به ثابت وی، څکه بیا به دور لازم شی څکه د قیاس اثبات په قیاس سره نه دے

نکر دور او هغه داسی چه نه وائی چه ایت نه دا معلومیږی چه قیاس دخپل حالاتو وکړی په حالاتو دکفارو باندی او بیا په دی قیاس باندی قیاس شرعی بناء کړی نو دور به لازمیږی مطلب دا چه قیاس شرعی دایت نه په دلالة النص یعنی باعتبار اللغة ثابت دے، اجتهاد سره نه ځکه دعلت موجود والے چه حکم دپاره مستلزم کړځی، دا یو داسی امر دے چه قیاس لره په کښی دخل نشته بلکه لغت سره دا معلومیږی، لهذا د قیاس ثبوت موقوف نه شو په قیاس سره فتدبر. لهذا ایت مذکوره په یو حیثیت سره حجت نقلی شو او په بل حیثیت سره حجت عقلی شو او په دی کښی څه باک نشته دے۔

وَكذلك التامل فی حقائق اللغة لاستعارة غیرها لها شائع بیان للاستدلال المعقول بوجه اٰخر وهوان یتامل مثلا فی حقیقة الاسد وهو الهیكل المعلوم فی غایة الجرأة ونهایة الشجاعة ثم یستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة الشركة فی الشجاعة والقیاس نظیره ای القیاس الشرعی نظیر كل واحد من التامل فی العقوبات للاحتراز عن اسبابها والتامل فی حقائق اللغة لاستعارة غیرها لها فیكون اثبات حجیة القیاس عقلا بدلالة الاجماع لا بالقیاس حتی یلزم الدور۔

ترجمه :- او دغه شان تامل کول په حقائق لغویه یعنی لغوی معانیو کښی چه دغیر استعاره ددی معانیه لغویه دپاره شائع دی، دا بیان دے دعقلی استدلال په بله طریقی سره او هغه دا چه تامل وکړے شی مثلاً په حقیقت داسد کښی او هغه یو هیکل (جسم) معلوم دے انتهائی جرأت والا او شجاعت والا دے بیا مستعار کړے شی دالفظ دیو بهادر سړی دپاره په دی واسطی سره چه دواړه شریک دی په شجاعت کښی او قیاس ددی نظیر دے یعنی قیاس شرعی نظیر دے دهر واحد دتامل نه په عقوباتو کښی چه احتراز راشی دهغې داسبابو نه او دتامل نه په حقائق لغویه کښی دپاره داستعاری دغیر ددی دپاره پس دقیاس حجیت ثابت شو عقلاً په دلیل داجماع سره نه په قیاس سره تر دی چه لازم شی دور،

تشریح :- ماتن دقیاس حجیت ثابتوی په استدلال عقلی سره په بله طریقی

سره ادهغه دا چه لغوی اوضاعو کښې دیو نه تعدیه بل ته کیږي مثلاً په لغت کښې یو لفظ وضع شوے وے دیاره د یو معنی مثلاً لفظ د اسد وضع دے دیاره دیو ظاهر جسم چه هغه انتهائی شجاعت والا دے او دا لفظ د اسد مستعار کړے شی دیاره د رجل شجاع یعنی انسان لره او وجه ددی استعاري په کښې یو قدر مشترک دکرځی چه هغه شجاعت دے، نو په دی لغوی اوضاعو کښې دیو نه تعدیه په طرف بل باندی یو اجماعی امر دے او اجماع سره دا ثابته ده قیاس شرعي ددی نظیر وګرځوه یعنی دلته کښې د تعدیه راشي په اوضاع شرعیه کښې نو ما قبل هم تامل وو، خو هلته تامل په عقو باتو کښې وو، دیاره ددی چه ددغے عقوباتو کوم اسباب وو، هغے نه ځان بچ کړو او قیاس شرعي ددی هم نظیر دے لهذا دلته کښې هم قیاس شرعي ثابت شو په دلالت د اجماع سره عقلی طور باندی قیاس سره ئے ثبوت نه دے راغلے ورنه بیا به لازم شی دور۔

وبيانه اى بيان القياس فى كونه رد الشئ الى نظيره ثابت فى قوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا ويروى كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل يدًا وقوله الحنطة يروى بالرفع اى بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروى بالنصب اى بيعوا الحنطة بالحنطة مكيل قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين والاحوال شروط والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التى هى شرط فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر يعنى الكيل فى المكيلات والوزن فى الموزونات بدليل ما ذكر فى حديث آخر كيلا بكيل واراد بالفضل فى قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون نفس الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما فى القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر يعنى حيثما فاتت التسوية تثبت الحرمة هذا حكم النص والداعى اليه اى العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية فى القدر والجنس بين هذه الاموال يقتضى ان تكون

امثالا متساویۃ ولن تکون کذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلۃ تقوم بالصورۃ والمعنی وذلك بالقدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلۃ الصوریۃ وبالجنس تقوم المماثلۃ المعنویۃ والجنس فبالقدر تقوم المماثلۃ الصوریۃ مدلول قولہ الحنطۃ بالحنطۃ والقدر مدلول قولہ مثلا بمثل فان لم یوجد الجنس کالحنطۃ مع الشعیر اولم یوجد القدر کما فی العددیات لم تشترط المساواۃ ولا یظهر الربوا ۔

ترجمہ:- او بیان د دغه یعنی بیان د قیاس په کید لو دده کنبی د رد کولو دشئ نه په طرف دخپل نظیر باندی دا ثابت دے، په دی قول د نبي علیه السلام کنبی الحنطۃ الخ یعنی خرخول دی غنم په غنمو سره دوربشو په وربشو سره کجورو په کجورو سره د مالګی په مالګی سره د سرو په سرو سره، د سپینو په سپینو سره برابر په برابر او لاس په لاس اوزیاتے کول سود دے، او روایت دکیلا بکیل او وزنا بوزن هم راغلے دے، په ځائے د مثلا بمثل باندی او دا قول چه الحنطۃ رفع سره هم مروی دے یعنی بیع الحنطۃ مثل بمثل او نصب سره هم مروی دے یعنی بیعوا الحنطۃ بالحنطۃ او حنطہ مکیل یعنی پیمانه کید و نکے دے او مقابلے ته راغلے په جنس سره او دا قول چه مثلا بمثل د ماسبق نه حال واقع دے، ګو یا داسی دویل شو چه خرخوی حنطہ لره په حنطہ سره په حال کون دواړو کنبی چه برابر وی او احوال شروط دی او امر د پاره دایجاب راځی او بیع مباح ده، پس امر به ګرځی هغه حال طرف ته کوم شرط دے پس معنی به دا شی چه بیع واجبه ده په شرط د تسویه او مماثلت سره نفس بیع واجبه نه ده، او په مثل سره ئے قدر اراده کړے یعنی پیمانه په پیمانه کید ونکو څیزونو کنبی او وزن په وزن کید ونکو څیزونو کنبی په دلیل د هغے کوم چه بل حدیث کنبی ذکر دے، یعنی کیلا بکیل او په فضل سره اراده کړی په دی قول کنبی چه والفضل الربوا فضل په قدر باندی نه نفس فضل لهذا جائز ده، بیع د چونګ په دوه چونګو سره او د غرشان چه رسیږی نیم صاع ته، پس وګرځید لو حکم د نص دا چه تسویه واجب ده په قدر کنبی او بیا حرمت بناء دے په فوت کید لو د حکم د امر باندی یعنی کله چه هم تسویه فوت شوه حرمت به ثابت شی د احکم

نصّ دے او دی د پارہ باعث یعنی هغه علت چه په وجوب د تسویه باعث دے قدر او جنس دے ځکه د تسویه وجوب په قدر کښې په مابین د دی احوالو کښې (د اشیاء ستہ مذکوره) داد تقاضا کوی چه دا د دلو برابر امثال وی، او دا نه شی کیدے مګر په قدر او جنس سره ځکه مماثلت قائمیږی په صورت او په معنی سره او دا راځی په قدر او جنس سره، پس په قدر سره به مماثلت صوری قائم شی او په جنس سره به مماثلت معنوی قائم شی او په جنس باندی قول د الحنطة بالحنطة دلالت کوی، او په قدر باندی قول د مثلاً بمثل دلالت کوی لیس که چرته جنس موجود نه شی لکه حنطه د شعیر سره راشی او یا قدر موجود نه شی لکه په عددیاتو کښې نو بیا مساوات شرط نه دے او نه ربوا ظاهریږی۔

**تشریح:۔** حضرت ماتن دا بیان کوی چه د قیاس معنی خو کون د شئ دے چه رد کړے خپل نظیر ته او شئ لره د خپل حکم ملاو شی د هغه علت په بنیاد باندی کوم چه دده په نظیر کښې وی د دی ثبوت په حدیث سره راغلے او هغه دا چه نبی علیه السّلام فرمائی الحنطة بالحنطة الخ نو اوس په دی حدیث کښې چه د کوم علت د وجهی نه د سود حرمت ثابتیږی په دی به مونږه ماسوئ اشیاء قیاس کوو لهٰذا که هم دا علت په کښې موجود شو نو د غه شان حکم به لګوو د دی وضاحت آینده کښې را روان دے۔

حالاً مونږه تشریح د عبارت کوو لیس شارح فرمائی چه یو روایت کښې د مثلاً بمثل په ځائے کیلاً بکیل او وزن بوزن هم راغلے مطلب دا چه دا روایت په دوه طریقو سره راغلے دے، او دا قول چه الحنطة مرفوع هم راغلے دے، یعنی بیع الحنطة، نو د رفع په صورت کښې به مضاف مقدر کړے شی، او بیا به د هغه په حذف کولو سره مضاف الیه چه الحنطة دے قائم کړے شی د هغه په ځائے باندی او رفع به ئے د ابتدائیت په بناء شی او مثل بمثل به ئے خبر شی مرفوع به شی، او نصب سره هم الحنطة مروی دے نو بیا به داد مفعولیت په بناء منصوب شی او فعل بیعوا (صیغه د امر جمع مخاطب مذکر) به ورلره مقدر راوباسی او دا روایت ماتن هم غوره کړے دے، ځکه د مماثلت د شرط په ایجاب کښې دا ډیر واضح دے ځکه بیعوا امر دے، او امر د پاره د وجوب راځی کله چه مطلق عن القرائن وی، او حنطة مکیل یعنی پیمانه کید و نکے څیز دے او د دی مقابله په خپل جنس سره راغلے ده، یعنی حنطة سره لیس بالحنطة کښې با د پاره د الحاق وغیره

نه ده بلکه دمقابله د پاره ده یعنی حنطه چه په مقابل د حنطه کښې وی او دا قول چې مثلاً بمثل دا د ما قبل یعنی بیعوا نه حال واقع دے گویا تقدیر د عبارت دا سی شو چه بیعوا الحنطة بالحنطة حال کونهما متماثلین او احوال شروطو په مرتبه کښې دی ځکه حکم په حال پورې متعلق وی، او څرنګه چه د شرط په انتفاء سره حکم منتفی کیږی د غه شان د حال په انتفاء سره هم حکم منتفی کیږی لکه انت طالق راکبةً معنی دا چه ان رکبت فانت طالق لهذا حال په معنی د شرط کښې دے، او امر د پاره د ایجاب راځی لهذا بیعوا امر دے دا به هم د ایجاب د پاره وی او بیع خو مباح څیز دے نه دا چه یو واجب څیز دے نو چه بیع مباح څیز شو نو دا امر نه چه کوم وجوب مستفاد کیږی دا خو بیع ته نه شی متوجه کیدے ځکه بیع مباح څیز دے، لهذا ایجاب به متوجه شی حال ته چه کوم په معنی د شرط کښې دے، او حال خو مثلاً بمثل وو، نو ایجاب مثلاً بمثل ته متوجه شو نو لهذا معنی دا شوه چه بیع واجبه ده خو په دی شرط چه تسویه او مماثلت وی په کښې نه دا چه نفس بیع واجبه ده او په مثل سره قدر یعنی کیل په مکیلاتو کښې او وزن په موزوناتو کښې مراد دے غنم وریشی مکیلی څیزونه کښې راځی د غه شان کجوری او مالګه هم سره او سپین په وزن څیزونو کښې راځی او په مثل سره قدر اراده کولو باندی دلیل هغه تکره ده کومه په بل حدیث کښې راغلی ده، یعنی کیلاً بکیل او والفضل الربوا کښې د فضل نه مراد فضل په قدر باندی دے، نه نفس فضل یعنی چه د کیل او وزن مقدار ته یو څیز ورسی نو په دی باندی فضل مراد دے نه دا چه نفس زیات لهذا یو چونګ غنم په دوه چونګو سره ورکول جائز ده ځکه دا قدر کښې نه راځی وجه دا ده چه اقل او کم د قدر شرعی نصف صاع دے لهذا تر نصف صاع پورې که غنم وریشی د یو بل مقابله کښې زیادت او کمی سره ورکړے شی جائز دی یعنی یو چونګ غنم په دوه چونګو سره او یو چونګ وریشی په دوه چونګو سره لهذا حکم د نص یعنی حدیث منکور نه دا و تلو چه د دوه مماثل (مثلاً غنم په غنمو سره) څیزونو په بیع کښې په قدر کښې تسویه او برابروالے واجب دے لهذا دا نشی کیدے چه یو صاع غنم په دوه صاعو سره ورکړی او حرمت چه راغلے نو دا بناء دے په فوت کیدو د حکم دا مر باندی چه هغه تسویه فی القدر ده لهذا اچه کله هم تسویه فوت کیږی حرمت ثابتیږی پس وجوب د تسویه فی القدر حکم د نص وګرځیدلو، او په دی وجوب د تسویه باندی علت باعث قدر او

جنس دے وجه داده چه د تسویه واجب والے په قدر کښې په مابین ددې احوال (یعنې حدیث کښې چه کوم شیز مالونه ذکر دي) کښې دا ددې تقاضا کوي چه دا مالونه دې بل مماثل وي او دا تماثل بغیر د قدر او جنس نه راځي نه ځکه مماثلت چه قائم ږي نو په صورت او په معنی سره قائمیږي او دا بغیر د قدر او جنس نه، نه راځي لپس په قدر سره به مماثلت صوري قائم شي ځکه قدر د کیل او وزن نه عبارت دے او مماثلت صوري دا عبارت دے د تساوي في المعیار نه چه هغه کیل او وزن دے، او په جنس سره چه دواړه غم وي مثلاً به مماثلت معنوي قائم شي او په دواړو باندې یعنې هم په قدر او هم په جنس باندې دلالت په حدیث مذکور کښې موجود دے ځکه چه دا قول چه الحنطة بالحنطة نو د لته کښې د حنطه په مقابله کښې حنطه راغلې دا په جنس دلالت کوي چه جنس به یو وي او مثلاً بمثل دلالت کوي په اتحاد في القدر باندې چه دواړه به مکیلي وي یا دواړه به وزني وي، پس که چرته جنس نه وي مثلاً حنطه د حنطه په مقابله کښې نه وي بلکه حنطه د شعیر په مقابله کښې وي نو بیا یو صاع حنطه په دوه صاعو شعیر باندې خرڅولے شي ځکه فوات د جنس راغلو او د جنس په فوات سره حرمت نه ثابتیږي او که قدر نه وي اگر که جنس یو وي لکه عددیات و اخله یعنې کوم څیزونه چه په کیل او وزن سره نه خرڅیږي بلکه ذوات القیم څیزونه دي او په قیمت سره خرڅیږي نو بیا هم بیع جائز ده، او بیا د مساوات شرط نشته او نه په کښې سود ظاهریږي، فاحفظ هذا التفصیل واشکر

ویرد علیه انا لانسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لابد ان تکون في الوصف ایضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله وسقطت قیمة الجودة بالنص وهو قوله جیدها ورديها سواء هذا حکم اے کون الدال على الی وجوب التسویة هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي فالمراد بهذا الحکم الثاني غیر ما ارید بالحکم الاول لان الحکم هو الحکم الشرعي اعني وجوب التسویة وهذا الحکم هو بمعنی مدلول النص شامل للحکم والعلة جمیعا ؞

ترجمه:- او په دې باندې دا اعتراض واردیږي چه مونږ ددا نه منو چه صرف په قدر او په جنس کښې مماثلت ثابت دے، بلکه لا بدي ده د مماثلت في الوصف نه هم چه هغه

جودت یعنی کره والے او کوټه والے دے پس جواب ورکړو ماتنؒ په دې قول سره چه ساقط دے قیمت د جودت په نص سره او هغه دا قول د نبي علیه السلام دے چه کره او کوټه ئے برابر دي دا حکم د نص دے یعنی کون د داعي په طرف د وجوب د تسویه باندې چه هغه قدر او جنس دے ثابت دے په اشارة النص سره نه صرف په رائے سره پس مراد په دې دوېم حکم سره هغه نه غبرګ دے کوم چه په اوّل حکم سره اراده کړے شوے دے ځکه اوّل حکم خو شرعي وو، یعنی د تسویه واجب والے او دا حکم دا په معنی د مدلول د نص سره ثابت دے او شامل دے حکم لره هم او علت لره هم،

تشریح :- حضرت شارحؒ د ماتنؒ د دا روان عبارت غرض بیانوي او هغه دا چه غرض د ماتنؒ دفع د سوال ده او سوال دا چه صرف مماثلت په قدر او په جنس کښې نه دے پکار بلکه مماثلت په وصف کښې هم ضروري دے یعنی چه یو کره او جید دي نو بل هم دا سې وي دا نه چه یو طرف ته مثلاً جید غلم وي، او بل طرف ته ردي وي، او مماثلت په وصف کښې ځکه ضروري دے چه جودت معنی ده کامل مال او رداءت یعنی ردي والے د دې ضد دے لهذا الکامل مال د ناقص سره مماثل څرنګه کرځیدے شي لهذا د مماثلت في الوصف نه هم لابدي ده نو ماتنؒ جواب ورکوي چه قیمت د جودت ساقط دے، یعنی جودت والي لره څه اعتبار نشته بلکه جید او ردي برابر دي لهذا که یو طرف ته جید غنم دي یو صاع او بل طرف ته دوه صاعه ردي غنم وي نو دا جائز نه دي دا نه چه یو طرف ته جید دي لهذا ددې د جودت په بنا که دا یو صاع وي نو باک نشته او دې د پاره علت دا قول د نبي علیه السلام دے چه جیدها و ردیها سواء یعنی د دغه شپږو اشیاء مذکوره جید والے او ردي والے برابر دے، حضرت ماتنؒ فرمائي چه هٰذا الحکم النص شارحؒ د هذا اشاره الیه و یستلوا یعنی کون الداعي الی وجوب الخ بیانفرمائي چه دا په اشارة النص سره ثابت دے نه دا چه صرف رائے ثابت دے، لهذا که احناف دا خبره کوي چه په دغه شپږو څیزونو کښې علت د ربوا قدر او جنس دے نو دا صرف په رائے سره ثابته نه ده بلکه په اشارة النص سره ئے ثبوت راغلے دے،

فالمراد الخ سره شارحؒ یو مقدر سوال دفع کوي او هغه دا چه ما قبل هم ماتنؒ اویل چه هٰذا الحکم النص او د لته کښې ئے هم وفرمایل چه هٰذا الحکم النص نو مراد خو د دواړو یو دے لهذا دې تکرار ته څه ضرورت وو، نو شارحؒ جواب ورکوي چه اوّل حکم او دوېم حکم

کښې فرق دے خکه اوّل حکم، حکم شرعی دے او ثابت دے په عبارة النص سره چه هغه صرف
د تسویه او برابر والی وجوب دے او دا حکم خو په معنی د مدلول د نص سره یعنی اشارة النص
سره ثابت دے، او شامل صرف حکم لره نه دے بلکه حکم او علت دواړو لره دے یعنی هم وجوب
د تسویه لره شامل دے او هم قدر او جنس لره شامل دے، اوّل حکم دے دویم ئې علت دے

دوجدنا الارز وغیره امثالا متساویة فکان الفضل علی المماثلة فیها فضلا
خالیا عن العوض فی عقد البیع مثل حکم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته ای
اثبات حکم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فیما عدا الاشیاء الستة
من الارز وغیره من المکیلات والموزونات سواء کان مطعوما او غیر مطعوم
بشرط وجود القدر والجنس علی طریق الاعتبار المامور به
فی قوله تعالیٰ فاعتبروا

ترجمه :- او مونږه مونده کړل وریژو لره او دینه ماسوی لره داسې امثال
چه متساوی دی پس زیادت په مماثلت باندې په دې کښې به داسې زیادت وی چه د عوض
نه به خالی وی په عقد د بیع کښې په مثل د حکم د نصّ باندې بغیر د څه فرق نه پس مونږه
لازم کړو اثبات د هغه یعنی د دغې حکم د نص اثبات، کوم چه وجوب د مساوات دے او
حرمت د ربوا دے په ماسوی د شپږ و څیزونو کښې د وریژو وغیره نه د مکیل او موزونی
څیزونو نه برابره ده که خوراک کیږی او که نه په شرط د وجود د قدر او جنس سره
په طریقه د اعتبار سره د کوم چه امر کړے شوے په فاعتبروا الخ کښې۔

تشریح :- حضرت ماتنؒ اوس د دې خبرې بیان کوی چه په نصّ مذکور سره
چه د کوم شپږو څیزونو بیان وشو چه په دې کښې حرمت په فضل سره او بیع په مساوات سره
ضروری ده، نو دې باندې به مونږه د ماسوی اشیاء هم قیاس کوو، کوم کښې چه د هغه علت
یعنی قدر او جنس موجود وی، حاصل دا چه د حکم د اصل نه د فراغت نه پس شروع کوی
په حکم د فرع کښې د پاره د دې چه قیاس شرعی مکمل شی، مثلاً وریژې شوې یا دینه ماسوی
داخله نو وریژو کښې هم مساوات شته د جنس او قدر په لحاظ سره لهٰذا یو صاع وریژې

په دوه صاع سره نه شي خرڅولے ځکه جنس ئے یو دے دواړه وریژې دي او قدر ئے یو دے
دواړه مکیلې دي لهذا ادي کښې که څوک زیادت کوي یعني یوصاع په دوه خرڅوي نو دغه زیادت
داسې زیادت دے چې بلا عوضه دے اوکوم څيز چه بلا عوضه حاصلیږي هغه سود وي،
ځکه قرض کښې هم دا معامله وه ته سل روپئ ورکوې او بیا ترینه دس دېره سل اخلې نو
داسې روپئ بلا عوض راغلې لهذا سود دے، پس په وریژو کښې هم حکم د نص چه هغه
وجوب دتسویه دے موږه مونږه کړوا وپه وریژو او نص مذکور کښې چه کوم اشیاء ذکر
شول دي کښې دا حکم بلا تفاوته موجود دے پس کوم چه هلته کښې وو، هغه به دلته کښې هم
ثابت وي یعني دمساوات واجب والے او دسود حرمت والے دشپږو څیزونو نه علاوه که وریژې
اوکه دبینه علاوه وي، برابره ده که دا مطعوما تو یعني خوړل شوه څیزونو نه وي او که غیر
مطعوماتو نه وي لکه وسپنه وغیره شوه، خو شرط په کښې دا دے چه علت کوم چه قدر او جنس
دے دا په کښې موجود وي نو چه قدر او جنس موجود وي په هر یو څیز کښې نو هلته به بیع
بطریق المساوات وي او فضل به په قدر باندې حرام دي،

ماتن رح فرمائي چه مونږه په وریژو وغیره کښې هغه حکم کوم چه نص کښې په اشیاء ستة
کښې موجود وو، ثابت کړو په طریقه داعتبار سره یعني قیاس سره هغه اعتبار کوم چه امر
شوے دے، په ایت کریمه فاعتبروا یا اولی الابصار سره،

وهو نظیر المثلات ای هذا القیاس الشرعي نظیر اعتبار العقوبات النازلة بالکفار
فان الله تعالی قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول
الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتهم
الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير
حيث عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا مخاصمين عليه حين قدم المدينة
فنقضوا العهد في وقعة احد فامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة
ايام وطلبوا الصلح فابیٰ عليهم الا الجلاء، فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر
والاخراج حال كونكم يا ايها المسلمون ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا اي اليهود انهم

مانعتهم حصونهم من الله فاتٰهم الله ای عذابه وحکمه بالجلاء من حیث لم یحتسبوا ذالك وقذف ای القی الله فی قلوبهم الرعب حال کونهم یخربون بیوتهم بایدیهم وایدی المؤمنین لحاجتهم الی الخشب والحجارة فحملوا اثقالهم هذه علی جمال کثیرة وخرجوا منها واستوطنوا بخیبر ثم اجرجهم عمرؓ من خیبر الی الشام هذا تفسیر الاٰیة فالاخراج من الدیار عقوبة کالقتل حیث سوّی بینهما فی قوله ولو انا کتبنا علیهم ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم ما فعلوه الا قلیل منهم والکفر یصلح داعیا الیه فکلما وجد الکفر یترتب علیه الاخراج واول الحشر یدل علی تکرار هذه العقوبة وهو اجلاء عمرؓ ایاهم من خیبر الی الشام وقیل هو حشرهم یوم القیٰمة ثم رجعنا الی الاعتبار فی قوله فاعتبروا بالتامل فی معنی النص للعمل به فیما لا نص فیه فنعتبر احوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا توقیا عن مثل ما نزل بهم فکذالك ههنا ای فی القیاس الشرعی نتامل فی علة النص ونعدیها الی الفرع لنثبت حکم النص فیه۔

ترجمه :- او هغه نظیر ده د عقوباتو یعنی د قیاس شرعی نظیر دے د اعتبار د عقوباتو کوم چه نازل شوی دی په کافرانو باندی، حکه الله پاک فرمائی چه هغه، هغه ذات دے چاچه کافرانو لره د اهل کتابو نه ایستلے دی، د خپلو کورونو نه په وخت د اوّل حشر کښی او ستاسو گمان نه وو، چه دوی به وځی، او دوی دا گمان کولو چه د الله د عذاب به دوی بچ وساتی خپلے قلعه گانی پس الله پاک دوی ته راتلل وکړو د اسی ځائے نه چه د دوی گمان هم نه وو، او دوی په زړونو کښی ئے رعب واچولو دوی بیاورنول خپلو کورونو لره په خپلو لاسونو باندی او په لاسو د مومنانو باندی پس عبرت حاصل کړی تاسو اے خاوندانو د عقل، مراد په اهل کتابو سره یهود د بنی نضیر دی په دی شان چه دوی د رسول علیه السلام سره معاهده کړی وه چه دوی به مسلمانانو سره جنگ نه کوی، کوم وخت چه دوی مدینے ته راغلل، پس واقعه د احد کښی دوی خپل عهد لره مات کړو، پس نبی علیه السلام دوی ته حکم وکړو چه د مدینے نه وځی، پس دوی لس ورځے مهلت طلب کړلو، او د صلح طلب ئے وکړلو، پس نبی علیه السلام

ددی انکار وکړلو او په دوی باندې ئې جلاوطني مقرر کړله پس الله پاک دوی لره د مدينې نه خارج کړل په وخت داول حشر کښې حال دا دو اے مسلمانانو چه تاسو دا ګمان کولو چه دوی به نه وځي او دوی هم یعني یهودیانو دا ګمان کولو چه د الله د عذاب نه دوی په خپله قلعه ګانو سره بچ شي، پس الله یعني د هغه عذاب دوی ته را غلو او حکم د هغه په جلا وطني سره داسې ځائے نه چه د دوی ګمان هم نه وو، (ځکه دوی ګمان دا وو چه مونږ به غالب راځو په مؤمنانو باندې) او الله پاک د دوی په زړونو کښې د مسلمانانو رعب واچولو په حال کښې د دوی کښې چه دوی خپل کورونه ورانه ول په خپلو لاسونو سره او په لاسونو د مسلمانانو سره (د مسلمانانو په لاسونو سره خو داسې چه دوی په قلعه ګانو کښې دننه وو، او مسلمانان بهر وو، مسلمانانو د دوی قلعه ګانې ورانول شروع کړل خو چونکه د دوی عهد ماتول د دې خبرې سبب وو، نو ګويا دوی مسلمانان په دې مکلف کړي وو، زمونږ کورونه ورانه وي،) او هر چه دوی په خپلو لاسونو سره خپل کورونه ورانه وي نو هغه داسې چه لرګي او اجاره وته به د دوی ضرورت راتلو پس بله لاره نه وه نو په خپلو قلعه ګانو او کورونو ئې شروع کړې وه پس دوی خپل بوجونه بار کړل په ډير بار کونکو باندې او د مدينې نه وتل، او خيبر ئې خپل وطن وګرځولو، بيا د خيبر نه بطرف د شام باندې عمرؓ دوی لره د شړل ماخوذ ايت تفسير شو پس اخراج د کورونو نه دوی د پاره عقاب وو، په شان د قتل باندې ځکه چه د جلا وطني او قتل برابر والے کړے دے الله تعالیٰ په دې ايت کښې ولولا الخ يعني که مونږ به د دوی باندې د اخبره مقرر کړې وه، چه ځان قتل کړي او يا د خپلو کورونو نه وځي نو دوی به دا کار نه وے کړے مګر کم خلقو به کړے وے او کفر د دوی صلاحيت لري چه د دې يعني د اخراج کالقتل باعث وګرځي، پس هر کله چه کفر موجود شي اخراج به مرتب کيږي او اول الحشر په تکرار د دې عقوبت باندې دلالت کوي او هغه جلاوطن کول د عمرؓ دي د دوی لره په طرف د شام باندې د خيبر نه، او چا ويلي دي، چه دويم حشر به ئې په ورځ د قيامت وي بيا الله پاک مونږ لره دعوت راکړے دے، په طرف د اعتبار باندې په قول خپل فاعتبروا کښې په تامل سره په معنی د نص کښې چه عمل راشي په دې باندې په هغې سره چه په کوم کښې نص موجود نه دے، پس چه مونږ اعتبار وکړو د خپلو احوالو د هغوی په احوالو سره او دوی چه کوم کارونه کول هغې نه ځان بچ کړو چه حفاظت مو راشي په مثل د هغه عذابونو چه په دوی نازل شوی وو، پس د غه شان خبره دلته کښې هم ده يعني په قياس شرعي کښې پس مونږ به سوچ کوو په علت د نص کښې او بيا به ئې معدی کوو فرع ته چه په دې فرع کښې د نص حکم ثابت کړو،

تشریح :- حضرت ماتن فرمائی چه کوم قیاس ذکر شو په ارزو غیره کښې دا نظیر دے دهغه اعتبار او قیاس کوم چه په هغه عقوباتو کښې کیږی چه نازل شوی دی په کفارو باندې لکه الله پاک فرمائی هو الذی اخرج الذین الخ ددې ترجمه مونږه سره د معمولی تفسیر نه وکړله او س به صرف د ضروری خبرو تشریح کوو، اوّل دا چه لاوّل الحشر کښې لام د پاره د وخت دے یعنی فی وقت اوّل الحشر حشر معنی محشی د نور الانوار دا ذکر کړی ده چه حشر راځی په معنی د اخراج جمع من مکان الی اخر یعنی یو جماعت دیو مکان نه بل مکان ته خارجول نو معنی به دا شی چه یهود د بنو نضیر په جمع سره اوّل ځل د مدینے نه الله پاک خارج کړی دی، اوّل الحشر په دې دلالت کوی چه دویم ځل هم به چرته سره خارج کړے شوی دی او هغه خروج د دوی په دور د عمر رض کښې شوے وو ځکه اوّل ځل باندې دوی د مدینے نه وليستل شول نو دوی لاړل خیبر ته بیا په دور فاروقی رض کښې د خیبر نه شام ته وليستل شول، بل دا چه د دوی دا اخراج من الدیار یعنی کورونو نه خارجول د قتل په شان عقاب او سزا ده ځکه چه قتل او اخراج یعنی جلاوطنی الله پاک په دې آیت کریم کښې ولو انا کتبنا علیهم ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم ما فعلوه الا قلیل منهم کښې برابر کړځولے دے ځکه آیت کښې د قتل او اخراج په مابین کښې دا تخییر په دې دلالت کوی چه اخراج او قتل په یو مرتبه کښې دی،

دریم دا چه د دې اخراج کالقتل د پاره داعی کفر دے یعنی سبب د اخراج کفر دے لهٰذا چرته چه کفر وی اخراج به په مرتب کیږی بیا بعد کښې په فاعتبروا الخ سره د اعتبار کولو امر هم شوے دے او د دې خبری دعوت مونږه ته راکړے شوے دے چه مونږه په معنی د نص کښې سوچ او فکر وکړو او په دې باندې په هغه ځائے کښې هم عمل وکړو کوم کښې چه نص وارد نه دے لهٰذا مونږه د خپل احوال د دغے کافرانو احوالو باندې قیاس کړو چه په کوم سبب سره په هغوی باندې د اخراج غوندې عقاب نازل شوے دے هغه سبب خو به مونږه کښې نه وی د پاره د دې چه د هغه شان عقاب نه محفوظ پاتې شو نو بعینه د غه شان تامل به مونږه په دې قیاس شرعی کښې کوو، او مونږه به گورو چه پره دلته کښې په نص سره د کوم علت د وجهې نه کوم حکم نازل شوے دے دغه علت په بل ځائے یعنی فرع کښې خو نشته چه مونږه د غه علت د غه فرع ته هم متعدی کړو او حکم د نص ورله ثابت کړو،

❊ ❊ ❊ ❊ ❊ ❊ ❊

والاصول فی الاصل معلول دفع لمن توهم انه لا یلزم ان یکون النص معلولا حتی یتعدی الی الفرع بالقیاس یعنی ان الاصل فی کل اصل من الکتاب والسنة والاجماع ان یکون معلولا بعلة قاصرة لا توجد فی الفرع وان کان یحتمل ان لا یکون معلولا او یکون معلولا بعلة قاصرة فی الفرع الا انه لا ینبغی ان یکتفی بهذا القدر بل لابد فی ذلک من دلالة التمیز ای دلیل یدل علی ان هذه هی العلة لا غیر کما یعلم فی قوله الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل کون القدر والجنس علة ولابد قبل ذلک من قیام الدلیل علی انه للحال شاهد ای علی ان هذا النص فی الحال معلول مع قطع النظر عن کون الاصول فی الاصل معلولة فقوله للحال معناه فی الحال وقوله شاهد کنی به عن کونه معلولا لانه اذا کان معلولا بعلة جامعة کان شاهدا علی حکم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل فی کل نص ان یکون معلولا والثانی ان لابد من دلیل مستقل یدل علی ان هذا النص فی الحال معلول بقطع النظر عن ذلک الاصل والثالث ان لابد من دلیل یمیز العلة من غیرها ویبین ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلابد ان یکون القیاس حجة ۔

ترجمہ :- او اصول په اصل کښې یعنی بالذات معلول دی دا دفع د توهم ده که څوک ئے کوی او هغه دا چه دا لازم نه ده چه نص د معلول وی تر دې چه حکم ترینه فرع ته متعدی شی په قیاس سره یعنی اصل په هر اصل کښې د کتاب او سنت او اجماع نه دا ده چه دا به معلول وی په علت سره چه موجود به نه وی په فرع کښې اګر که دا احتمال به لری چه معلول د نشی او یا د معلول شی په یو علت قاصره سره چه فرع کښې به نه وی موجود مګر دومره خبره ده چه صرف دا قدر نه کافی ګیری بلکه پدې کښې لابدی ده دلیل د تمیز راولی یعنی یو داسی دلیل چه هغه دلالت وکړی چه هم دا علت دے او بل نه دے لکه څرنګه چه معلومیږی په دی قول د نبی علیه السلام کښې الحنطة بالحنطة د مقابلې نه او دوی قول نه چه مثلا بمثل نه چه کون د قدر او جنس د اعلت دے او دی نه وړاندی لابدی ده د موجود والی د یو دلیل نه په دی خبره چه فی الحال دا نص شاهد دے یعنی دا چه دا نص فی الحال معلول دے قطع نظر د دی خبری چه اصول په اصل کښې معلول دی

پس قول د ماتنؒ للحال په معنی دَ فی الحال سره دے او قول د هغه شاهد په دی سره کنایه کړے شوی ده د دینه چه نص به معلول وی ځکه چه کله دا نص معلول دی په یو علت جامع سره نو دا به شاهد وی په حکم د فرع باندی او حاصل دا چه دی ځائے کښی دری امور دی اول دا چه وصل په هر نص کښی دا ده چه دا به معلول وی دویم دا چه لابدی ده د یو مستقل دلیل نه چه هغه دلالت وکړی چه دا نص فی الحال معلول دے قطع نظر د دے نه اصل نه دریم دا چه لابدی ده د یو دلیل نه چه علت د غیر نه جدا کړی او دا خبره بیان کړی چه هم دا علت دے او ماسوی نه دے پس هر کله چه دا دری وارې امور جمع شی نو بیا خلاصے نشته دی خبری نه چه قیاس بحجت وی،

تشریح:۔ شارحؒ فرمائی چه عبارت د ماتنؒ والاصول فی الاصل معلول دفع د یو توهم ده او توهم دا چه مروائی قیاس شرعی کښی مونږه تامل کوو چه په نص کښی کوم علت دی هغه فرع ته متعدی کړو او حکم د نص ورلره ثابت کړو نو دا به هله وی چه هر نص معلول وی او خاص یو علت ورله موجود وی او دا خه ضروری خو نه ده چه هر نص به معلول وی تر دی چه د هغه نه فرع ته په قیاس سره ته حکم د نص متعدی کړی د هغه علت په وجه کوم چه په نص کښی وی نو ماتنؒ دا توهم د یوی قاعدی په ضمن کښی دفع کړو، او هغه دا چه اصول یعنی هغه نصوص چه احکام لره متضمن وی د کتاب الله نه وی او که سنت نه وی او که اجماع نه وی نو بالذات به هغه معلول وی او د دے حکم د پاره به ئے یو علت موجود وی یعنی که نص د کتاب نه وی او که د سنت نه وی، او که د اجماع نه وی نو په داسی یو علت سره به معلول وی چه د هغے وجود په فرع کښی راتلے شی ځکه دی کښی مخلوق ته فائده او سهولت دے، او دفع د ضرر ده دَ دوی نه ځکه په آسانی سره به دوی احکام معلول لے شی اګر که دا، احتمال هم شته چه حکم د نص د معلول نه وی په یو علت سره او حکم د صرف تعبدی وی یعنی په دی بنیاد چه الله زمونږه حاکم دے او مونږه ئے بندګان یو بس دا به منو او یا معلول وی خو په یو داسی علت سره چه قاصر علت وی قاصر دا معنی چه په فرع کښی ئے وجود نه وی، بهرحال ماتنؒ یوه قاعده کیښوده او هغه دا چه اصل یعنی نص به معلول وی په یو علت سره، لیکن صرف دا خبره کافی نه ده، چه هر نص به معلول وی، په یو علت سره بلکه داسی یو دلیل نه هم لابدی ده چه هغه تمیز راولی د علت او غیر علت په مابین کښی لکه حدیث کښی چه د حنطه په مقابله کښی حنطه راغلی او مثلاً بمثل راغلے نو د دینه دا معلومه شوه چه دلته کښی علت صرف قدر او جنس دے، نو د حنطه، د حنطه سره دی مقابلے او د مثلاً بمثل دا تمیز را وستلو چه علت قدر او جنس دے

لیکن دینه وړاندې داخبره هم ضروري ده چه یو دلیل به په دې قائم وي، چه دا نصّ (یعنی کوم نه چه د علت استخراج مقصود وي) به فی الحال شاهد یعنی معلول به دي یعنی صرف داخبره کافي نه ده چه اصل او قاعده دا ده چه هر اصل یعنی نص به معلول وي لهذا دا نصّ به هم معلول وي د دغې قاعدې په بنیاد باندې بلکه یو بل به په دې دلالت کوي چه دا نصّ معلول دے فی الحال قطع نظر د دې نه چه هر اصل به معلول وي، بیا شارحؒ فرمائي چه شاهد کنایه ده د معلول نه، ځکه چه کله یو نصّ معلول وي په یو علت سره نو دغه علت به فرع کښې هم موجود وي لهذا دغه نصّ چه معلول دے دا به شاهد وکرځي په حکم د فرع باندې نو شاهد والے د معلول والي سره لازم دے او معلول ئے ملزوم دے نو عبارت کښې ذکر د شاهد یعنی لازم شوے او مراد تري ملزوم یعنی معلول دے او هم دیته کنایه وائي،

شارحؒ فرمائي چه حاصل دا چه په حجت والي د قیاس کښې لابدي ده د دري امورو د موجود والي نه اوّل دا چه اصل په هر نصّ کښې دا دے چه دا به په یو علت سره معلول وي دویم دا چه لابدي ده د یو مستقل دلیل نه چه هغه په دې دلالت وکړي چه دا نصّ کوم نه چه د علت استخراج مطلوب وي فی الحال معلول دے قطع نظر د دغه عام دلیل نه چه هر نص به معلول وي دریم دا چه لابدي ده د یو دلیل نه هم چه هغه دا تمیز راولي چه هم دا علت دے د حکم او بل نه دے لهذا هر کله چه دا دري واړه امور کله جمع شول نو بیا د قیاس د حجت والي نه خلاصے نشته دے،

ثم للقیاس تفسیر لغة وشریعة کما ذکرنا وشرط ورکن وحکم ودفع فلابد من بیان هذه الاربعة لاجل محافظة قیاسه ودفع قیاس خصمه فشرطه ان لایکون الاصل مخصوصا بحکمه بنص اٰخر الظاهر ان الاصل هو المقیس علیه والباء فی حکمه داخل علی المقصود والمعنی ان لایکون المقیس علیه کخزیمة مثلا مقصورا علیه حکمه بنص اٰخر اذ لو کان حکمه مقصورا علیه بالنص فکیف یقاس علیه غیره ولا یجوز ان ان یراد بالاصل النص الدال علی حکم المقیس علیه ویکون الباء بمعنی مع اذ یکون المعنیٰ ان لایکون النص الدال علی حکم المقیس علیه مخصوصا مع حکمه بنص اٰخر ولاشك ان النّص الاخر هو النّص الدال علی حکم المقیس علیه

ترجمہ:- بیاد قیاس د پارہ لغوی او شرعی تفسیر شته لکه چه مونږ ذکر کړل او شرط ورلره شته دغه شان رکن او حکم او دفع ورلره لشته پس لابدی ده د بیان د دغو وارو نه د پاره دډی چه د قیاس حفاظت راشی او د خصم یعنی د مقابل د قیاس دفعیه راشی پس شرط د قیاس دا دے چه نه به وی اصل مخصوص په خپل حکم سره په یو بل نص سره ظاهرم داده چه اصل هغه مقیس علیه دے، او یا په بحکم کښی داخل ده په مقصود باندی او معنی دا چه نه به وی مقیس علیه لکه حزیمهؓ مثلاً مقصور علیه په حکم سره په یو بل نص سره ځکه چه هر کله حکم په ده باندی مقصور کړے شی په نص سره پس څرنګه به غیر په ده باندی قیاس کړے شی او جائزه نه ده چه په اصل سره اراده کړے شی هغه نص چه کوم دال وی په حکم د مقیس علیه باندی او شی با دمع په معنی سره ځکه دغه وخت کښی به معنی دا شی چه نه به وی هغه نص چه کوم دال وی په حکم د مقیس علیه باندی مخصوص سره د خپل حکم نه په یو بل نص سره او شک لشته چه بل نص هم هغه نص دے چه کوم دلالت کوی په حکم د مقیس علیه باندی -

تشریح:- صاحب المنارؒ فرمائی چه د قیاس لغوی او شرعی تفسیر خو مونږ ماقبل ذکر کړل او هغه دا چه په لغت کښی تقدیر ته وائی او په اصطلاح د شرع کښی تقدیر الفرع بالاصل ته وائی لیکن د قیاس د پاره دینه علاوه د څلور څیزونو ضرورت دے چه هغه شرط دے رکن دے، حکم دے او دفع ده یعنی دفع د هغه ایراد تو چه واردیږی په قیاس باندی پس لهٰذا د دی څلورو وارو بیان ضروری دے چه قیاس محفوظ شی او د خصم قیاس دفع راشی پس شرط د قیاس دا دے چه اصل به مخصوص نه وی چه حکم سره د یو نص آخر په وجه شارحؒ فرمائی چه اصل نه مراد مقیس علیه دے او یا داخل ده په بحکم کښی په مقصور باندی لهٰذا مقیس علیه به مقصور علیه وګرځی نو معنی به دا سی شی چه مقیس علیه به په بل نص سره مقصود علیه بالحکم نه دی ګرځیدلے او حکم صرف په ده پوری مقصور او مخصوص نه وی لکه حزیمهؓ واخلئ چه دا حکم چه صرف ده یو ازی شهادت کافی دے نو دا یوازی شهادت کافی کیدل دا سی حکم دے چه صرف ده پوری مقصور دے او بل چاته نه دے مخکی ددی بیان تفصیلی راروان دے،

او وجه دا ده چه حکم مقیس علیه په حکم سره خاص وی او حکم صرف ده پوری

مقصور وی، دیلو نصّ آخر په وجه باندې نو بیا به په دهٔ باندې دبل قیاس څرنګه وکړے
شی ځکه چه قیاس کښې خو بیا په فرع کښې په مثل د اصل باندې حکم لګیادا هلته کیږی چه کله
حرف اصل پورې اختصاص دَحکم نوی ﺎﻏﻠﮯ ولا یجوزان یراد الخ سره شارح په دیو
توجیه آخر باندې رد کوی او هغه داچه دا ناجائزه دچه په اصل سره مقیس علیه نه بلکه
نصّ آخر و اغستل شی په عبارت مذکوره فتراطه ان لا یکون الاصل مخصوص بحکم بنص آخر
کښې هغه نصّ آخر کوم چه دال دے په حکم دمقیس علیه باندې او بیا دَمع په معنیٰ سره شی
ځکه معنی به دغه وشی کښې داشی چه هغه نصّ کوم چه دلالت کوی په حکم دمقیس علیه باندې
مخصوص به نه وی سره دخپل حکم نه په نصّ سره (بنص آخر به صله د مخصوصاشی) وجه
داده چه نص آخر هم دغه نص دے کوم چه دال دے په حکم دمقیس علیه باندې لهٰذا دکلام
څه معنی را نغلله هسی مهمل وګرځیلو لهٰذا اصل نه به مراد مقیس علیه وی نه بنص آخر

کشهادة خزیمة رضی الله عنه وحده فانه
مخصوص بقوله من شهد له خزیمة فهو حسبه ولا ینبغی ان یقاس علیه من
هو اعلیٰ حالا منه کالخلفاء الراشدین اذ تبطل ح کرامة اختصاصه بهٰذا الحکم
وقصته ماروی ان النبی اشتری ناقة من اعرابی واوفاه الثمن فانکر الاعرابی
استیفاءه وقال هلم شهیدا فقال من یشهد لی ولم یحضر الی احد فقال خزیمة
انا اشهد یا رسول الله انك اوفیت الاعرابی ثمن الناقة فقال کیف تشهد لی
ولم تحضرنی فقال یا رسول الله انا نصدقك فیما تاتینا به من خبر السماء افلا
نصدقك فیما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال من شهد له خزیمة فهو حسبه
فجعلت شهادته کشهادة رجلین کرامة وتفضیلا علی غیره مع ان النصوص اوجبت
اشتراط العدد فی حق العامة فلا یقاس علیه غیره وان لا یکون معدولا به عن القیاس
ای لا یکون الاصل مخالفا للقیاس اذ لو کان هو بنفسه مخالفا للقیاس اذ القیاس فکیف
یقاس علیه غیره کبقاء الصوم مع الاکل والشرب ناسیا فانه مخالف للقیاس اذ القیاس
یقتضی فساد الصوم وانما ابقیناه لقوله للذی اکل ناسیا تم علی صومك فانما اطعمك
الله وسقاك الله فلا یقاس علیه الخاطئ والمکره کما قاسهما الشافعیؒ -

ترجمہ:- لکہ شہادت د حزیمہؓ یوازې ځکہ دا مخصوص دے پہ قول د نبي علیہ السلام سرہ چہ د چاد پارہ حذیمہؓ گواهي ورکړلہ لبس دا ورلرہ کافي دہ او مناسبہ نہ دہ، چہ پہ دې باندې هغہ څوک قیاس کړے شي کوم چہ دۀ نہ اعلیٰ مرتبہ کښې وي لکہ خلفاء راشدین ځکہ پہ دغہ وخت کښې بہ ددۀ دَ اختصاص دالاکرامت باطل شي، کوم چہ پہ دې حکم سرہ راغلے دے، او ددې قصّہ هغہ دہ کوم چہ روایت شوې چہ نبي علیہ السلام یوہ اوښہ فا غستلہ دا عرابي نہ او قیمت ئے ورتہ ادا کړو اعرابي د قیمت دادا ئیگي نہ انکار اوکړو، او دائے اوئیل چہ گواہ راولہ، نبي علیہ السلام وفرمائیل چہ ما دپارہ بہ څوک گواهي ورکړي، حال دا دے چہ هیڅ څوک زمونږہ خوا کښې موجود نہ وو، نو خزیمہ رضي اللہ عنہ وفرمائیل چہ زۀ پہ دې گواهي ورکوم یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم چہ تاسو یهودي تہ داوښ قیمت ادا کړے دے، نو نبي علیہ السلام ورتہ وفرمائیل تہ څنگہ گواهي ورکوې حالانکہ تہ خو ماسرہ نہ وې حاضر، نو هغہ وئیل یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم مونږہ پہ هغې خبرو کښې ستاسو تصدیق کړے دے کوم چہ تاسو دآسمان نہ مونږہ تہ را اوړي دي نو آیا پہ دې خبر کښې چہ هغہ ادا کول د قیمت داوښ دي، مونږہ بہ ستا تصدیق نہ کوو، نو نبي علیہ السلام وفرمائیل چہ دچا دپارہ دحزیمہؓ گواهي ورکړلہ نو بس دا ورلرہ کافي دہ، نو د دۀ شهادت د دوۀ کسانو دشهادت پہ منزلہ وگرځولے شو، پہ بل باندې ددہ دکرامت او فضیلت پہ طور باندې سرہ ددې نہ چہ نصوصو عدد شرط کړے دے، (چہ دوہ سړي دي یا یو سړے دوہ ښځې دي) د عامو خلقو پہ حق کښې لهٰذا پہ دې باندې بہ بل څوک قیاس کولے نہ شي (ځکہ بیا ددۀ کرامت فوت کیږي) بل داچہ حکم بہ معدول کړے شوے نہ وي، دَ قیاس نہ یعني اصل بہ مخالف نہ وي، د قیاس نہ ځکہ چہ کلہ اصل مخالف وي د قیاس نہ نو بل پہ هغې نکہ قیاس کړے شي، لکہ بقاء دصوم سرہ داکل او شرب نہ شوہ چہ پہ هیرہ سرہ اکل او شرب وشي ځکہ دا مخالف دے د قیاس نہ ځکہ قیاس تقاضا د فساد دَ صوم کوي، او مونږہ چہ دا باقي وساتلہ د نبي علیہ السلام دقول د وجې نہ هغہ سړي تہ چہ پہ هیرہ باندې ئے خوراک کړے وو، تہ روژہ پورہ کړہ ځکہ اللہ پہ تا باندې خوراک او څکاک کړے دے، لپس پہ دې باندې بہ خطاکار او مجبورہ نشي قیاس کولے لکہ چہ

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ په دا دواړه قیاس کړی دی۔

تشریح:- حضرت ماتن مثال پیش کوی دهغه اصل کوم چه په یو حکم سره مخصوص شوے وی دیو لفظ د وجې نه فرمائی ددی مثال شهادت او ګواهی دحضرت خزیمهؓ ده ځکه صرف دیو کس شهادت کیدل دا حکم صرف دحضرت خزیمهؓ سره خاص کړے شوے دے، دلفظ دوجې نه چه هغه د نبی علیه السلام دا قول دے، من شهد له خزیمۃؓ فهو حسبه لهذا په دی حکم باندی اوس بل هغه څوک لګنی قیاس کیدے کوم چه دخزیمهؓ نه په اعلیٰ مرتبه کښی وی مثلاً خلفاء اربعه شول ځکه بیا به دخزیمهؓ کرامت باطل شی، نو بیا ده قصه ترجمه نه بنکاره شوی، بل دا چه اصل به داسی نه وی چه مخالف دی د قیاس نه ځکه چه کلما اصل مخالف وی، دقیاس نه نو بیا به په بل څوک څرنګه قیاس کړے شی ددی مثال لکه په هیره باندی روژه کښی خوراک وشی او به وڅکلے شی او بیا هم روژه نه ماتیږی او باقی پاتی شی، نو بقاء دصوم سره دا کل او شرب نه دا دقیاس سره مخالف دے ځکه قیاس تقاضا د فساد دصوم کوی، ځکه چه صوم امساک د اکل او شرب او جماع نه عبارت دے، او دا دری واړه دصوم ارکان دی او شیٔ بغیر د رکن نه نشی پاتی کیدے، لیکن دینه باوجود هم نبی ړه روژه باقی کوو د نبی علیه السلام د قول دوجې نه چه یو صحابیؓ نه په هیره سره خوراک څکاک وشو نو نبی علیه السلام ورته وفرمائیل چه خپله روژه پوره کړه ځکه دا خوراک څکاک در باندی الله پاک وکړلو، لهذا که څوک په خطا سره روژه ماته کړی یا ئے څوک مجبوره کړی او په زوره په روژه ماته کړی نو دا به په نه شی قیاس کیدے، امام شافعیؒ په دواړه قیاس کوی، زمونږه په نزد نشی قیاس کیدے ځکه چه علت جامع نشته دے د دوی په مابین کښی ځکه ناسی یعنی چه هیره باندی تر ینه روژه ماته شی نو دے ذاکر دصوم نه وی یعنی ده ته یاده نه وی چه روژه ده او هر چه خاطی دے، نو ده ته یاده وی چه روژه ده او دے ذاکر وی دصوم و پاره لیکن صرف دخپل غفلت په بناء تر ینه روژه ماته شی مثلاً څوک مضمضه کوی یعنی خوله کښی اوبه اچوی او دنه احتیاط په وجه باندی تر ینه اوبه تیرے شی او یا څوک مجبوره کړے شی په روژه ماتولو باندی نو دا هم دصوم د پاره ذاکر وی او ده ته یاده وی چه روژه ده، لیکن څوک ئے مجبوره

کړي او زمونږ ه په نزد باندی ده دا روژه ماتول او والا صورت په خپل اختیار سره اختیار کړے دے لهٰذا روژه یه ئے ماتیږی یعنی مثلاً یو کس خوک ویره وی چه روژه مانه کړه گنی قتلوم دغه په دوه مصیبتو نو کښی ده یو په خپل اختیار سره اختیار کړو، لهٰذا روژه به ئے ماتیږی او په ناسی باندی نه شی قیاس کید لے،

وان یتعدی الحکم الشرعی الثابت بالنص بعینه الی فرع هو نظیره ولا نص فیه هذا الشرط وان کان واحد التسمیة لکنه یتضمن شروطا اربعة احدها کون الحکم شرعیا لا لغویا والثانی تعدیته بعینه بلا تغییر والثالث کون الفرع نظیرا للاصل لا دون منه والرابع عدم وجود النص فی الفرع وقد فرع المص علی کل من هذه الاربعة تفریعا علی ماسیاتی وهذا هو رای جمهور الاصولیین اقتداء بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحین فقال انه یتضمن ست شروط الاربعة منها هی المذکورة والاثنان التعدیة وکون الحکم الشرعی ثابتا بالنص لا فرعا لشئ اٰخر وهذا وان مما یستقیم لکن لیست له ثمرة صحیحة .

ترجمه :- اوبل داچه حکم شرعی کوم چه په نص سره ثابت وی هغه به بعینه متعدی کیږی په طرف د فرع باندی کوم چه نظیر د اصل دے او نص په کښی نه وی دا شرط اگرچه داسم په اعتبار سره واحد دے . لیکن متضمن دے څلورو شرطونو لره یو داچه حکم به شرعی وی لغوی به نه وی، دویم داچه د اصل حکم به بعینه متعدی کیږی، بغیر د څه تغیر نه، دریم داچه فرع به نظیر د اصل وی د هغه نه به کم نه وی څلورم داچه فرع کښی به نص موجود نه وی، په دی څلورو واړو شرطونو باندی مصنفؒ تفریعات کړی دی زر به راشی دا د جمهورو اصولیینو رائے ده ، دوی اقتداء د فخر الاسلام کړی ده ، لعض شارحینو ورسره نور مقرر کړی وی ،او هغوی وائی چه شرط ثالث متضمن شپږ شرطونو لره دے ، څلور خو دا ذکو شول ،او دوه نور دی یو تعدیه اوبل داچه حکم شرعی به ثابت وی په داسی نص سره چه دغه نص

په دېل فرع نه وي او دا اګر که صحیح دي لیکن صحیح ثمره ورلره نشته دے ،

تشریح :- حضرت ماتنؒ د قیاس د شرط اوّل نه د فراغت نه پس دویم شرط بیانوي او هغه دا چه په نصّ سره چه کوم حکم شرعي ثابت وي د هغه متعدّي والے به متصوّر وي، هغه فرع ته کوم چه د دغه اصل نظیر دے لیکن دغه فرع کښې په څه نصّ نه وي موجود، شارحؒ فرمائي چه ښکاري خو لو شرط لیکن دا شرط ثاني په اصل کښې متضمن دے څلور شروطو لره اوّل شرط دا چه حکم به شرعي وي لغوي به نه وي، (د دې بیان به تفریعاتو سره واضح شي، فانتظره) دویم دا چه د اصل نه به حکم بغیر د څه تغیر او تبدیل نه فرع ته متعدي کیږي یعني که اصل کښې حکم مطلق وي نو مطلق به متعدي کیږي تغیر به ئے په تقیید سره نه راځي، او که اصل کښې مقید وي نو مقیّد به متعدّي کیږي او تغیر به ئے په اطلاق سره نه راځي، دریم شرط دا چه فرع به د اصل نه په کمه مرتبه کښې نه وي، یعني علت کښې د مشترک والي په لحاظ سره ځکه کمه دَ علت په اشتراک کښې فرع د اصل نه په کمه مرتبه کښې وي نو بیا به څنګه د اصل نه حکم فرع ته متعدي شي ځکه د اصل نه خو حکم هم د هغه علت په وجه متعدّي کیږي فرع ته کوم چه په اصل کښې موجود وي نو چه د دغې علت په اعتبار سره فرع دَ اصل نه کمه وي، نو حکم به څنګه متعدّي شي، څلورم شرط دا چه په دغه فرع کښې به نص نه وي موجود په کوم کښې چه په قیاس سره د یو حکم ثبوت راځي ځکه که نصّ په کښې موجود وي، او په نصّ سره په یو حکم ثابتیږي نو قیاس به بیا یا د دغې نصّ مخالف حکم ثابتوي او یا موافق که مخالف حکم ثابتوي، نو دا باطل دي، او که موافق ثابتوي نو دا هسې تطویل لاطائل دے ځکه دَ نصّ په ثابت والي سره بیا د قیاس اثبات ته څه حاجت نشته دے لیکن محشيؒ د نورالانوار وائي چه فائده ئے شته دے، او هغه دا چه د قیاس په اثبات سره به دغه حکم ثابت بالنص هم قوي شي او د یو مدعا اثبات په ادله متعدده سره منع نا روا خو نه ده، بلکه دا خو د د غه مدعا د قوت دلیل دے،

شارحؒ فرمائي چه دا شروط اربعه په نزد د جمهورو اصولینو دي او دَ دې دَ فخرالاسلام پیروي کړې ده، بعض شارحینو ده شروط لو نور هم زیات کړي یو په کښې تعدیه ده

یعنی ثبوت د حکم د اصل په فرع کښې نه دا چه انتقال د حکم د اصل په طرف د فرع ځکه حکم وصف دے او وصف عرض او انتقال په اوصافو کښې محال دے ، دویم شرط دا چه اصل کښې کوم حکم شرعي ثابت وي نو دا حکم به د بل فرع نه وي یعنی دا چه یو بل اصل او مقیس علیه به موجود وي او دغه نه په دې کښې په قیاس سره ثبوت د دغه حکم را غلے وي وجه دا ده چه بیا د ځ تنخه ضرورت دے پس د اصل مقیس علیه نه به حکم متعدی کیږي لیکن شارح فرمائی چه دا شرطونه هم اګرچه صحیح دي لیکن دغه ثمره ئے په خارج کښې نه راوځي دې وجه نه جمهورو علماء دا ترک کړي دي ،

فلا یستقیم التعلیل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه لیس بحکم شرعي تفریع علی اول الشرط وهو کون الحکم شرعیا فان الشافعیؒ یقول الزنا سفح ماء محرم فی محل مشتهی محرم وهذا المعنی موجود فی اللواطة بل هی فوقه فی الحرمة والشهوة وتضییع الماء فیجری علیها اسم الزنا　　　وحکمه والیه ذهب ابو یوسفؒ ومحمدؒ وهذا یسمی قیاسا فی اللغة ولکنه فرق بین ان یعطی للواطة اسم الزناء وبین ان یجری علیها حکمه فقط لاجل اشتراک العلة فان العلة الاولی قیاس فی اللغة دون الثانی والمجوزون له هم اکثر اصحاب الشافعیؒ فانهم یعطون اسم الخمر لکل ما یخامر العقل وقد قال لهم واحد من الحنفیة لم تسمی القارورة قارورة فقالوا لانه یتقرر فیه الماء فقال ان بطنک ایضا یتقرر فیه الماء فینبغی ان یسمی قارورة ثم قال لهم لم یسمی الجرجیر جرجیرا فقالوا انه یتجرجر ای یتحرک علی وجه الارض فقال ان لحیتک ایضا یتحرک فینبغی ان تسمی جرجیرا فتحیروا سکت .:.

ترجمه :- پس صحیح نه دے تعلیل کول د پاره د اثبات د اسم د زنا د پاره د لواطت ځکه دا حکم شرعي نه دے ، (یعنی اثبات د اسم د زنا د پاره د لواطت) دا تفریع ده په اول شرط باندې او دغه کون د حکم دے شرعًا ځکه امام شافعیؒ فرمائی چه زنا بیول دي د حرامو اوبو په محل د شهوت کښې د اسې محل چه حرام وي ، او دا معنی په لواطت

کښې هم موجوده ده بلکه لواطت د زنانه پوره ته دے، په حرمت کښې او په شهوت
کښې او په ضائع کولو داولو کښې پس په لواطت باندې به هم اسم د زنا جاري کیږي او هم
حکم د زنا، او دیته امام ابو یوسفؒ او محمدؒ هم ذهاب کړے دے، او دا مسمی کیږي
په قیاس لغوی سره لیکن فرق دے، په دې کښې چه د زنا اسم لواطت ته ورکړے شي
او په دې کښې چه صرف د زنا حکم په جاري شي، د علت د اشتراک د وجهې نه ځکه اول په
لغت کښې قیاس دے، دویم نه، (یعني حکم د زنا جاري کول په لواطت باندې) او د قیاس
في اللغة د پاره جواز کونکي اکثر خاوندان د شافعيؒ مسلک دي، ځکه دوی اسم د خمر ورکوي
هر هغه څیز له چه په عقل باندې پرده راچوي او دا صحابو د احنافو نه یو کس دوی
نه دا وویل چه قاروره ته وٰلے قاروره وائي لو دوی دیل ځکه چه په دې کښې او به قرار
بیا موي نو هغه وي ته ویل چه بیا خو ستا خیټه کښې هم اوبه قرار موي لیس به پکار ده چه
دا هم په قاروره سره مسمّی شي بیا ئے وي نه دا ویل چه جرجیر ته ولے جرجیر وائي
نو هغوی ویل ځکه چه دا حرکت کوي په مخ د زمکه باندې نو هغه ورته ویل چه بیا خو
ستا ږیره هم حرکت کوي، پکار ده چه دا هم مسمّی شي په جرجیر سره پس هغه حیران
شول او چپ پاتې شو،

تشریح:۔ مذکوره عبارت شارحؒ فرمائي چه د شرط ثاني په ضمن کښې کوم
څلور شرطونه ذکر شول، اول شرط چه حکم به شرعي وي لغوی به نه وي، لو دا تفریع ده
په دغه شرط باندې، او هغه دا چه امام شافعيؒ قیاس کوي د لواطت په زنا باندې اسم د
زنا او حکم د زنا جاري کوي په لواطت باندې، امام شافعي رحمة الله علیه فرمائي چه
زنا دیته وائي چه حرام او به په حرام محل کښې کوم چه شهوت والا وي توی کړے شي
او دا معنی په لواطت کښې هم موجوده ده، هم د حرمت په لحاظ سره هم د شهوت په لحاظ
سره او هم د ضائع کولو داولو په لحاظ سره ځکه محل د زنا خو حلال لید ے هم شي په
ملک نکاحي یا یمیني سره په خلاف د محل د لواطت باندې لهٰذا د لواطت حرمت د زنا د
حرمت نه پوره ته شو او د غه شان شهوت کښې هم ځکه د بر کوم چه محل د لواطت دے
دا یو یابس محل دے او په داسې محل کښې وطي ډیر خوند کوي نو په لحاظ د شهوت
هم محل د لواطت پوره ته شو د محل د زنا نه او په ضائع کید لو داولو کښې هم ځکه د ده هیڅ

ثمره نه راوځي كما هو الظاهر لهٰذا د الزانية والزانية الخ د لاندې لوطي داخل شو لپس اسم د زنا به په هم جاري كيږي او حكم د زنا هم لهٰذا كه محصن نه وي نو دُرې دي و ربا ندې او كه محصن وي نو رجم دے، او دا مسلك د امام ابو يوسفؒ او محمدؒ هم دے او دا نا بتول دُ اسم د زنا د پاره د لواطت دا مسمّى كيږي په قياس في اللغة سره ليكن شارحؒ فرمائي چه لواطت ته اسم د زنا ورکول د اجدا شئ دے، دا قياس دے په لغت كښې قياس لغوي ديته وائي چه يو لفظ وضع شي د مسمّى مخصوص د پاره د يو معنىٰ په اعتبار سره بيا چه د غه معنىٰ كله بل كښې مونده شي نو د دغے اسم اطلاق په دګړے شي، او حكم د زنا په جاري كول په لواطت باندې د علت د اشتراك د وجهې نه دا يو جدا څيز دے، بيا شارحؒ فرمائي چه اكثر اصحاب شافعيؒ قياس لغوي له جائز ګنړي ځکه دوي هر هغه څيز له چه يخامر العقل وي يعنې په عقل پرده اچوي نو هغے ته خمر وائي مطلب دا چه خمر د انګور لحچه شيري ته وائي كومے چه د جوش پيدا كيدلو دوجهې نه نشه پيدا كيږي، او عقل باندې پرده اچوي نو هر هغه څيز چه هغه نشه پيدا كوي او عقل باندې پرده راچوي نو دوي هغے ته هم خمر وائي او علت ورلره په عقل باندې پرده راچول وائي نو خمر چه د يو خاص څيز نوم دے دد غه علت د وجهې نه بل څيز ته هم دوي خمر وائي دا قياس لغوي دے، ماتنؒ فرمائي چه دا قسمه تعليل او قياس كول صحيح نه دي ځکه حكم دلته كښې شرعي نه دے بلكه لغوي دے او په قياس شرعي كښې دا خبره ضروري ده چه حكم به شرعي وي لغوي به نه وي،

بيا شارحؒ د حنفي او شوافعو په ما بين كښې يو مكالمه ذكر كوي او هغه دا چه يو حنفي د مسلك شافعي خاوند ته او ته وويل چه قاروره ته قاروره ولے وائي دوي وويل ځکه چه په دې كښې او به قرار ے نيسي نو حنفي دوويل چه بيا خو ستاسو خيټه هم قاروره ده ځکه او به پكښې قرار ے نيسي مطلب دا چه هر كله تاسو قياس لغوي جائز ګنړئ نو بيا خپلو خيټو ته هم قاروره وائے بيا ورته حنفي وويل چه جرجير ريوه سبزي چه حركت كوي) ته ولے جرجير وائي دوي وويل ځکه چه لانه يتجرجر يعني دا حركت كوي ځکه ورته جرجير وائي نو حنفي ورته وويل چه بيا خو ستاسو ږيره هم حركت كوي پديته هم جرجير ووئيل پكار دي نو مطلب دا چه قياس لغوي تاسو جائز ګنړئ نو دلته كښې اسم د جرجير د حركت د علت په وجه باندې لحيه ته هم ويل پكار دي لكه شرنګه چه تاسو چه عقل باندې د پردې اچولو

دعلت په وجه دخمر اطلاق په هر ما یخامر العقل باندی کوی او د زنا د اسم اطلاق په لواطت باندی کوی پس شوافع حیران شول او چپ پاتی شول، احناف زنده باد

ولا لصحة ظهار الذمی تفریع علی الشرط الثانی ای لا یستقیم التعلیل لصحة ظهار الذمی کما علله الشافعی فیقول انه یصح طلاقه فیصح ظهاره کالمسلم اذ لم یوجد الشرط الثانی وهو تعدیة الحکم بعینه لکونه ای لکون هذا التعلیل تغییر الحرمة المتناهیة بالکفارة فی الاصل وهو المسلم الی اطلاقها فی الفرع عن الغایة لان ظهار المسلم ینتهی بالکفارة وظهار الذمی یکون مؤبدا اذ لیس هو اهلا للکفارة التی هی دائرة بین العبادة والعقوبة وقیل هو اهل للتحریر ولکن لیس اهلا للتحریر الذی یخلفه الصوم ۔۔

ترجمه :- او نه دپاره د صحیح والی د ظهار ذمی دا تفریع ده په شرط ثانی باندی یعنی صحیح نه دے، تعلیل د ذمی د ظهار صحیح والی په خاطر لکه څرنګه چه دا تعلیل امام شافعیؒ کړے دے پس هغه وائی چه څرنګه د ذمی طلاق وړ کول صحیح دی نو دغه شان ظهار ئے هم صحیح دے، د مسلمان په شان، وجه دا ده چه دلته کښی دویم شرط نه دے موجود کوم چه د حکم متعدی کیدل دی بعینه ځکه دا تعلیل متغیر کوی هغه حرمت لره کوم چه متناهی کیږی په کفاری سره په اصل کښی چه هغه مسلمان دے په طرف د اطلاق د حرمت په فرع کښی د کفاره نه ځکه ظهار د مسلم په کفاری سره منتهی کیږی او ظهار د ذمی همیشه دپاره دے ځکه دے اهل د کفاری نه دے کومه چه دائره ده د عبادت او عقوبت په مینځ کښی او چا ویلی دی چه ذمی اهل د تحریر دے خو د هغه تحریر اهل نه دے، کوم چه د روژی نه بدل واقع دے،

تشریح :- دحضرت ماتنؒ مذکوره عبارت په دویم شرط باندی تفریع ده او دویم شرط دا وو چه د اصل یعنی مقیس علیه نه به فرع ته حکم بعینه متعدی کیږی او څه تغیر و تبدیل به په کښی نه راځی لهذا د ذمی قیاس کول په مسلمان باندی صحیح نه دے، صرف په دی خاطر چه د ده ظهار صحیح شی امام شافعیؒ وائی

چه دذمی قیاس صحیح دے ځکه که دے طلاق ورکوی نو طلاق وی کول ئے صحیح دی لهٰذا دده ظهار کول هم صحیح دی لکه څنګه چه دمسلمان طلاق صحیح دے نو ظهار کول ئے دخپلے ښځې سره دا هم صحیح دے ځکه دطلاق او ظهار دواړه موجب حرمت دے مونږه وایو دا قیاس کول صحیح نه دی ځکه چه داصل حکم فرع ته بعینه نه متعدی کیږی بلکه تغیر په کښې راځی ځکه دمسلمان دظهار منتهی راځی په کفاری سره یعنی په ده باندې ښځې حرمت صرف دکفار دی پورې لازمیږی او چه کفاره ادا کړی نو حرمت به ئے په حلت بدلیږی او دا حکم یعنی دحرمت دا انتهاء په کفاری سره دا نه متعدی کیږی فرع یعنی ذمی ته بلکه ذمی کښې به (که دده ظهار صحیح شی) داحرمت علی الاطلاق وی یعنی مطلق به وی دکفاری نه او په کفاری سره به ئے انتهاء نه راځی ځکه کفاره من وجه عبادت دے او من وجه عقوبت دے ځکه چه دی ته وګوری چه جزاء دفعل ده نو عقوبت دے، او چه په کومو احکامو سره ادا کیږی، هغې ته وګوری نو عبادت دے ځکه کفاره په صوم سره اداء کیږی مثلاً نو صوم عبادت دے نو چه کفاره کلا عبادت شو نو ذمی خو اهل دعبادت دے، نو مکلف اوده دظهار انتهاء به په کفاری سره نه راځی نو کوم حکم چه په اصل کښې موجود وو، یعنی انتهاء دحرمت په کفاری سره هغه په فرع یعنی ذمی کښې متغیر شو او دلته کښې به انتهاء دنعے حرمت په کفاری سره نه راځی بلکه موبد به وی او دکفاری نه به مطلق وی نو تعدیه دحکم داصل بعینه را نغله فرع ته لهٰذا دا تعلیل او قیاس صحیح نه دے، ځکه شرط فوت شو او هغه دا چه حکم داصل به بعینه متعدی کیږی فرع ته بلا تغیره،

شارح رحمه الله وائی چه چا دا هم ویلی دی چه ذمی اهل دتحریر خو دے یعنی بل لره آزادی ورکولے شی که هغه غلام وی لیکن دهغه تحریر اهل نه دے کوم چه دصوم نه بطور خلف او بدل واقع دے ځکه هر کله چه دصوم اصل نه دے نو دهغه تحریر اهل به هم نه وی کوم چه دهغه نه بدل وی بنه په پوهه شه،

ولا لتعدیة الحکم من الناسی فی الفطر الی المکره والخاطئ لان عذرهما دون عذره تفریع علی الشرط الثالث وهو کون الفرع نظیر اللاصل فان الشافعی یقول

لما عذر الناسی مع کونه عامدا فی نفس الفعل فلان یعذر الخاطئ والمکره وهما لیسا بعامدین فی نفس الفعل اولی ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسیان یقع بلا اختیار وهو منسوب الی صاحب الحق وفعل الخاطی والمکره من غیر صاحب الحق فان الخاطئ یذکر الصوم ولکنه یقصر فی الاحتیاط فی المضمضة حتی دخل الماء فی حلقه والمکره اکرهه الانسان والجاه الیه فلم یکن عذرهما کعذر الناسی فیفسد صومهما وقد فرغنا مما سبق علی کون الاصل مخالفا للقیاس ولا ضیر فیه فان اکثر المسائل یتفرع علی اصول مختلفة ۔

ترجمہ :- اوند دپاره دمتعدی والی دحکم دناسی یعنی هیرونکی په روژې ماتولو کښې په طرف دمکره او دخطاء کار باندې ځکه دَدوی عذر دهغهٔ عذر نه کم دے دا تفریع ده په دریم شرط باندې او هغه داچه فرع به نظیر دَ اصل وي ځکه امام شافعیؒ فرمائی چه هر کله ناسی معذور وي او ګڼلے شو سره ددینه چه هغه په نفس فعل کښې (یعنی اکل او شرب کښې) قصدکونکے وو نو بیا دَخطاء کونکی او مکره یعنی مجبور ه معذور وګڼل خو اولی دی، حال دا دے چه دوی په نفس فعل (اکل او شرب) کښې هم قصدکونکی نه وو، مونږ ه وایو چه ددوا یو عذر دهغه دعذر نه کم دے ځکه نسیان بلا اختیاره واقع کیږی او دا منسوب شوے دے صاحب حق یعنی شارع ته او فعل دخاطی او دَمکره منسوب نه دے صاحب حق ته ځکه خاطی ته خو روژه یاده وی لیکن دهٔ په احتیاط کښې کمے کړے دی په مضمضه کښې تردې چه اوبهٔ په حلق کښې داخلے شوې وی او مکره خو چونکه یو انسان مجبور کړے وی دغه افطار ته نو ددوی عذر به د ناسی د عذر په شان نه وی پس دَدوی روژه به فاسد یږی او ددینه مونږه وړاندې فارغه شوی یو په هغه ځائے کښې چه اصل به مخالف د قیاس نه وی لیکن په دی کښې څه نقصان نشته دے ځکه اکثر مسائل په مختلف اصولو باندې متفرع دی۔

تشریح :- حضرت ماتنؒ په دریم شرط باندې تفریع ذکر کوی دریم شرط داچه فرع به په اشتراک دَ علت کښې د اصل نه په کم مرتبه کښې نه وی، لهٰذا قیاس دی دپاره کول چه حکم د ناسی (یعنی چه په هیره سره روژه وخوری او اکل او شرب وکړی) په طرف دخاطی

ریعنی چه په خطاء سره روژه ماته کړي، او دَ مکره ریعنی چه په زوره په څوک روژه ماته کړي) باندی متعدّی شي دا قیاس صحیح نه دے صرف په دی علت سره چه ناسی کښی هم عذر دے او دوي کښی هم عذر دے وجه داده چه عذر په ناسی کښی اقوی دے او په خاطی او مکره کښی ادون دے د هغې نه، تفصیل داچه امام شافعیؒ فرمائی چه هر کله ناسی معذور گڼړلی شوے دے، او که دے اکل او شرب د کړی نو روژه ئے نه ماتیږی باوجود د دینه چه په دغه نفس فعل ریعنی چه دے خوراک کوی او څکل کوی نو ددی باقاعده قصد کوی اگرچه په روژی ماتولو کښی عامد نه دے لیکن د روژی په دغه اسبابو کښی چه اکل او شرب دے دَ عامد او قصد کونکے وی،) نو چه خاطی او مکره په دغه نفس فعل کښی چه اکل او شرب دے عامد نه وی بکاره چه په طریقه اولی سره دوی معذور وگڼړلے شی، مونږ وایو چه دا قیاس سستا صحیح نه دے ځکه دوی کښی عذر د ناسی نه کم دے ځکه نسیان یعنی هیره دا انسان نه بلا اختیار واقع کیږی او ددی یعنی نسیان نسبت صاحب حق ته یعنی شارع ته شوے دے یعنی دا نسیان د هغه د طرف نه دے لهٰذا شارع وړ ته خپل حق معاف کړلو لهٰذا اکل او شرب ... په څه ضمان نه واجبوی او هر چه فعل د خاطی دے نو دا صاحب حق ته منسوب نه دے ځکه دهٔ ته خبره وړه یاده وی، لیکن ددهٔ دَ نه احتیاط په وجه ترینه دا گمروری راشی مثلاً مضمضه کوی او نه احتیاط په وجه ئے حلق ته او به لاړے شی د غه شان مکره نو دے بل انسان مجبور کړی، مثلاً داوړ ته وائی چه روژه ماته کړه کنی قتلوم دِ نو دهٔ ته روژه بنه یاده دی لیکن د قتل نه د بچ کیدلو د پاره دے د روژی ماتول اختیار کړي نو دا هم ددهٔ یو اختیاری فعل دے او د خاطی فعل هم یو اختیاری فعل دے، په خلاف د ناسی باندی چه هلته کښی نسیان د هغه په اختیار کښی نه دے، لهٰذا د خاطی او دَ مکره روژه به فاسدیږی او نه به په قیاس کیږی د ناسی په روژه باندی ځکه دلته کښی فرع یعنی خاطی او مکروه د اصل نه یعنی د ناسی نه په اشتراک د علت کښی په کمه مرتبه کښی دی ځکه ناسی کښی علت قوی دے او دلته ادنیٰ دے،

شارحؒ اعتذار پیش کوی د خپل جانب نه فرمائی چه ددی بحث مونږ ه وړاندی هم کړے دے په ذیل د کون ولا صل مخالف للقیاس لهٰذا اته خو به د تکرار اعتراض کوی لیکن چونکه دا مثله په مذکوره اصل باندی هم متفرع دی ځکه مو دلته کښی ددی ذکر وکړو او دا خبره بعیده نه ده ځکه اکثر مسائل په مختلفو اصولو باندی متفرع دی، فافهم والشکر.

ولا یشترط الایمان فی رقبة کفارة الیمین والظهار لانه تعدیة الی ما فیه نص بتغییره تفریع علی الشرط الرابع وهو ان لایکون النص فی الفرع وههنا النص المطلق عن قید الایمان موجود فی رقبة کفارة الیمین والظهار فلا ینبغی ان تقاس علی رقبة کفارة القتل وتقید بالایمان مثلها کما فعله الشافعیؒ لانه لا یحتاج الی القیاس مع وجود النص وهذا فیما یخالف القیاس نص الفرع واما فیما یوافقه فلا باس بان یثبت الحکم بالقیاس والنص جمیعاً کما هو داب صاحب الهدایة یستدل لکل حکم بالمعقول والمنقول تنبیها علی انه لو لم یکن النص موجودا لیثبت بالقیاس ایضا ۔

ترجمہ :- او شرط نه دے ایمان په رقبه دکفاره دیمین کښې او ظهار کښې ځکه دا تعدیه ده ، په طرف دَ هغه څیز باندې چه په کښې نص موجود دے په سبب دَ تغیر د نص سره ، دا تفریع ده په څلورم شرط باندې او هغه دا چه فرع کښې به نص نه وی ، او دلته کښې نصّ مطلق د قید دایمان نه موجود دے ، په رقبه دکفاره دیمین کښې او ظهار کښې پس مناسبه نه ده ، چه قیاس کړے شی ، په رقبه دکفاره دقتل باندې او ایمان سره مقید کول په مثل د هغے باندې لکه چه دا کار امام شافعیؒ کړے دے ، ځکه دا محتاج نه نه دے سره د موجود والی د نص نه ، او دا خبره (یعنی عدم صحت د قیاس لوجود النص) په هغه صورت کښې ده چه کله قیاس د نص د فرع نه مخالف وی ، او هغه صورت کښې چه کله قیاس د نصّ د فرع سره مخالف نه وی بیا باک نشته دے که حکم ثابت شی په قیاس او نص دواړو سره لکه چه دا طریقه د صاحب د هدایه هم ده ځکه هغه استدلال د هر حکم دپاره د منقول او معقول دواړه نه نیسی د پاره د تنبیه په دې خبره چه که چرته نص موجود نه وے نو دا حکم په قیاس سره هم ثابتیدلو ،

تشریح :- حضرت ماتنؒ په څلورم شرط باندې تفریع ذکر کوی څلورم شرط دا وو ، چه قیاس به په هغه مقام کښې کیږی چه کله په فرع کښې نصّ موجود نه وی او که نصّ موجود وی نو بیا قیاس ته حاجت نشته دے ځکه په دې سره د نصّ تغیر راځی ، او دَ دې مثال هغه دے کوم چه ماتنؒ ذکر کړے دے ، شارحؒ د هغے تشریح کړې ده ، او د هغے

حاصل دا چه په قرآن پاک کښې د ظهار او یمین کفاره کښې د رقبه تحریر او ازادول اغلی دی یعنې یوه د بنځه به آزادوی د کفارې په طور باندی او س دلته کښې د رقبه سره د مؤمنة قید نه دے راغلے بلکه د قید ایمان نه مطلقه ذکر شوی ده، او په کفاره د قتل خطاء کښې چه د رقبه ذکر راغلے دے نو هغه په قید د ایمان سره مقیده ذکر ده نو په کفاره د قتل کښې نص مقید دے او په کفاره د ظهار او یمین کښې نص مطلق دے امام شافعیؒ لګیدلے دے، او هغه په کفاره د قتل خطاء باندی کفاره د ظهار او یمین قیاس کړی ده، په دی شان چه هلته کښې رقبه سره د ایمان قید دے نو دلته کښې به هم رقبه مومنه آزادولے شی مطلق رقبه نه، پس امام شافعیؒ مطلق محمول کړے دے، په مقید باندی مونږه وایو چه د ی حمل او قیاس ته حاجت نشته دے ځکه په فرع کښې یعنې په کفاره د ظهار او یمین کښې نص د رقبه په باره کښې مطلق موجود دے لهٰذا قیاس سره د دغه نص اطلاق کښې تغیر راځی او په قیاس کښې دا خبره شرط ده چه کله په فرع کښې نص موجود وی نو قیاس ته به ضرورت نه کیږی، بیا شارحؒ فرمائی چه دا خبره یعنې چه قیاس ته به ضرورت نه وی، که نص په فرع کښې موجود وی نو دا په هغه صورت کښې چه کله قیاس د نص مخالف حکم ثابتوی لکه په مذکوره صورت کښې او که نه قیاس د نص موافق حکم ثابتوی نو بیا د قیاس کولو باک نشته دے ځکه حکم په نص او قیاس دواړو سره ثابت شی یعنې هم به دلیل نقلی سره ثابت شی او هم به دلیل عقلی سره او داطمینان زیات دے. صاحب هدایه هم ده، ځکه هغه چه کله یو حکم ثابتوی نو دلیل نقلی او عقلی دواړو سره ئے ثابتوی او دی کښې د ی خبری ته اشاره کوی که چرته په دی حکم کښې دلیل نقلی نه وے نو دا په دلیل عقلی سره هم ثابتید ولیس په دی طریقه د دغه حکم مضبوطوالی طرف اشاره ده فافهم ولا تکن من الغافلین.

والشرط الرابع ان یبقی حکم النص بعد التعلیل علی ما کان قبله انما صرح بقید الرابع لئلا یتوهم ان شرط الثالث لما تضمن شروطا اربعة کان هذا شرطا سابعا فاطلق الرابع تنبیها علی انه شرط واحد ومعنی بقاء حکم النص ان لا یتغیر عما کان علیه سوی انه تعدی الی الفرع فعرفوا انما خصصنا

القليل من قوله لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان لا يتغير حكم الاصل بالطعام بعد التعليل و في قوله لاتبيعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا في القليل بالقدر والجنس وعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة الربوا في القليل والكثير واقصرتم حرمة الربوا على الكثيرة فقط فاجاب بانا انما خصصنا القليل من هذا النص لان استثناء حالة التساوى دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت ذلك الافي الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر ولا يصلح ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلابد من تاويل في احدهما فالشافعي يأول في المستثنى ويقول معناه لاتبيعوا الطعام بالطعام الاطعاماً مساوياً بطعام مساو فالطعام المساوى بالمساوى صار حلالا وما سواه كله يبقى حراماً فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن نؤول في المستثنى منه ونقدر هكذا لاتبيعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الافي حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثيرة فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض به اصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فبقى على الاصل الذي هو الاباحة فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة ايضا حال فتبقى في المستثنى منه فتكون حراما لانا نقول انها حال بعيد غير معتاد ولا في العرف والاقرب بالمساواة هو الحال التي الكثير فلا يراد بالمستثنى منه الاحوال الكثير لا القليل ∴

ترجمه :- او خلورم شرط دا دے چه حکم دَ نصّ نه به پس دَ تعليل (قياس) نه هم هغسې باقي کيږي خو نکه چه دلته دَ تعليل نه وو، په دې شرط باندې ماتن رابع په قيد سره تفريع وکړله د پاره ددې چه دا توهم پيدا نه شي چه شرط ثالث هم کله خاوړ شرطونو لره متضمن دی و نو دا به ګڼي دوم شرط وي، پس په دې باندې ئے

د رابع اطلاق وکړلو چه داځان ته مستقل شرط دے ، واحد او معنی دبقاء دَحکم دنص هغه داچه څنګه چې وړاندې وو، هغه تغیر به په کښې د هغې نه، نه راځي علاوه د دینه چه متعدي به وي فرع ته پس عام به وي (یعنی هم به اصل ته شامل وي هم فرع ته) او موږ ته چه قلیل خاص کړے دے د نبي علیه السلام د دې قول نه چه لا تبیعوا الخ یعنی مه خرڅوئ طعام لره په طعام سره مګر برابر په برابره جواب دے دیو مقدر سوال او هغه داچه تاسو وائے حکم د نص به پس د تعلیل نه بدلیږي نه، او په دې قول د نبي علیه السلام کښې چه لا تبیعوا الطعام بالطعام دې کښې چه هر کله تاسو د حرمت د ربوا علت قدر او جنس ویستلوا و بیا مو دا متعدي کړو ماسوئ دَ طعام ته هم نو تاسو خاص کړو قلیل لره د هغه نص نه چه کوم دلالت کونکے وو، په حرمت د ربوا باندې په قلیل کښې هم او په کثیر کښې هم او تاسو بیا مقصور کړو حرمت د ربوا صرف په کثیر کښې پس ما تن جواب ورکړلو چه موږ ته قلیل لره خاص کړے دے، د دې نص نه، ځکه چه استثناء د حالت د تساوي دا دلالت کوي په عموم د صدر د کلام باندې په ټولوا حوالو کښې، او دا نه ثابتیږي مګر په کثیر کښې یعنی مساوات دا مقدار دے او دا مستثنیٰ واقع شوي ده د طعام نه په ظاهر کښې او دا د دې صلاحیت نه لري چه په حقیقت کښې د مستثنیٰ منه واقع شي، پس لابدي ده چه په دې کښې د تاویل وکړے شي، پس امام شافعي رحمه الله تعالیٰ تاویل کوي په مستثنیٰ کښې او هغه وائي چه د دې معنیٰ دا ده چه لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساوي پس طعام مساوي په مساوي سره د احلال وګرځیدلو او د دینه ماسوئ ټول حرام وګرځیدل پس بیع د یو چونګ په یو چونګ سره او د یو په دوه چونګو سره د حرمت د لاندې داخله شوه او د دهٔ په نزد اصل په اشیاء کښې حرمت دے، او موږ ته تاویل کړے دے په مستثنیٰ منه کښې، او موږ ته د اسې تقدیر روبا سو لا تبیعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال المساواة او احوال دري دي او هغه مساوات او مفاضله او مجازفه دي او دا ټول کثیر الاحوال دي، لیس دی نه مساوات حلال دے، او مفاضله او مجازفه حرام دي او قلیل ته د سره نه وړاندې دا نه دے شوے نه په مستثنیٰ کښې او نه په مستثنیٰ منه کښې، لیس په هغه اصل باندې پاتې شو کوم چه اباحت دے پس د یو چونګ بیع به یو چونګ سره او په دوه سره جائز وګرځیدله

دا نشي وئيلے کيد ے چه قلت هم يو حالت د ے لهٰذا دا د پهٔ مستثنىٰ منه کښې باقي پاتې
شي، پس حرام د شي ځکه مونږه دا يو چه دا يو بعيد حالت د ے او په عرف کښې مستعمل
نه د ے او اقرب په مساوات سره هغه حالت د ے چه کوم کثير د ے، لهٰذا انشي ارادہ کيد ے
به په مستثنیٰ منه کښې مګر هغه احوال چه کثير دي نه قليل، ليس وګرځيدہ لو تغير په نص
سره يعني په دلالت النص سره په حال کون د دي کښې چه تغير مقارن وګرځيدہ لو د تقليل
سره نه د اچه دا تغير په قليل سره راغلے د ے، لکه چه تاسو ګمان کوي،

تشريح :- حضرت ماتن خلورم شرط د قياس بيانوي او هغه دا چه که په
يو نص کښې تعليل وکړ ے شي او د هغه حکم بل ته متعدي کړ ے شي د علت په وجه بانديٍ
کوم چه په دغه نص کښې موجود دي او فرع کښې هم موجود شي او حکم د نص فرع ته هم
لاړ شي نو خرنګه چه ورانديٍ د دي تقليل او قياس نه حکم په نص کښې موجود وو د غه
شان به پس د تعليل نه هم وي او څه تغير او تبديل به په کښې نه راځي شارح دا رابع قيد
ذکر کولو فائده بيانوي او هغه دا چه د دي شرط سره ځ رابع په قيد باندي تفريع وکړله
دي وجه چه دا توهم پيدا نه شي چه ما قبل شرط ثالث متضمن وو د خلور شرطونو لره نو دا
به ګني شرط سابع وي مطلب دا چه د شرط ثالث نه ورانديٍ دوه شرطونه بيان شول او
د شرط ثالث په ضمن کښې خلور شرطونه نو شپږ شول او دا به اووم شرط شي نو ماتن لفظ
وکړله په رابع قيد باندي چه دا پته ولګي چه د شرط ثالث کوم شرطونه وو، هغه
ختم شول او د دي شرط د هغې سره تعلق نشته بلکه دا د اصل قياس د پاره خلورم شرط
د ے، د ثاني او ثالث په شان مستقل طور باندي، او د اخبره چه حکم د نص به باقي وي
مطلب دا چه هيڅ تغير به په کښې نه راځي پس د تعليل او د قياس نه ما سوي د دي نه چه
حکم به عام وګرځي او متعدي به شي فرع ته نو هم به اصل ته شامل شي او هم به فرع ته شامل
شي، وانما خصصنا الخ سره شارح فرمائي چه ماتن د فع ديو سوال کوي خلاصه
د سوال دا چه تاسو وائے پس د تعليل نه په حکم د نص نه بدلېږي، او په خپل اصل حالت
به باقي وي نو دا قاعده ستاسو ماته شوي ده، ځکه د نبي عليه السلام په دي قول کښې
چه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء کښې تاسو د حرمت د پاره علت قدر او
جنس بنو دلے د ے، او بيا مو دا متعدي کړ ے د ے، ما سوي د طعام ته هم لهٰذا اکثر

طعام نه دی نو د قدر او جنس په موجوده الی سره به صرف بیع بالمساوات جائز وی او س
دا نهی قلیل مقدار او کثیر دواړو ته شامل دے او تاسو لپس د تعلیل نه ددی نص حرمت صرف
په کثیر پورې مقصور کړے دے او خاص کړے مو دے او صرف په حالت د کثیر مقدار کښ
حرمت قائل یئ، لهٰذا که څوک یو چونګ غنم په دوه چونګو سره خرڅوی نو تاسو وړته جائز
وائے او که یو صاع په دوه صاعو خرڅوی نو وړته تاسو جائز نه وائے نو دا خونه ده
مګر حکم د نص کښې تغیر راوستل دی پس د تعلیل نه سره د دینه چه حکم د لفظ عام دے
خو نکه چه د یو صاع په دوه صاعو سره مثلاً بیع حراموی د غه شان د یو چونګ په دوو
چونګو سره بیع هم حراموی مطلب دا چه هم حالت کثیر له شامل دے هم قلیل لس
او سال دا دے چه تاسو حکم د نص خاص کړے دے، په کثیر پورې لهٰذا د عموم نه
خبره لاړه تخصیص ته او دا نه دے مګر تغیر، پس ما ته جواب ورکوی خلاصه د جواب
دا چه مونږ ه قلیل له چه د نبی علیه السلام د قول نه خاص کړے دے، نو دا تعلیل او قیاس
د وجهی نه، نه بلکه د ی وجهی نه چه د دلالة النص په دی دلالت کوی چه قلیل ته د سره نه حدیث
شامل نه دے، حاصل دا چه په الا سره حالت د مساواة استثنا راغلی ده، او مساوات یعنی
سواء لیسواء د امصدر دے، او مستثنیٰ منه طعام دے او سواء د دغه د جنس نه، نه
دے لهٰذا حقیقي طور باندی طعام د سواء د پاره د مستثنیٰ منه حیثیت نه لری الا
دا چه ته وړته مستثنیٰ منه وائی او سواء ترینه مستثنیٰ منقطع واقع کړی لیکن مستثنیٰ
منقطع دا مجاز دے او مجاز خلاف الاصل دے لهٰذا اچه هر کله حقیقةً طعام د سواء د پاره
مستثنیٰ منه نه واقع کیږي نو لابدی ده چه په یو کښې (یعنی یا په طعام کښې یا په مساوات
کښې) د تاویل وکړے شي پس امام شافعی رحمة الله علیه تاویل کړے د مستثنیٰ په جانب کښې
دا تقدیر راوباسی چه لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساو پس طعام
مساوی له سره دا حلال وګرځیدلو، او ما سوی ټول حرام وګرځیدلو لهٰذا بیع د حفنه په
حفنه سره او د حفنه په حفنتینو سره د حرمت د لاندې داخل شوه ځکه دا مساوی حالت کښې
نه راځی هر چه بیع د حفنه په حفنتینو سره ددی علم مساوات څو ظاهر دے او هر چه بیع
حفنه په حفنه سره نو دی کښی اګر چه مساوات شته لیکن دا مساوات په شان د عدم مساوات
دے ځکه عرف کښې متداول نه دے او مراد د مساوات نه هغه مساوات چه عرف کښې

مستعمل او متداول وی د امام شافعیؒ په نزد باندی هم حرمت اصل دے په اشیاء کښی لهٰذا هر کلا
چه حدیث دی خیز و نو لره شامل نه شو ځکه الا سوٰ بسواءٍ صرف د مساوات والا صورت په بیع کښ
جائز او حلال دے لهٰذا د حلت د صورت استثناء راغلے په نص سره او د نورو صورتونو د علت نصّ
نه دے راغلے نو اصل په اشیاء کښی عنده حرمت دے لهٰذا د مساوات د صورت نه ما سوی ټول صورتونه
حرام وګرځیدل ، او مونږ احناف تاویل کوو په مستثنیٰ منه کښی او دا تقدیر طرح وباسو چه لا تبیعوا
الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساوات یعنی په یو حالت کښی هم بیع د طعام په طعام
سره مه کوی مګر صرف په حالت د مساوات کښی ئے کوی او احوال دری دی یو حالت د مساوات
دے په بیع کښی او بل حالت د مفاضله دے یعنی چه یو زیات وی او بل کم وی او بل حالت
د مجازفه دے یعنی د اسی طریقی سره بیع کول چه د مساوات او زیادت پته په کښی لګی نه
بلکه د هغی حالت احتمال په کښی وی یعنی هم د مساوات او هم د زیادت
او دا دری واړه احوال د معاملاتو د خلقو په اعتبار سره کثیر الاستعمال دی لیس دا دری
احوال تلاثه نه صرف یو حالت چه د مساوات دے دا حلال وګرځیدلو ، او مفاضله او مجازفه
حرام وګرځیدل ، لهٰذا اصدر د کلام یعنی لا تبیعوا الطعام په دلالت النص سره صرف دی دری
واړو حالاتو لره شامل دے چه کوم کثیر دی او متداول دی ، او قلیل حالت لره د سره نه صدر
د کلام شامل نه دے نو ګویا قلیل حالت ته د سره نه وړاندی والے او تعرض نه دے شوے په
حدیث کښی منه په مستثنیٰ او نه په مستثنیٰ منه کښی یعنی نه ئے د جواز بیان شته او نه ئے د عدم
جواز په خلاف د دغه حالاتو ثلثه چه په دغه کښی د مساوات د حالت جواز بیان شو او د
حالت د مجازفه او مفاضله د حرمت بیان شو ، لهٰذا قلیل حالت په خپل اصل حالت باندی باقی
شو . او اصل په اشیاء کښی عند الاحناف اباحت دے ترڅو چه دلیل د حرمت موجود
نه وی نو شئ به حلال وی مباح به وی لهٰذا بیع د حفنه په حفنه سره او د حفنه په
حفنتینو سره حلال ده ،
لا یقال سره شارحؒ یو اعتراض نقل کړے دے حاصل دا چه قلیل حالت خو
هم یو حالت دے ، نو د مستثنیٰ منه د عموم په اعتبار سره دا دی لره هم شامل شی لهٰذا
بیع د حفنه په حفنتینو سره د حرام وګرځی ، شارحؒ د دینه جواب کړے دے او هغه دا چه
دا حالت دے ، خو حالت غیر متداول دے او مستثنیٰ منه کښی چه عموم دے احوالو

لره نو هغه احوالو لره چه متداول او مستعمل دی عند الناس لهٰذا اداخبره چه بیع دَ
حفنه په حفنتینو سره حرام وګرځی ځکه دلته کښی مساوات نشته دے نو دا صحیح نه
ده، ځکه د مساوات نه هغه حالت د مساوات مراد دے چه هغه کثیر وی، او متداول بین
الناس دی نو دا چه کثیر الاستعمال او متداول بین الناس نه وی لهٰذا مستثنیٰ منه نه به صرف
کثیر احوال مراد کیږی، نه قلیل احوال دینه د بنده عاجز په ذهن کښی یوه بله عقده هم
کلاو شوه، او هغه دا چه بیع د حفنه په حفنه سره اګرچه د مساوات حالت دے لهٰذا ګویا
دا ویلے شی چه د حفنه بیع د په حفنه سره په دی بنیاد جائز و نه ګرځی، چه اصل په اشیاء
کښی اباحت دے بلکه د نص په وجه چه الا سیوء بسواء دے په دی سره د حلال وګرځی، لیکن
دا خبره د شارح د خبری نه خود بخود حل شوه، او هغه دا چه مراد د مساوات د حالت نه هغه
حالت د مساوات دے چه کثیر الاستعمال وی لهٰذا بیع د حفنه په حفنه سره اګرچه حالت دَ
مساوات دے خو چه کثیر الاستعمال نه دے، لهٰذا جائز والے ئے د نص په بنیاد نه دے ځکه
په نص سره هغه حالت د مساوات حلال ګرځیدلے چه کثیر وی، او د بیع د حفنه په حفنه
سره حلال والے د اصل قاعده په بنیاد دے چه هغه اصل په اشیاء کښی اباحت کیدل دی
عند الاحناف،

فصار التغیر الخ پس نتیجه دا راوتله چه تغیر په حکم دَ نص کښی راغلی خو دَ دلالة
النص په بنیاد سره نه دا چه تغیر په حکم د نص کښی راغلے په تعلیل او په قیاس سره لکه چه
معترضینو تاسو ګمان کړے دے، هاں البته تغیر مقارن او مصاحب د تعلیل سره ضرور ګرځیدلے
دے، پس دا عبارت د ماتن د معترض د اعتراض غلط والی منشاء بیانول دی او هغه دا چه د معترض
دا خیال دے، چه دا حکم د نص متغیر شو نو داګنی په تعلیل او په قیاس سره، نه بلکه تغیر خو
په دلالة النص سره راغلے دے، کما مرة تفصیله البته دا وچه تغیر د صدر د کلام د مطلق
عموم نه په طرف دَ احوالو کثیره باندی دا مقارن دے د تعلیل هغه دا سی چه استثناء خو په دی
دی دلالت وکړو چه قلیل لره نص نه دے مشتمل او تعلیل هم مونږ ه په قدر او جنس
سره کړے دے یعنی علت د حرمت د ربا مونږ ه قدر او جنس ګرځولے دے، او قدر هم

تلیل لره شامل نه دے څکه قلیل شرعي د نصف صاع نه کم نه وي، نو تعلیل دلته کښې دلالة النص سره مقارن وګرځیدلو لهذا دا توهم پیدا شو چه دا تغیر به د حکم د نص په تعلیل سره راغلے وي حالانکه تغیر خو په دلالة النص سره راغلے دے، اګرچه تعلیل سره هم دا ثابتیږي چه قلیل حالت ترینه مستثنیٰ دے، حافظ هذا البحث الشریف کتبتها فی حالة الاعتکاف وقت الاشراق بعد صلوٰة الاشراق فی مسجد المدینه بشادي یکه توت۔

وانما سقط حق الفقیر فی الصورة جواب سوال اخر تقریره ان الشرع اوجب الشاة فی زکوٰة السوائم حیث قال فی خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحیتها للفقیر بانها مال صالح للحوائج وکل ما کان کذلك یجوز اداؤه فیجوز اداء القیمة ایضا الیه فابطلتم قید الشاة المفهومة من النص صریحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقیر فی صورة الشاة وتعدی الی القیمة بالنص لا بالتعلیل لانه تعالی وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم فی قوله تعالی وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها وقسّم لکل واحد منهم طرق المعاش فاعطی الاغنیاء من الزراعة والتجارة والکسب ثم اوجب مالا مسمی علی الاغنیاء لنفسه وهو الشاة التی یاخذ الله تعالی اولا فی یده کما قیل الصدقة تقع فی کف الرحمٰن قبل ان تقع فی کف الفقیر ثم امر بانجاز المواعید من ذلك المسمی الذی اخذه بقوله تعالی انما الصدقات للفقراء والمساکین الایة وبقوله خذها من اغنیائهم وردها الی فقرائهم وانما فعل کذلك لئلا یتوهم احد ان الله لم یرزق الفقراء فلم یوف بعهده فی حقهم بل رزقهم الاغنیاء ولهذا قیل ان اللام فی قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التملیك لان الله تعالی هو یملکها ویاخذها ثم یعطیها الفقراء من عند نفسه کما یعطی الاغنیاء کذلك وذلك لا یحتمل مع اختلاف المواعید ای ذلك المسمی الذی هو الشاة وامثاله لا یحتمل انجاز المواعید مع اختلافها وکثرتها فان المواعید الخبز والادام والحطب واللباس وامثالها والشاة لا توفی الا بالادام فکان اذنا بالاستدلال دلالة بان تبدل الشاة بالنقدین فیقضی منهما کل حوائجه ::

**ترجمہ:-** او هر چه ساقط شوی دے حق د فقیر په صورت کښې
یعنې په صورة د شاة یعنې کډ کښې دا جواب دے دیو سوال مقدر تقدیر د سوال دا چه
شرع واجب کړې ده کډ لره په زکوٰة دا وینا نو کښې په دې شان چه فرمایلې دی په پنځو
اوینا نو کښې یو کډ دے، او تا سو دا تاویل کړے دے چه دا صالح دے د فقیر د پاره په دې شان
چه دا داسې مال دے چه د حاجتو نو پوره کولو صلاحیت لرې، او هر هغه څیز چه صلاحیت
د حاجت پوره کولو لرې، نو د هغې ادا کول جائز دی لهذا د قیمت ادا کول هم جائز دی فقیر لره
پس تا سو باطل کړے دے هغه قید د کډ لره کوم چه د نص نه صراحةً فهم کښې راځي
پس ماتن جواب ورکړو چه هر چه حق د فقیر په صورت د کډ کښې ساقط شوے دے، او
متعدی شوے دے قیمت ته، نو دا په نص سره، نه په تعلیل یعنې قیاس سره حکم
چه الله پاک د فقیرانو سره د رزق وعده فرمایلې ده، بلکه د تمام عالم د رزق وعده
فرمایلې دی، په خپل دې قول چه وما من الخ یعنې نشته دے یو کرخیدونکے په زمکه
باندې مګر د هغه د رزق ذمه دار الله پاک دے او تقسیم کړي ئے د هر واحد د دوي
د معاش طریقې پس مالدارانو ته ئے زراعت ورکړے تجارت او کسب ئے ور کړے دے بیا ئے
یو مسمّی یعنې معین مال په مالدارو باندې د خپل ځان د پاره واجب کړے دے او هغه کډ
دے چه الله پاک ئے اوّل په قبضه کښې اخلي لکه چه ویلے شوي دي، چه صدقه اوّل
رحمٰن په قبضه کښې واقع کیږي بیا د فقیر لاس ته ورځي، بیا الله پاک امر کړے چه
و دغه مسمّی مال سره هغه وعدې پوره شي هغه مسمّی مال چه کوم الله پاک اخستے
دے، په دې قول سره انما الصدقات الخ یعنې صدقه د پاره د فقیرانو دی او د پاره د مسکینانو
دی، او په دې قول د نبي علیه السّلام چه صدقه لره د مالدارو نه واخلی او فقیرانو لره ئے ...
او دا کار ئے ځکه وکړو چه دا تو هم پیدا نه شي چه الله پاک فقیرانو لره رزق نه ورکوي
او دې وجه نه ویلے شوي دي چه لام په للفقراء کښې د پاره د عاقبت دے نه د تملیک
دے، ځکه چه الله د دغه مال مالک دے او دې لره اخلي بیا ئے فقیرانو لره ورکوي، د خپل طرف
نه لکه څرنګه چه ئے مالدارو لره ورکوي، د خپل طرف نه او دا چونکه احتمال نه لري سره د احتمال
د وعد و نه یعنې د دغه مسمّی چه شاة یعنې کډ دے د دې احتمال نه لري چه وعدې په پوره
شي ځکه وعدې مختلف دی او ډیرې دی ځکه وعدې د روټي هم دی وېخ کړې هم ۲ و د

خشالک او دلباس او په مثل د دې باندې او ګڼې صرف دَ پنځ کې کار کوړه کوی، پس دا امر په پوره کولو، دَ وعدو باندې د اجازت شو په استدلال بدلالة النص سره په دې شان چه ګڼې د په نقد یو یعنې دراهم او د نامېرو سره بدل کړے شي، پس په دې د واړو سره به خپل حاجتونه پوره کړے شي،

**تشریح:** شارح فرمائي چه ماتنؒ مذکوره عبارت انما سقط حق الفقیر الخ (غرض) دفع دیو سوال ده، او هغه دا چه تاسو وائے بعد التعلیل والقیاس بحکم د نص د وړاندې په شان باقي دې او تغیر به په کښې نه راځي نو دا قاعده ستاسو منقوضه شوې ده، ځکه چه په پنځه او بنانو باندې یو ګډه بطورِ زکواة واجب دے، بیا تاسو دا وئیل چه چونکه دا ګډه یو داسې مال دے، چه دا د فقیر د حاجت پوره کولو صلاحیت لري، لهٰذا هغه مال چه هغه د فقیر د حاجت پوره کولو صلاحیت لري نو فقیر ته د هغه دا ورکول جائز دي نو د علت په بناء باندې چه هغه صالح د اے د پوره کولو د حاجت د فقیر دي تاسو د ګډې قید لوم چه په نص سره یعنې حدیث سره صراحةً معلومیدو هغه باطل کړو او قیمت طرف ته مو متعدي کړو یعنې دَ ګډې په ځائے که فقیر ته قیمت ورکړی نو دا هم جائز دي نو دَ تعلیل نه وړاندې صرف دَ ګډې ورکول دو فقیر ته او بعد التعلیل هغه حکم د نص تاسو متغیر کړو، لهٰذا دا قاعده ستاسو چه حکم د نص به بعد التعلیل هم د ما کان په شان باقي وي، منقوضه شوله نو ماتنؒ د دې اعتراض جواب ورکوی، خلاصه د جواب دا چه حق د فقیر چه صورت د شاة یعنې ګبنې ساقط شوے دے، او خبره متعدي شوې ده، قیمت ته هم نو دا د نص یعنې ضرورة النص د وجهې نه د تعلیل د وجهې نه، نه او هغه دا سې چه الله پاک د رزق وعده فقیرانو سره فرمایلې ده، بلکه ټولو زندي فقیرانو ته کوی قول عالم سره ئے فرمایلې ده، بیائے هر چا لره د معاش طریقې ورکړې په تقسیم سره مال دار لره ئے زراعت او تجارت او کسب ورکړے دے، بیائے دَ مالدار و په مال باندې یو معین او مسمیٰ مال مثلاً په پنځ او بنانو باندې ګډه مقرر کړے حصه د خپل حق په طور باندې چه دا خاص حق دے چه په خپل مال کښې به ئے خاص د پاره وباسې تکه ځکه دا مقوله ده چه صدقه اول د الله پاک د لاس یعنې قبضته ته ځي بیا هغه نه پس د فقیر لاس ته ځي بیا هر کله چه د خپل ځان د پاره ئے یو معین او مسمیٰ مال بطور حق واجب کړو په مالدارو باندې نو بیائے د دې ته دا امر وکړو چه او س دا په فقیرانو باندې خرچ کړې چه هغه د

چه کومے ئے د فقیرانو سره کړی دی، هغه پوره شی په دی قول سره چه انما الصدقات
الخ یعنی صدقات د فقیرانو او مسکینانو حق دے، او چه خوک دا صدقات راټولوی د هغوی
حق دے، او د کافرانو د تالیف قلب یعنی اسلام ته مائلولو د پاره صدقات ورکوی، (دا حکم
اوس منسوخ دے، ځکه اسلام قوی دے،) او د غلامانو په ازادولو کښی او د قرضدارو په
قرض خلاصولو کښی او د لاری مسافرته صدقات ورکوی او د غه شان په دی حدیث سره چه
توخذ من الخ یعنی د مالدارو د دوی نه ئے اخلی، او په دوی کښی چه کوم فقیران دی هغوی
لره ورکوی، او س الله پاک داسی ولے وکړل چه اول ئے په مالدارو باندی د خپل حق
په طور باندی مال واجب کړو او بیا ئے وی ته حکم وکړو، چه په فقیرانو ئے خرچ کوی
دا د دے د پاره چه دا تو هم فقیرانو ته کړی چه الله پاک د دوی لره رزق نه ورکوی حالانکه وعده
ورسره کړی ده، او د دوی په حق کښی چه کوم عهد الله پاک کړے دے هغه نه پوره کوی
بلکه دوی لره خو مالدار رزق ورکوی دی وجه نه اولا په مالدارو باندی الله پاک د خپل
حق په طور باندی مال واجبوی بیا بعد کښی وی ته حکم کوی چه اوس ئے خرچ کړی په
فقیرانو باندی دی وجه نه خو ویلے شوی چه په انما الصدقات للفقراء کښی لام د پاره
د عاقبت دے نه د پاره د تملیک یعنی مطلب دا چه الله پاک د دغه مال حقدار ځان ځکه جوړ کړو
چه انجام کار به خرچ کیږی په فقیرانو باندی ځکه الله پاک هم د دغه مالک دے او هغه ئے
تر ینه اخلی او بیا ئے فقیرانو لره ورکوی لکه چه مالدار ولره ئے هم ورکوی او س دغه مال سمی
مثلاً کښ خو دی د پاره الله پاک په مالدارو باندی واجب کړے دے، چه د فقیرانو سره د رزق
ورکولو کومے وعدے الله پاک کړی هغه په پوره کړی او س وعدے نو مختلفے دی وعده
د روټۍ هم شوی ده د یخ کړی هم شوی ده د لړکو هم شوی ده، د لباس هم شوی ده او دوی
نور امثال وا خله او س دا وعدی خالص په کښ سره خو نه پوره کیږی ځکه کښ نه لباس
دے، نه خشاک دے نه روټۍ ده، بلکه صرف د یخ کړی ضرورت پوره کوی نو د فقیرانو ضرورتو نه
به څنګه پوره کیږی لهذا دی ته خود بخود ضرورت راغلو چه د کښ نه د خبره لازم شی
قیمت ته مثلاً د کښ په ځائے د دراهم او دنانیر و رکړے شی نو په دی سره بیا د لباس او
خشاک او روټۍ ضرورت هم پوره کیږی او خپلے خوښی خوراک به هم حاصلولے شی نو
د کښ نه صرف کول په طرف د قیمت باندی دا د ضرورت په بنا ء باندی او په ضرورة النص

سره یو خبره ثابتیدل دا سی وه لکه چه په نص سره ئے اثبات وشی لهٰذا نص
د دغی تبدیلی اجازت ورکړے دے،
پس حق د فقیر په صورت د شاة کښی ساقطیدل او تعدیه قیمت ته کیدل دا په تعلیل
سره نه بلکه په نص سره ثابت لهٰذا دا اعتراض باطل شو چه حق د فقیر په صورت د شاة
کښی ساقط شوے دے، په تعلیل سره لهٰذا لبعد التعلیل حکم د نص چه څرنګه وو هاغسی
وو هغه شان باقی پاتی شو حیران والی لږ حقانی دا بحث په حالت د اعتکاف کښی په وویشتم شپه
د رمضان المبارک د نیکل شو، الله پاک د قبول وګرځوی، خالص د الله د رضا په خاطر الله د
طالبانو رونړو د پاره مفید وګرځوی او ما د پاره ذخیره د آخرت آمین ثم آمین،

واعترض علیه بانه انما یکون اذنا به اذا کانت ارزاقهم منحصرة علی الشاة
بل اعطاهم والحنطة من صدقة الفطر واعطاهم کل حبوب من العشر
واعطاهم الکسوة من کفارة الیمین واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنیمة
واجیب بان الزکوٰة بخلاف والغنیمة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمین اذ هی
فرض کالصلوٰة فکان المصرف الاصلی للفقراء هی الزکوٰة بخلاف والغنیمة فانه
قلما تقع الغنیمة بین المسلمین وان وقعت فقلما تقسم علی نحو الشریعة وکذا
الکفارة اذ ربما لم یکن احد عنهم حانثا مدة وکذا العشر اذ ربما لم یزرع
العرض العشریة احد وکذا صدقة الفطر اذ ربما لم یخرجها احد ولیس لها
مطلب من الله اصلا فلم تبق الا الزکوٰة فکانت هی مرجع کل الحوائج -

**ترجمه**:- بیا په دی اعتراض وارد شوے دے او هغه دا چه په دی تبدیلی
باندی به اذن هله وے چه د فقیرانو رزق نه منحصر وے صرف په شاة یودی بلکه الله خو
دوی له غنم ورکړی دی په بدله د سرسایه د فطر کښی او هر قسم دانی ئے ورکړی د عشر نه
او دوی له ئے کپړی ورکړی دی د کفاره د قسم نه او نور اجناس ئے ورکړی دی د خمس
د مال غنیمت نه، جواب دا ورکړے شوے دے چه د زکوٰة نه یو علاقه هم خالی نه ده ،
د علاقو د مسلمانانو نه ځکه دا حکم ما نع په شان یو فرض خیز دے ، نو اصلی مصرف د فقیرانو د پاره

هم زکوٰة دے په خلاف د غنیمت باندې ځکه شان دادے چه ډیرکم غنیمت واقع کیږي په مابین د مسلمانانو کښې او که چرته واقع هم شي نو بیا ډیر کم په شرعي طریقې باندې تقسیمیږي او دغه شان کفاره هم ده، ځکه ډیر کرته یو کس ته ډیره وخته پورې نه حانث کیږي، او دغه شان عشر هم دے ځکه ډیر کرته د مسلمانانو نه خوک عشري زمکه کرې هم نه، او دغه شان صدقه د فطر هم ده ځکه ډیر کرته سړے خوک و باسي هم نه او نه د الله پاک د طرف دې دپاره خوک طلب کولو نکے مقرر شوے دے، حقیقةً پس صرف زکوٰة پاتې شو، پس هم زکوٰة نو لوحاجتونو دپوره کولو دپاره ذکر ځیدلو،

**تشریح**:- ماقبل دا خبره بیان شوه چه حق د فقیر صرف په صورت د شاة کښې چه ساقط شوا و خبره متعدي شوه قیمت ته نو دا تغیر ځکه راغلو چه د فقیر حاجتونه ډیر دي لهٰذا صرف په جنس د شاة سره دا حاجتونه، نه پوره کیږي، بلکه په دې سره کسه پوره کیږي، نو صرف دا حاجت که دوې ورځې وي نو پوخ به ئے کړي او پخ کړے به ترینه حاصل کړي، لیکن حاجت دلباس، د خښاک د روټۍ چه د هغې دپاره د دراهمو او دنانیرو ضرورت دے او دې ته د فقیر ضرورت دے، لیکن دا صرف په جنس د شاة او صورت د شاة سره نه پوره کیږي، لهٰذا مونږه وئیل چه چونکه شاة یو داسې مال دے چه په دې سره حاجت د فقیر پوره کیږي، نو ځکه دا مقرر شوئے دے، په مال د غني کښې لهٰذا کوم څیز سره چه د فقیر حاجت پوره کیږي نو د هغې ورکول فقیر ته جائز دي، او چونکه حاجات خوئے ډیر دي، او الله پاک ورسره د دغې حاجاتو د پوره کولو وعده کړې ده، نو د مرو النص مطابق صورة د شاة نه خبره نقد یئو ته بدله شوه، او مونږه دا وئیل چه د فقیر حاجت که د دراهمو او د نانیرو ته وي نو دا هم ورکولے شي، ( دې سره دا خبره یاد ساتل پکار دي که شاة ورکړي نو دا هم صحیح ده لس د فقیر ضرورت په څه پوره کیږي شرع دې ته کتلي، فافهم )

په دې باندې او س شارح یو اعتراض نقل کړے دے او هغه دا چه دا تبدیلي هله ضروري وه چه کله فقیرانو ارزاق صرف په دې شاة پورې منحصر و حصیغني په زکوٰة پورې حالانکه دوې لره خو الله پاک عشر مقرر کړے دے، صدقه فطر هم، مال غنیمت نه هم پنځمه حصه د کفاره دیمین نه ئے ورسره کیږي مقرر کړې دي، نو د دوي د حاجاتو پوره کولو دپاره خو صرف

یوه لاره نه ده چه هغه لاره د زکوٰة ده بلکه دغه مذکوره نورې لارې ئے هم وړاندې مقرر کړې لهٰذا ادائوره حاجات د دغې لارې نه پوره کوی لهٰذا د شاة نه تبدیلي په طرف د دراهمو او دنانیرو باندې هله به جائز وے چه کله صرف زکوٰة د دې دپاره مقرر وے، د دینه فاضل شارحؒ ډیر عمده جواب کړے دے، او هغه دا چه خبره ستا صحیح ده، چه د وې دپاره نورې لارې هم شته لیکن زکوٰة یو داسې څیز دے چه دا د مانځ په شان یو فرضي څیز دے، او چونکه په هره علاقه کښې د مسلمانانو مالدار خلق وی لهٰذا یوه علاقه هم د دینه خالی نه ده، لکه څنګه چه په هره علاقه کښې مونځ ادا کیږي نو دغه شان د هرې علاقې نه د زکوٰة ادا کولو بندوبست هم شته، لهٰذا د فقیرانو د حاجتونو دپاره اصلي مصرف هم زکوٰة دے، باقی شو عشر نو ډیر کرته خلق عشرې زمکه کړې هم نه لهٰذا چرخوک ئے نه کوی نو عشر به څنګه ورکړی او چه عشر ورنه کړی نو د فقیرانو ضرورتونه به څنګه پوره کیږي د غنیمت مال غنیمت دے، نو دا خو یا ډیر کم واقع کیږي، (خاص کر په نن دور کښې چه هر طرف ته مسلمان په زوال دے، او د کافرو دپاره هم د مسلمان مال، مالِ غنیمت ګرځیدلے دے،) او که واقع هم شی نو بیا ډیر کم په شرعی طریقه هغه تقسیمیږی لهٰذا ډیر فقیران ترینه محرومه باقی کیږي، دغه شان صدقه فطر یعنی سر سایه شوه، نو اکثر خو ئے خلق ورکوی نه، بل د اللّٰه د جانبه هم د وی راتولو باندې څوک مقرر نه دی په خلاف د زکوٰة باندې چه باقاعده یو مسلمان حکومت به دا په خپله ذمه داری سره د مالدار ونه اخلی او فقیرانو کښې به تقسیموی لهٰذا صرف زکوٰة د فقیرانو د ضرورتونو دپاره اصل مرجع وګرځیدلو، دی وجه نه دغه تبدیلي په طرف د نقدینو یعنی دراهمو او دنانیرو باندې را غله چه د دوی یعنی د فقیرانو حاجات پوره شی،

ورکنه ماجعل علما على حكم النّص وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لانقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما اختلفوا فى ان ذالك المعنى علم على الحكم فى الفرع فقط ام فى الاصل ايضا والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم اليه فى الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف فى الفرع اليها للضرورة حيث

لم يوجد فيه النص وقيل اُضيف حكم الاصل والفرع جميعًا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع مما اشتمل عليه النص اى حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما صيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغة كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم ،

**ترجمه :-** او رکن د قیاس هغه دے کوم چه علم (نښانه) گرځولے شی وی په حکم د نص باندی او دا هغه معنیٰ ده چه جامع ده ، (یعنی جمع کونکے ده په مابین د فرع او اصل کښی) چه په علت سره مسمیٰ ده ، دی لره ئے په رکن سره ځکه مسمیٰ کړو چه مدار د قیاس په دی باندی دے او قیاس نه قائمیږی ، بغیر د دینه ، او مسمیٰ ئے کړو په علم سره ځکه علتونه د شرعی د اعلامات دی ، او معرّفات دی ، د حکم د پاره او په حکم باندی ، علامه ده ، او حقیقی موجب هغه الله پاک دے ، بیا دوی د اختلاف کړے دے ، چه د غه معنی (یعنی علت جامع) صرف په حکم د فرع باندی علامه ده ، او که نه په اصل کښی هم علامه ده ، او بعضو اوله ده بنا په هغے چه ذهاب وړ ته کړے دے ، د عراق مشائخو ځکه چه نص یو قطعی دلیل دے ، او د حکم مضاف کول نص ته په اصل کښی د اولی دی ، د دینه چه حکم ئے مضاف شی علت ته ، او هرچه په فرع کښی د حکم اضافت علت ته شوے دے ، نو دا د ضرورت په بنا ، ځکه چه په فرع کښی نص نه دے موجود ، چا ویلی دی چه حکم مضاف دے اصل او فرع دواړو کښی علت ته ځکه چه هرکله علت لره په اصل کښی تاثیر نه شی نو فرع کښی به څنګه تاثیر وکړی ، د هغے قبیلے نه چه نص به په مشتمل وی ، یعنی په حال کون د د غه علم کښی چه دا به د هغے قبیلے نه وی چه نص به په مشتمل وی یا په اعتبار د صیغه سره لکه اشتمال د نص د ربوا په کیل او جنس باندی او یا به په بغیر د صیغے نه مشتمل وی لکه اشتمال د نص د بیع د ابق (هغه غلام چه تختیدلے) په عجز باندی د تسلیم نه ،

**تشریح :-** حضرت ماتنؒ د رکن د قیاس بیان کوی فرمائی چه رکن د قیاس هغه څیز دے کوم چه په حکم شرعی باندی علم یعنی نښه گرځولے شوی ده او دا یو معنیٰ ده چه جامعه ده فرع لره ، او اصل لره او مسمیٰ ده په علت سره هم لیکن رکن وړ ته دی وجه نه وائی چه قیاس بغیر د دینه ، نه موجود کیږی ، نو د قیاس مدار په دی باندی دے ، ځکه رکن د دیته وائی په عرف د فقهاء ،

کښې چه لا وجود شي الا به چه د شئ وجود بغیر د هغه نه، نو راجح نو دا رکن دے لکه قیام، رکوع سجود دا ارکان د مانځ دي ځکه د مونځ قیام بغیر د دینه، نو راجح، د غه شان بغیر د دغ علت جامع نه هم د قیاس تشکیل نه راځي دې وجه نه د دیته رکن د قیاس وائي، ځکه دا مدار د حکم دے، او د غې علت جامع یعني رکن ته عَلَم وائي دې وجه نه چه خو مره د شرعي احکامو عِلَل دي دا اول صرف معرفات یعني وضاحت راوستونکي او بنکاره کونکي دي، او علامات دي او حقیقي واجب کونکے دد غې احکامو شرعیه صرف الله پاک دے، بیا په دې کښې اختلاف شوے دے چه ایا دغه علت جامع بین الفرع والاصل چه علامه ده، په حکم باندې نو فقط په فرع کښې علامه ده او که نه په فرع او اصل دواړو کښې علامه ده، مشائخ د عراق، امام قاضي ابو زید شیخین دا وائي چه دا علت صرف په حکم د فرع باندې علامه ده ځکه چه په اصل کښې خو په حکم باندې نص قطعي موجود وي، او په اصل کښې د نص قطعي په موجودګۍ کښې د حکم نسبت کول بیا فرع ته دا ضعیف خبره ده بلکه اولی دا دي چه د حکم اضافت هم نص ته وشي ځکه هلته نص شته او نص یو قطعي دلیل دے، او علت به قیاس سره راوځي او قیاس یو ظني دلیل دے،

بیا په دوي یو اعتراض وارد یږي او هغه دا چه نص قطعي دلیل دے نو بیا په فرع کښې وړ ته ولے د حکم نسبت نه کوي، هلته کښې خو تاسو د حکم نسبت علت ته کوي، نو دوي جواب ورکوي چه هلته کښې یعني فرع کښې د حکم نسبت علت ته کول، د ضرورت په بناء دي ځکه فرع کښې نص نه وي موجود، مشائخ د سمرقند او جمهور اصولیین دا وائي چه نه بلکه څرنګه چه علت په فرع کښې په حکم باندې علامه ده د غه شان په اصل کښې هم په حکم باندې علامه ده، ځکه چه په اصل کښې هر کله علت تاثیر کونکے و نه ګرځي او علامه نشي په حکم باندې نو په د غه حکم باندې به په فرع کښې څرنګه تاثیر کونکے وګرځي یعني علامه به وګرځي لهٰذا اصل او فرع دواړو کښې په حکم باندې علامه به دغه علت وي، بیا ماتن رحمه الله تعالی فرمائي چه د غه عَلَم یعني رکن د قیاس کوم چه علت جامع بین الاصل والفرع دے، دا به داسې یو وصف وي چه نص به په یا صراحةً مشتمل وي یعني د صیغے په اعتبار سره، او یا به صراحةً یعني د صیغے په اعتبار سره مشتمل نه وي بلکه التزاماً به مشتمل وي دا اول مثال لکه نص د ربوا مشتمل دے په کیل یعني قدر او جنس باندې په لفظ د مثلاً بمثل سره بالکل صراحةً او قدر او جنس علت د ربوا دے او چه صراحةً په نص نه وي مشتمل بلکه التزاماً وي نو د هغے مثال لکه حکیم بن حزام رضی الله عنه فرمائي چه ما لره رسول الله صلی الله

علیه وسلم منع کړو چه زۀ هغه څیز خرڅوم چه ما سره نۀ وی لهٰذا په دې نص سره هغې غلام بیع چه ابق وی او د مولیٰ نه تختید لے وی، ممنوعه وګرځید له او علت صراحة ددې نص نه، نۀ معلومیږی. لیکن التزاماً معلومیږی او هغه دا چه بیع خو مبادلة المال بالمال ته وائی او دلته کښې بائع د غلام د تسلیم او سپارلو نه په طرف د مشتری باندې عاجزه دے، لهٰذا دا تسلیم عن العجز د بیع د ممانعت دلیل وګرځید لو نو علت د منع د بیع چه کوم تسلیم عن العجز دے دا اګرکه صراحةً په نص کښې نۀ دے موجود لیکن التزاماً موجود دے، ځکه چه کوم څیز تا سره نۀ وی، نو د هغې تسلیم ته عاجز ئې په طرف د مشتری باندې او بیع خو مبادلة المال بالمال ته وائی لهٰذا په دې صورت کښې ځکه بیع ممنوعه وګرځید له.

وجعل الفرع نظيرا له اى للاصل فى حكمه لوجودة فيه اى وجود ذالك المعنى فى الفرع ويفهم من هٰهنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان اصل الركن هو العلة.

**ترجمه:** او ګرځید لے د فرع نظیر د اصل لره یعنی اصل لره په حکم د هغې کښې د وجه د وجود د دغه معنی نه په فرع کښې او دینه دا خبره فهم شوه په دې مقام کښې چه ارکان د قیاس څلور دی، اصل، فرع، علت، حکم اګرکه اصل رکن هغه علت دے.

**تشریح:** حضرت ماتنؒ فرمائی چه بل رکن د قیاس دا هم دے چه فرع به د اصل نظیر وګرځوی، په حکم کښې او چه کوم حکم د اصل وی هغه به فرع ته هم متعدی کیږی، ځکه چه کوم علت د حکم په اصل کښې دے هغه دلته کښې یعنی فرع کښې موجود دے، شارحؒ فرمائی چه دې مقام کښې دا خبره معلومه شوه، چه د قیاس ارکان څلور دی چه هغه اصل او فرع او علت او حکم دے، یعنی علت کوم چه مشترک دے، په مابین د اصل او فرع کښې او هر چه حکم دے نو رکن د قیاس حکم د اصل دے، نۀ حکم د فرع ځکه حکم د فرع د قیاس رکن نۀ دے، بلکه د قیاس ثمره ده او ثمره اثر د شئ وی او ولاشک چه اثر د شئ خارج وی د شئ نه، لیکن اصل رکن په دې څلور واړو کښې کوم چه مدار د قیاس دے هغه هم علت دے ځکه چه دا نۀ وی نۀ به اصل وی نۀ به فرع وی او نۀ به حکم وی کما هو الظاهر فاحفظ واشکر)

ثم شرع في بيان ان ذلك والمعنى يكون على عدة انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوٰة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون في حلي النساء الزكوٰة لعلة الثمنية والشافعيؒ يعلل حرمة الربوا بها وهي غير متعدية الى شئ والوصف العارض كالانفجار في قولهؑ فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فاينما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء واسما عطف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر ؞

**ترجمه:-** بيائے شروع وکړه په دې بيان کښې چه دغه معنى يعنى علت جامع په متعد طريقو سره دے نو فرمائی چه او هغه يعنى د معنى چه علم على الحکم ده جائز ده چه يو لازمى وصف وى، او يا عارضى وصف وى، پس هغه وصف چه لازم وى او نه جدا کيږى دَ اصل نه لکه ثمنيّت شو چه علّت دے دپاره دَ وجوب دَ زکوٰة په ذهب او په فضه کښې دا نه جدا کيږى دواړو نه ځکه دا دواړه پيدا شوى دى، په اصل کښې د ثمنيّت په معنى سره، او دا ثمنيّت مشترک دے په مابين د هغه سرو او سپينو کښې چه مضروب وى، (يعنى سکے ترينه جوړ شوى وى،) او په مابين دَ ټکړو او کالو دَ وى کښې، پس د ونځو په کالو کښې به هم زکوٰة وى، د ثمنيّت د علّت په وجه باندى او امام شافعیؒ د ربوا د حرمت علّت هم ثمنيّت گرځولے دے او دا نه متعدى کيږى، بل شئ ته او د وصف عارض مثال لکه انفجار شو په دى قول د نبى عليه السّلام کښې چه دا وينه د رګ ده چه بهيږى، علّت دے د وجوب د وضو په مستحاضه کښې او دا علّت عارض دے وينې ته، ځکه دا لازم نده چه هره وينه دَ رګ د بهيدو نکى وى پس هر کله چه انفجار دَ دم موجود شو برابره ده

که د مستحاضه وی او که وینه ماسوئ وی خوچه دَ دواړو لاس و نه، نه وی، نو په هغې سره په وضوء واجب کیږی او یا په اسم وی دا عطف دے په قول دَ ماتنؒ و صفًا باندی، یعنی جائزه ده چه دغه معنی دِ اسم وی لکه دم شی په عین دغه مثال کښی چه هغه قول دَ نبی علیه السلام دے، چه فانها دم عرق انفجر ځکه شان دا دے که په دی کښی دَ لفظ دَم اعتبار وکړی نو دا به مثال دا اسم شی او که په کښی دَ معنیٰ د انفجار اعتبار وکړی نو دا به مثال دوصف عارض شی لکه چه تیر هم شول،

**تشریح** ۱۔ حضرت شارحؒ د ماتن دَ دارو ان عبارت غرض بیانوی او هغه دا چه ماتنؒ او س د دی خبری بیان کوی چه دغه علت کوم چه جامع دے بین الفرع والاصل دا په متعدد اقسام وسره دے، او هغه دا چه دغه علت او معنی چه علم دے په حکم باندی دا وصف هم کیدے شی، او اسم هم یعنی جنس بیا وصف کښی ئے انقسام په طرف دلازم او عارض هم شوے دے، علت چه کله وصف وی او وصف لازم وی نو هغه وضاحت دا چه وصف لازم دیته وائی چه داصل نه ئے یعنی دَ مقیس علیه ئے انفکاک او جدا والے محال وی ددی مثال که د ذهب او فضه سره د ثمنیّت لازم کیدل شو، چه په ذهب او فضه کښی د زکوٰة علت دے، ثمنیّت دا معنی چه په هر حال کښی به په دی ذهب او فضه سره د اشیاء د مالیّت او قیمت اندازه لګولے شی، دا ثمنیّت یو داسی وصف دے چه د ذهب او فضه نه په یو حالت کښی هم نه جدا کیږی، ځکه ددی تخلیق هم دی مقصد د پاره شوے دے، یعنی د ثمنیّت د پاره لهٰذا ثمنیّت کوم چه علت دے د وجوب د زکوٰة دا مشترک دے په مابین دسکو دَ ذهب او فضه کښی او په ټکړو او کالو د ذهب کښی ځکه چه څرنګه په سکو کښی ثمنیت موجود دے نو په ټکړو او په کالو کښی ئے هم ثمنیّت موجود دے، ځکه چه دا ټکړی هم د ذهب او د فضه دی او کالی هم د ذهب او دَ فضه دی، او ثمنیّت دَ ذهب او د فضه نه په یو حالت کښی هم جدا کیږی، لهٰذا د ښځی چه کوم کالی وی، د سرو او سپینو زرو په هغې کښی به هم زکوٰة واجب وی، د علت د ثمنیّت دَ وجهی نه او کله چه علت وصف عارضی وی، یعنی اصل او مقیس علیه نه جدا کیږی، نو ددی مثال هغه دے کوم چه حدیث کښی بیان شوے دے، او هغه دا چه نبی علیه السلام فرمائی د مستحاضه باره کښی چه په دی باندی به صرف او دس کول واجب وی ځکه چه دا وینه چه ده نو دا د رګ وینه ده، چه بهیږی

اوس دلته کښې علّت د وجوب الوضوء انفجار بیان شو او د انفجار دا سې وصف نه دے چه جدا والے ئے نه وي اځي د مقیس علیه نه چه دَم عرق یعني رګ دے، حکم چه دا ضروري نه ده چه هر دم عرق دِ منفجر وي لهٰذا اکوم ځائے کښې چه انفجار الدم موجود شو که هغه انفجار د دم عرق وي او که د بېنه ماسوی وي خو چه دَ سبیلینو نه، نه وي

نو په هغې سره به اودس واجبیږي، او چه علّت وصف نه وي بلکه اسم وي یعني اسم جنس وي نو د هغې مثال هم بعینه په دغه حدیث مبارک کښې موجود دے، حکم په دغه حدیث کښې چه فانها من دم عرق که لفظ دَ دَم واخلي نو دا د اسم جنس مثال دے، او که د انفجار معنی لره اعتبار ورکړي او دا علّت وګرځوي نو انفجار خو وصف عارض دے، لهٰذا دا به دَ علّت وصف عارض کیدلو مثال شي لکه ووي بیان تیر هم شو، لیکن حقیقت دا دے چه دلته کښې علت بطور اسم ګرځول صحیح نه دي حکم علت منحصر دے، په وصف کښې او بیا مذکوره حدیث کښې هم دم علّت نه ګرځي بلکه خروج دَ دم علّت ګرځي او خروج نه دے مګر وصف،

> وجليا وخفيا الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل احد كالطواف لسوء الهرة في قوله ؑ انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفي هو ما يفهم بعض دون بعض كما في علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعيؒ الطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان وعند مالكؒ الاقتيات والادخار ∴

**ترجمه**:- او یا به جلي وي او یا به خفي وي ظاهره ده چه دا تقسیم د وصف دے، د لازم او دَ عارض په شان، پس وصف جلي هغه دے چه هر څوک ئے فهم کولے شي لکه طواف د پاره د جوړه د پیشو په قول د نبي علیه السّلام کښې چه دا یعني هرهٔ دَ طوافین او طوافات نه ده په تاسو باندې او وصف خفي هغه دے، چه بعض ئے فهم کولے شي او بعض نه، لکه په علّت د ربوا کښې چه زمونږه په نزد باندې قدر او جنس دے او په نزد د امام شافعي رحمه الله تعالی طعم دے، په مطعوماتو کښې او ثمنیت دے، په اثمانو کښې

اوپه نزد د امام مالک رح باندی قوت او ازخار د ے،

**تشریح:** حضرت ماتن رح تقسیم د وصف کوی جلی او خفی طرف ته، جلی معنی واضح، ښکاره پس جلی هغه د ے چه په نصّ کښی صراحةً مذکور وی، او هر څوک ئے نښئ پیژندے بلکه بعض ئے پیژنی لبعض نه، د جلی مثال لکه حدیث کښی راځی چه د پیشو جوټه طاهره ده، ځکه دا د طوافانو ځخه تعلق لری، یعنی هر وخت په تاسو باندی گرځی نو دینه ځان بچ ساتل مشکل وی، لهٰذا د ضرورت په بناء باندی دَ دی جوټه طاهر د کړے شوے ده، او س حدیث کښی صراحةً لفظ دَ طوافین او طوافات راغلے د ے، او د دوا ره ماخوذ دی، د طواف نه نو معلوم شوه چه طواف دا علت د ے، د هرّه د جوټه دَ طاهر والی د پاره او د الفظ کو یا صراحةً ذکر د ے، په حدیث کښی ځکه مشتقات ئے موجود دی چه طوافین او طوافات دی، او هره مبدأ او ماخذ الاشتقاق په خپل مشتق کښی موجود وی، نو طواف کویا نصّ کښی صراحةً موجود د ے، او د خفی مثال لکه حدیث د ربوا چه راغلے د ے ورباندی دی کښی تفصیل تیر شوے د ے، احناف رح وائی چه دَ ربوا علت قدر او جنس د ے، شوافع وائی چه طعم او ثمنیت د ے، یعنی په مطعوماتو کښی لکه حنطه، شعیر، لتمر، ملح چه دا مطعومات دی نو په دی کښی علت دَ ربوا طعم د ے یعنی چه خوراک ئے کولے شی او په اثمانو لکه ذهب او فضه نو په دی کښی علت د ربوا ثمنیت د ے، امام مالک رح فرمائی چه علت د ربوا په کښی قوت یعنی طعم د ے، او اذخار د ے یعنی چه ذخیره کیدلے شی نو په مذکوره شپږ څیزونو کښی چه کوم څیز نه ذخیره کیږی نو علت د ربوا په کښی قوت یعنی طعم د ے او چه کوم ذخیره کیږی نو علت د ربوا په کښی اذخار د ے، نو دا اختلاف ځکه راغلے د ے چه صراحةً علت د ربوا په حدیث کښی نه د ے ذکر بلکه خفی د ے نو دی وجه نه دا اختلاف راغلے ځکه هر مجتهد د خپل اجتهاد مطابق د ربوا علت را ویستے د ے،

> وحکماً هذا معطوف علی قوله وصفا ومقابل له ای یجوز ان یکون ذالک المعنی حکماً شرعیاً جامعاً بین الاصل والفرع کما روی ان امرأة جاءت الی رسول الله صلعم فقالت ان ابی قد ادرکه الحج وهو شیخ کبیر لا یستمسک

على الراحلة افتجزى ان احج عنه فقال ارأيت لو كان على ابيك دين
تقيضه اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقاس
النبي الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين وهو عبارة عن حق
ثابت فى الذمة واجب الاداء والوجوب بحكم شرعى .

ترجمہ :- او حکم به وى دا معطوف دے په قول د ماتن وصفا باندى او هغه
مقابل دے، يعنى جائز ده، چه د غه معنى د حكم شرعى وى او جامع د بين الفرع والاصل
وى لكه چه روايت كړے شوے دے، چه يوه ښځه راغله نبى عليه السلام ته او ولئے
وېل چه څما پلار باندى حج لازم شوے دے او هغه ډير بوډا دے، څان په سورلئ
باندى نشى ټينګولے ايا ما دپاره جائز ده چه د هغه د طرف نه حج ادا كړمه، نبى عليه السلام
وېل ته و فرمائيل چه ماته خبر راكړه كه چرته ستا په پلار باندى قرض وے او تا هغه ادا
كړے وے نو ستا نه به هغه نشو قبليدے نو هغے وېل چه ولے نه، پس نبى عليه السلام
وفرمائيل چه د الله قرض زيات حقدار دے، په قبلولو سره، پس نبى عليه السلام قياس كړو حج
لره په قرض د بندګانو باندى او هغه معنى چه جمع راوستونكى ده، په مينځ د دواړو كښى هغه
قرض دے، او دا عبارت د هغه حق نه چه ثابت وى په ذمه باندى او ادا كول ئے واجب وى،
او وجوب يو شرعى حكم دے،

تشريح :- حضرت ماتن فرمائى چه د غه معنى چه علت وى په حكم باندى يعنى
علت دے دا يه حكم وى شارح فرمائى چه عبارت د متن حكما عطف دے په وصف باندى
او د هغه مقابل دے يعنى د هغه قسم نه دے د ماقبل په شان بيا چه حكم وى نو حكم شرعى
به وى او جامع به وى فرع او اصل لره، لكه يوه ښځه راغله نبى عليه السلام ته ئے وېل
چه يا رسول الله څما په پلار حج لازم شوے دے خو هغه بوډا دے او په سورلئ باندى
څان نشى ټينګولے يعنى د سفر طاقت نه لرى نو آيا مالره دا جائز دى چه د هغه طرف
نه حج ادا كړمه، نبى عليه السلام ورته و فرمائيل چه كه ستا په پلار قرض دے نو كه تا
ادا كړے وے مالك به تا نه، نه قبلولے د غه شان حج د الله يو قرض دے ستا
په پلار باندى، لهذا د هغه قرض د بنده نه زيات د قبلولو حقدار دے مطلب

داچه تاته اجازت دے، او دَ پلار دَطرف نه حج ادا کولے شی او س ولته کښې نبی علیه السلام حج لره په قرض دینِ د ګانو باندی قیاس کړلو، علت جامع په فرع یعنی حج او په اصل یعنی هباد في کښې هغه قرض دے، او د قرض معنی ده، هغه حق چه ثابت وی په ذمه باندی او ادا ء کول ئے واجب وی، او وجوب چونکه شرعی حکم دے نو علت دلته کښې یو حکم شرعی وګرځیدلو،

وفرداً وعدداً الظاهر انه ايضاً تقسيم للوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده والجنس وحده لحرمة النسيئ والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسماً وحكماً لاشبهة فی انه مقابل للوصف وان قوله لازماً وعارضاً لاشك فی انه قسم للوصف واما الجلی والخفی وكذا الفرد والعدد فقد اوردوه على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم للوصف اذ لم نجد له مثالاً الا فی قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقاً فی عرفهم سواء كان وصفاً او اسماً او حكماً على ما سياتی و هذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس اتباع له ..

ترجمه :- او یا به فرد وی او یا به عدد وی، ظاهره دا ده چه دا تقسیم هم د وصف دے پس وصف فرد لکه علت په قدر سره یوازی او په جنس سره یوازی د حرمت د نسی (تاخیر) د پاره او وصف عدد لکه قدر سره د جنس نه علت دے د حرمت د تفاضل د پاره، او حاصل دا چه قول د ماتنؒ اسماً وحکماً بلاشبه مقابل د وصف دی، او د قول د ماتنؒ چه لازماً و عارضاً دے بلاشکه د وصف اقسام وی، او هرچه جلی وخفی او دغه شان فرداً و عدداً دے، نو دا ماتنؒ راوړی د مقابله او تداخل په طور باندی او ظاهره دا ده چه دا هم د وصف اقسام دی ځکه چه د دې د پاره مونږ مثال و نه ندی موندلی، مګر صرف په قسم وصف کښې او په تحقیق سره مسمّی ده هغه معنی جامع په وصف سره په عرف دَ اصولینو کښې على الاطلاق برابره خبره ده که د غه معنی جامع وصفاً وی، که اسماً وی او که حکماً وی، بناء په هغې چه زر به راشی او دا

قول دَ فخر الاسلام د تفنن وجه ده او خلق د هغه تابعدار دی،

**تشریح**:- حضرت ماتنؒ بل تقسیم د وصف کوی یعنی چه هغه عَلَمْ دی په حکم باندی او وصف وی نو دا وصف به کله فرد وی او کله به عدد وی د فرد دا معنی چه مؤلف او مرکب فی الاجزاء به نه وی او عدد دا معنی چه مرکب وی د اموروں متعدده نه، دَ وصف فرد مثال لکه یوازی قدر علت واقع شی، یا یوازی جنس علت واقع شی، مثلاً یو صاع حنطه په یو صاع باندی په قرض سره ورکول او تاخیر سره ورکول هم نه وی ځکه چه دلته کښی که صرف جنس واخلی یعنی حنطه نو حنطه سره ورکول او تاخیر سره د ورکول دَ نسی په طریقے سره دا حرام دی، او که صرف قدر واخلی نو حنطه چونکه قلیل څیز دے او قلیل په قلیل سره په طریقے د نسئ ورکول دا جائز نه دی، او دَ وصف عدد مثال لکه قدر سره د جنس نه علت دے، د حرمت د تفاضل د پاره یعنی چه قدر هم یو وی او جنس هم یو وی نو تفاضل په کښی حرام دے، مثلاً یو صاع حنطه په دوه صاعو سره نو دلته کښی قدر هم یو دے، ځکه حنطه قلیل څیز دے، او جنس هم یو دے، ځکه دواړه وطرف ته حنطه ده، نو قدر سره د جنس نه علت واقع دے دَ حرمت د تفاضل د پاره،

شارحؒ فرمائی چه دَ ماتنؒ د کلام حاصل دا چه ده د قول اسماً او حکماً خو د وصف مقابل دی او د هغه اقسام نه دی په دی کښی څه شبه نشته دے، او قول د لازماً و عارضاً وی نو دی کښی څه شک نشته دے چه دا دواړه د وصف اقسام دی، او هر چه د ده قول جلیاً و خفیاً دے او فرداً و عدداً دے، لکه چه دائے اقسام وی او عدداً او فرداً چونکه د حکمانه بعض کښی ذکر دی نو دا د اسی ښکاری چه د وصف مقابل وی او د هغه اقسام نه وی لیکن ظاهره دا ده چه دا هم دَ وصف اقسام دی ځکه مونږه د جلی او خفی او عدد او فرد د پاره صرف د وصف په اقسامو کښی مثالونه موندلی دی بل چا کښی نه، او بل دا چه دا صولیینو په اصطلاح کښی اصل حیثیت هم صرف د وصف دے، ځکه دوی هغه معنی لری چه په مابین د فرع او اصل کښی جمع کونکی وی نو هغه لره نیه وصف سره مسمیٰ کوی برابره خبره ده که دغه معنی جامع د حکم نه دی او که د اسم نه وی د دی بیان به ن ر رانشی، شارحؒ فرمائی چه دا تولے خبری یعنی د علت تقسیم وصف، اسم او حکم ته کول د فخر الاسلام تفنن دے او خلق هم د هغه تابعداری کوی، تفنن د یته وائی چه ایراد د معنی واحد وکړی په عبارت مختلفه سره نو هم یو معنی ده چه هغه

علت جامع دہ. لکہ قرینہ تعبیر پہ وصف سرہ کوی او کلہ پہ اسم سرہ او کلہ پہ حکم سرہ فافہم.

ویجوز فی النص وغیرہ اذا کان ثابتا بہ ای یجوز ان یکون ذلک والمعنی منصوصا فی النص کالطواف فی سور الھرۃ وان یکون فی غیر النص ولکن ثابتا بہ کالامثال التی مرت الآن ثم شرع فی بیان ما یعلم بہ ان ھذا الوصف وصف دون غیرہ فقال ودلالۃ کون الوصف علۃ صلاحہ وعدالتہ فان الوصف فی القیاس بمنزلۃ الشاھد فی الدعوی فکما یشترط فی الشاھد المقبول ان یکون صالحا وعادلا فکذا فی الوصف وکما ان فی الشاھد لا یجوز العمل قبل الصلاح ولا یجب قبل العدالۃ فکذا فی الوصف ۱۰

**ترجمہ:-** او جائزہ دہ چہ دغہ معنی پہ نص کبنی موجود وی لکہ طواف پہ سورۂ ھرۃ کبنی او یا پہ نص کبنی موجود نہ وی، لیکن ثابتہ وی پہ نص سرہ لکہ ھغہ امثلہ چہ کوم تیر شول، بیا ماتن شروع وکڑلہ پہ بیان د ھغہ څیز کبنی چہ پہ ھغہ سرہ پیژندل کیږی چہ دا وصف، وصف دے، او دینہ ماسوی نہ دے، پس فرمائی چہ او دلیل موجود وی، چہ دا وصف د علت والی صلاحیت لری او عدالت پہ کبنی شتہ ځکہ وصف پہ قیاس کبنی مرتبہ د شاھد دے، پہ دعوی کبنی پس څرنگہ چہ پہ شاھد کبنی د مقبولیت دپارہ دا ضروری دہ چہ صالح بہ وی، او عادل بہ وی، د غہ شان وصف کبنی ھم دہ، او لکہ څرنگہ چہ پہ شاھد کبنی عمل جائز نہ دے، د صلاحیت نہ وړاندی، او واجب نہ دے، وړاندی د عدالت نہ، د غہ شان خبرہ وصف کبنی ھم دہ،

**تشریح:-** کومہ معنی چہ عَلَم وی پہ حکم باندی او علت وی دا بہ کلہ پہ نص کبنی صراحتہ موجودہ او ملکوره وی، لکہ طواف چہ صراحتہ مذکور دے، پہ نص کبنی او دا علت ھے دپارہ د طھارت د سور الھرۃ او یا بہ صراحتہ پہ نص کبنی ذکر نہ وی، بلکہ پہ غیر کبنی بہ موجود وی لکہ وړاندی مثال تیر شو چہ نھی د بیع دابق نہ وی وجہ نہ ئے اغلی دہ، چہ دلتہ کبنی بائع د تسلیم د عبد نہ عاجزہ دے، لھٰذا چہ د مبیع یعنی عبد تسلیم د انتفی نو بیع بہ د کوم غایہ اشی، ځکہ بیع خو مبادلۃ المال بالمال تہ وائی، نو دلتہ پہ نص کبنی صراحتہ وصف

یعنی علت چه عجز عن التسلیم لره ذکر نه دے، لیکن نص په اقتضاءً اوضرورةً دلالت کوی او کوم خیز چه په اقتضاء د نص سره ثابت وی نو هغه ثابت کالنص وی،
بیا شارح رح فرمائی چه ماتن رح او س دا خبره بیانوی چه په کوم خیز سره به دوصف یعنی معرفت راځی چه دا وصف هم وصف یعنی علت دے، او دانه دے، نو فرمائی چه یو دا سی دلیل پکار دے، (دا مو ېن د لفظ دَ دلالة معنی کوو، ځکه دلالة مصدر مبنی للفاعل دے، یعنی الدلیل) چه هغه په دی دلالت وکړی چه دا وصف د علت والی صلاحیت لری، او دهٔ کښی عدالت هم موجود دے، شارح رح وجه بیانوی نو فرمائی چه د صلاحیت او عدالت نه ځکه لا بد ی ده چه علت په قیاس کښی د اسی مرتبه لری لکه په دعوه کښی گواه او گواه کښی دگواهی صلاحیت او عدالت ضروری دے که صالح دی دگواهی دپاره او عدالت په کښی نه وی نو قاضی لره جائز ده چه د ده گواهی قبلوی او که نه او که عدالت هم په کښی وی نو په قاضی د دهٔ گواهی منل بیا واجب دی، اونه شانه خبره په وصف یعنی علت کښی هم دهکه صرف صلاحیت وی نو مجتهد لره دا منل او قیاس په ثابتول جائز دی او که نه عدالت هم دی په کښی نو بیا په قیاس کول واجب دی،

ثم بین معنی الصلاح والعدالة علی غیر ترتیب اللف فبدأ اولاً بذکر العدالة بقوله بظهور اثره فی جنس الحکم المعلل به ای بان ظهر اثر الوصف فی جنس الحکم المعلل به من خارج قبل القیاس وان اظهر اثره فی عین ذالك الحکم المعلل به منه فبالطریق الاولی وجملة ترتقی الی اربعة انواع الاول ان یظهر اثر عین ذلك الوصف فی عین ذلك الحکم و هو متفق علیه کاثر عین الطواف فی عین سؤر الهرة والثانی ان یظهر اثر عین ذلك الوصف فی جنس ذلك الحکم وهو الذی ذکره المصنف رح کالصغر ظهر تاثیره فی جنس حکم النکاح وهو ولایة المال للولی فکذا فی ولایة النکاح والثالث ان یوثر جنسه فی عین ذلك الحکم کاسقاط قضاء الصلوٰة والمکثرة بعذر الاغماء فان الجنس الاغماء وهو الجنون والحیض تاثیرا فی عین اسقاط الصلوٰة والرابع ماظهر اثر جنسه ذالك الحکم کاسقاط الصلوٰة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثیرا فی جنس سقوط الصلوٰة وهو سقوط الرکعتین وهذه الاقسام کلها مقبولة وقد اطال الکلام فیها صاحب التوضیح،

ترجمه:- بیا مصنف رح د صلاح او دَ عدالت د معنی بیان کوی خو د اجمال

په ترتیب سره نه دی وجه نه اوّلاً شروع کوی په ذکر د عدالت سره په خپل دی قول سره چه بظهور اثره الخ یعنی چه ظاهر بنری به اثر د وصف په جنس د حکم معلل به کښی یعنی په دی شان چه ظاهر شی اثر د وصف په جنس د حکم معلل په کښی د خارج نه و راندی د قیاس نه . اوکه چرته اثر ظاهر شی د وصف په عین د غه حکم کښی لو بیا خو عدل ما اغلو په طریقه اولی سره او جمله د عدل د وصف ارتقاء کوی په طرف د خلو را قسامو یا ندی اوّل دا چه اثر د عین وصف ظاهر شی په عین د غه حکم کښی او دا متفق علیه دے، لکه اثر د عین طواف په عین جوته د پیشو کښی او دویم دا چه اثر د عین وصف په جنس د حکم معلل به کښی ظاهر شی او دا هغه قسم دے، کوم چه مصنفؒ ذکر کړے دے لکه صغر یعنی وړوکوالے چه ظاهر شوے دے تاثیر د دهٔ په جنس د حکم د نکاح کښی چه هغه ولایت د مال دے د پاره د ولی پس د غه شان په ولایت د نکاح کښی او دریم هغه چه اثر د جنس د وصف ظاهر شی په عین د غه حکم کښی لکه اسقاط د قضا د مونځ او د متکثر په عذر د اغماء یعنی بے هوشی سره ځکه د جنس د اغماء چه هغه جنون او حیض دے تاثیر لری، په عین اسقاط د صلوٰة کښی او څلورم هغه چه اثر لری جنس د وصف په جنس د حکم معلل به کښی لکه اسقاط د مونځ د حائضه نه ځکه د جنس د حیض چه هغه مشقت د سفر دے، تاثیر لری په جنس د سقوط د مونځ کښی چه هغه سقوط د دوه رکعتو دے، د مسافر نه، او دا اقسام ټول مقبول دی او په دی کښی صاحب توضیح ډیر وړ د کلام کړے دے،

**تشریح:-** حضرت ماتنؒ د عدالت د وصف بیان کوی بیا شارح د عدالت تقسیم اقسام اربعه ته کړے دے، او هغه دا چه عدالت د وصف په څلور قسمه دے اوّل دا چه اثر د عین د وصف ښکاره شی په عین حکم معلل به کښی لکه په نص کښی د طهارت د سوره الهرةٔ علت طواف ښودلے شوے دے، دویم دا چه اثر د عین د وصف ښکاره شی په جنس د حکم معلل به کښی لکه صغر باکره دا علت دے د ولایت النکاح د پاره یعنی صغیره باکره باندی عند الاحناف چه ولی لره د نکاح ولایت حاصل دے، نو علت ور لره صغر دے ځکه چه ولیّ د دی په مال باندی ولایت هم د صغر د وجه نه حاصل دے، نو د ولایت المال د جنس نه ولایت النکاح دے لهٰذا د ولایت النکاح علت به هم صغر وی او دریم دا چه اثر د جنس د وصف ظاهر شی په عین حکم معلل به کښی لکه د جنون د وجه نه سقوط د صلوٰة راځی د عبد نه لو اغماء

چه دا د جلس د جنون څخه ده دی وجه نه به هم سقوط راځی او څلورم قسم چه اثر د جنس د وصف ظاهر شی په جنس د حکم معلّل به کښی لکه د سفر د مشقت د وجه نه سقوط د رکعتینو راځی نو د جنس د سفر نه حیض هم دے ځکه دی کښی هم مشقت دے نو په دی سره سقوط د پوره مونځ راغلو چه پوره مونځ ساقط کیدل د جنس د سقوط د رکعتینو نه دے،

حاصل دا چه عند الاحناف علّت لره اعتبار بالتاثیر دے که تاثیر لری معتبر ورنه نه،

وحید الله حقّانی اکوړوی
فاضل حقانیه اکوړه خټک
مدرس تعلیم القرآن پشاور

ثم ذکر معنی الصلاح فقال ونعنی بصلاح الوصف ملائمته وهی ان یکون علی موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلعم وعن السلف بان تکون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبی والصحابة والتابعون ولا تکون نابیة عنها کتعلیلنا بالصغر فی ولایة المناکح جمع منکح بمعنی النکاح وقیل جمع منکوحة وهو ضعیف واختلف فی علة ولایة النکاح فعند الشافعیؒ هی البکارة وعندنا هی الصغر وبینهما عموم وخصوص من وجه فالصغیرة یجوز ان تکون بکرا او ان تکون ثیبًا وکذا البکر یجوز ان تکون صغیرة وان تکون بالغة فالبکر الصغیرة یولی علیها

اتفاقا والثیب البالغة لاولی علیها عند الشافعیؒ لاعندنا فعندنا للصغر تاثیر فی ولایة النکاح لما یتصل به من العجز اذ الصغیرة عاجزة عن التصرف فی نفسها ومالها ولا تهتدی الیه سبیلا وقد ظهر تاثیره فی ولایة المال بالاتفاق فکذا فی ولایة النکاح فانه ای الصغر مؤثر فی اثبات الولایة مثل تاثیر الطواف فی طهارة سورة الهرة لما یتصل به من الضرورة والحرج فی کثرة المزاولة والحج فالحاصل ان وصف الصغر الذی نقول به فی ولایة النکاح موافق لوصف الطواف الذی قال به النبیؐ فی سور الهرة فی کونهما مفضیا الی الحرج والضرورة فکما ان الطواف فی الهرة صار ضرورة لازمة للطهارة السور فکذا الصغر فی النکاح صار ضرورة لازمة لولایة النکاح ـ

ترجمه:- بیا ماتنؒ د صلاح معنی بیانوی پس فرمائی چه مونږه په صلاح د وصف سره قصد کوو موافقت د وصف او هغه داچه وصف موافق شی د هغه علل سره کوم چه نقل دی د رسول اللهؐ او د سلفوؒ نه په دی شان چه علت د دی مجتهد موافق وی د هغه علت سره په کوم سره چه استنباط کړے وی نبی علیه السّلام او صحابه کرامو او تابعینوؒ او د غه وصف لری نه وی د هغه علت نه، لکه تعلیل زمونږه په صغر سره په ولایت د نکاح کښی جمع د منګے ده، په معنی د نکاح سره چاویلے دی چه جمع د منکوحة ده خو دا ضعیفه خبره ده او اختلاف کړے شوے دے، په علت د ولایت د نکاح کښی، پس د امام شافعیؒ په نزد باندی بکارت دے، او زمونږه په نزد باندی صغر دے، او په دوارو کښی د عموم خصوص من وجه نسبت دے، لیس صغیره جائزه ده، چه باکره وی، او ثابه دِوی او د غه شان باکره جائزه چه صغیره وی، او یاد بالغه وی، لیس په باکره صغیره باندی خو بالاتفاق ولایت د ولی حاصل دے، او په ثابه بالغه باندی بالاتفاق ولایت نه دے حاصل د ولی، او په ثابه صغیره باندی عندنا ولایت حاصل دے عنده نه دے حاصل، او په باکره بالغه باندی عندنا حاصل نه دے، او په نزد امام شافعیؒ ولایت حاصل دے، لیس زمونږه په نزد باندی صغر لره تاثیر شته دے، په ولایت د نکاح کښی د هغه خیز په وجه چه کوم متصل کیږی په دی صغر پورې چه هغه عجز دے، ځکه صغیره

، اجزه وی خپل نفس او مال کښې دَ تصرّف کولو نه او دی ته صحیح لار نه معلومیږی په طرف د تصرّف باندی او په تحقیق سره اثر د صغر ظاهر شوے دے په ولایت د مال کښې بالاتفاق پس د غه شان په ولایت دَ نکاح کښې به هم حاصل وی، ځکه چه د ا صغر مؤثر دے په اثبات د ولایت کښې په مثل د تاثیر دَ طواف باندی په طهارت د جوته دَ هرّه کښې، د هغے ضرورت په بناء چه کوم په دی طواف پورې متصل کیږی، او د حرج په بناء په کثرت مداوله یعنی استعمال کښې او په راتلو کښې، پس حاصل دا چه وصف د صغر چه مونږه په هغے باندی قول کړے په ولایت د نکاح کښې، دا موافق دے، د هغه وصف د طواف سره په کوم باندی چه نبی علیه السلام قول کړے دے په کون د صغر او دَ طواف کښې چه دواړه مفضی کرځی په طرف د حرج او ضرورت باندی، پس لکه څرنګه چه طواف په هرّه کښې پورا زیی ضرورت کرځیدلے دے، دَ طهارت دَ جوته دَ هرّه دپاره د غه شان صغر هم پوراوزی ضرورت کرځیدلے دے په ولایت د نکاح کښې ۔

**تشریح** :- ماتنؒ دَ صلاح دوصف بیان کوی، فرمائی چه د صلاح د وصف معنیٰ دا چه وصف یعنی علّت به موافق وی د هغه علّت سره کوم علّت سره چه نبی علیه السّلام او صحابه کرامؓ او تابعینؒ استنباط کړے وی، وجه دا ده چه په قیاس کښې د وصف اعتبار مونږه د علت په طور دیو شرعی حکم دپاره کوو، او دا په شرع سره معلومیږی مطلب دا چه کوم علّت سره مجتهد استنباط کړے وی، لکه مونږه چه علّت نیسو صغر لره په ولایت دَ نکاح کښې (مناکح یا جمع د منکح ده د نکاح په معنیٰ سره او یا دَ منکوحة جمع ده، ماتنؒ فرمائی چه څوک د منکوحة جمع مناکح کنړی نو دا ضعیف قول دے، محشیؒ د ضعف دوه وجهې لیکلی دی، اول دا چه مناکح که دَ منکوحة جمع شی نو مناکح بروزن مفاعیل به شی، او دلته کښې مناکح دے نو یا حذف دیا په مناکح کښې پس دَ کاف نه دا شان دے، مناکح به ځکه راځی چه منکوحة کښې دکاف نه پس کوم واو دے نو دا به د عربی قاعدے موافق بدل شی په یا باندی ځکه په مفاعیل وزن کښې به دا واو لبعد الکسره راشی، او واو ساکن بعد الکسره بدلیږی په یا باندی، بله وجه د شذوذ دا چه د منکوحة یعنی اسم مفعول وزن جمع په وزن د مناکح باندی یعنی مفاعیل باندی مسموع نه دے په کلام د عربو کښې - بیا په علّت د ولایت د نکاح کښې یعنی چه ولی لره په صغیره باندې په نکاح باندی ولایت حاصلیږی دی دپاره څه علت دے

آیا صغر دے او کہ بکر دے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرمائی چہ د ولایت د نکاح دپارہ علت په صغیره باندی بکر دے او احناف وائی چه بکر نه دے بلکه صغر دے یعنی صغیره باندی دی وجه نه ولی لره د نکاح ولایت حاصل وی چه وړه وی، په صغر او په بکر کښی عموم خصوص من وجه نسبت دے او دا نسبت دری مادی غواړی یو ماده اجتماعی یعنی چه هم صغر وی او هم بکر وی او دوه مادی افتراقی یعنی چه صغر وی بکر نه وی، او بکر وی صغر نه وی، پس ماده اجتماعی دا چه هم صغیره وی او هم باکره وی، او ماده افتراقی د صغر د جانب نه دا چه صغیره وی، او باکره نه وی بلکه ثانبه وی ځکه چه صغیره د بکر او ثیب والی دواړو سره جمع کیدے شی، او ماده افتراقی د جانبه د بکر نه دا چه باکره وی او صغیره نه وی، بلکه بالغه وی، پس کومه چه ماده اتفاقی ده، یعنی چه هم باکره وی او هم صغیره وی، نو په نزد د امام شافعیؒ او امام ابو حنیفهؒ دواړو په ولایت حاصل دے، د نکاح د ولی دپاره او چه ثانبه وی او بالغه وی نو بالاتفاق ولایت په ولی تر نه دے حاصل، ځکه چه نه صغر شته او نه بکر شته نو د دواړو په نزد چه کوم علت دے هغه نشته، او چه باکره وی او بالغه وی نو په نزد امام شافعیؒ ولی لره ولایت حاصل دے، ځکه بکر شته دے، او نزموږه په نزد نه ځکه چه صغر نشته دے، او چه صغیره وی او هم ثانبه وی نو نزموږه په نزد ولایت ولی لره حاصل دے، ځکه صغر شته دے او په نزد د امام شافعیؒ حاصل نه دے، ځکه بکر نشته دے پس نزموږه په نزد باندی صغر لره تاثیر حاصل دے، په ولایت د نکاح کښی ځکه په دی صغر پورې عجز متعلق کیږی وجه دا ده چه صغیره په خپل نفس او مال کښی د تصرف کولو نه عاجزه وی، او دی ته صحیح لاره نه معلومیږی، یعنی په خپل نفس او مال کښی صحیح طریقې سره تصرف نشی کولے، پس دی صغر لره تاثیر حاصل دے، په مثل د تاثیر د طواف باندی ځکه چه طواف علت گرځیدلے دے، د طهارت د جوټه د پیشو دپاره په حدیث سره او طواف لره چه تاثیر حاصل دے همیشه د ضرورت په بناء باندی او هغه دا چه پیشو ډیره تلو نکی راتلونکی وی کور ته او واسطه ورسره ډیره زیاته راځی، لهٰذا او دی د جوټه په نجس کیدلو کښی حرج دے، دی وجه نه د دی جوټه پاکه ده، پس حاصل دا چه د دی جوټه پاکه او طاهره گرځول د ضرورت په بناء، دی نو طواف د هرڅه علت وگرځیدلو د دغه ضرورت د وجهی نه د غه شان صغر د صغیره هم علت د ولایت د نکاح وگرځیدلو، د ضرورت په بناء باندی

لیس په حدیث کښې چه د سور الهره د طهارت د پاره کوم علت نبی علیه السلام بیان کړے چه هغه طواف دے، دی سره صغر موافق وګرځیدلو کوم چه علت د ولایت فی النکاح موږ ه بیان کړے دے ځکه دوا ړه مقتضی دی حرج او ضرورة ته، لیس کوم وصف چه زموږ اهل اجتهاد لطور علت معتبر کړلو هغه موافق وګرځیدلو د علت شرعی سره یعنی د هغه علت سره چه په کوم سره استنباط کړے وو نبی علیه السلام،

دون الاطراد متعلق بقوله صلاحه وعدالته اے دلیل کون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمی بالمؤثریة دون الاطراد وهو المسمی بالطردیة ومعنی الاطراد دون الحکم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا فی معناه فقیل وجود الحکم عند وجوده وعدمه وقیل وجوده عند وجوده ولا یشترط عدمه عند عدمه وعلی کل تقدیر لیس هو بحجة عندنا مالم یظهر تاثیره لان الوجود قد یکون اتفاقیا کما فی وجود الحکم عند الشرط فلا یدل علی کونه علة والعدم لا دخل له فی علیة شئ بالبداهة ولظهوره لم یتعرض له .

ترجمه :- ماسوی د طرد نه دا متعلق دے، په قول د ماتن ؒ صلاحه وعدالته پورې ای دلیل کون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمی بالمؤثریة یعنی دلیل په کون د وصف باندی چه علت دے، او صلاحیت او عدالت لری کوم چه مسمی دے په موثریت سره نه اطراد کوم چه مسمی دے، په طردیت سره او معنی د اطراد د حکم دوران د حکم دے سره د وصف نه وجوداً او عدماً او یا صرف وجوداً او داسے ځکه ویل چه دوی مختلف دی په معنی د دوران د حکم کښې لیس چا ویلی دی چه وجود د حکم دے، په وخت د وجود د وصف کښې او عدم د وصف دے، په وخت د عدم د وصف کښې او که هر تقدیر داخلی نو هغه زموږ په نزد باندی حجت نه دے، تر څو پورې چه تاثیر د وصف ظاهر نه شی، ځکه که وجود اتفاقی هم راځی، لکه په وجود د حکم کښې په وخت د شرط کښې لیس دا دلالت نه کوی په کون د وصف باندی چه دا د علت وی او عدم لره علیت د شی کښې تاثیر نشته دے، بد یهی طور باندی او دا چونکه ظاهر دے، دی وجه نه ورته ماتن ؒ ورانه ی والے و نه کړو،

**تشریح:-** شارحؒ فرمائی چه قوله ماتنؒ دامر بوطدے په ماقبل قول پورې تقدیر ئے شارحؒ ایستے دے، ماتن په دې سره رد کوی په هغه چا باندې چه څوک قول کوی په اطراد باندې اطراد معنی ده د دوران دحکم یعنی حکم دائر وی وجوداً او عدماً په علت باندې یعنی که علت وی حکم به هم وی او حکم دائر نه وی په عدم د علت باندې یعنی دا نه چه علت نه وی حکم به هم نه وی، د وی ملائمت او موافقت د علت د حکم سره ضروری نه گنړی لکه چه ماتنؒ په قول کړے دے، وملائمته الخ

شارحؒ فرمائی چه ماتنؒ وجوداً وعدماً او وجوداً فقط دې وجه نه ویل چه د دوی خپل مینځ کښې هم مختلف شوی وی په دوران کښې د غه اختلاف مونږه ذکر کړو، شارحؒ وائی چه زمونږه په نزد باندې په مذکوره قولونو کښې یو هم حجت نه دے، تر څو چه دا خبره نه وی ظاهره شوی، چه وصف لره تاثیر په وجود د حکم کښې شته یعنی چه ظاهر شی دا سې یو دلیل چه شارعؒ دا وصف علت موثره په دې حکم کښې گرځولے دے، وجه دا ده چه کله وجود د حکم بدون العلة اتفاقی هم وی لکه ان دخلت الدار فانتِ طالق نو عند دخول الدار نبتحر طلاقه شوه سره د دینه چه دخول الدار علت نه دے، بلکه شرط دے، لهٰذا دا ضروری نه ده چه خاخا وصف موجود وی، نو دا وصف په د غه حکم د پاره علت وی، او چونکه عدم لره دخل لشته د لو څیز په علت والی کښې بالبداهة ځکه چه یو څیز په خپله معدوم وی هغه به د بل څه علت وگرځی ځکه علت موثره وی او معدوم کښې تاثیر د کوم ځایه راغلو، تاثیر کول یو وجودی صفت دے تقاضا موجود د موصوف کوی والمعدوم لیس بشئ دې وجه نه ماتن د یته څه تعرض ونه کړو او صرف په لان الوجود ئے باندې اکتفا وکړه،

---

ومثله التعلیل بالنفی ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیته للدلیل التعلیل بالنفی ووقع فی بعض النسخ قوله ومن جنسه لان استقصاء العدم لا یمنع الوجود من وجه اٰخر لان الحکم قد یثبت بعلل شتّٰی فلا یلزم من انتفاء علة ما انتفاء جمیع العلل من الدنیا حتی یکون نفی العلة دالاً علی نفی الحکم کقول الشافعیؒ فی النکاح ای فی عدم انعقاد النکاح بشهادة النساء مع الرجال انہ لیس بمال وکل ماهو لیس بمال لا ینعقد بشهادة النساء مع الرجال فلابد فی اثباته من ان

یکونا رجلین دون رجل وامراتین وعندنا لیس لعدم المالیۃ تاثیر فی عدم صحۃ النکاح بالنساء لان علۃ صحۃ شہادۃ النساء ھی کونہ مما لا یسقط بالشبہۃ لا کونہ مالا بخلاف الحدود والقصاص مما یندرئ بالشبہات فانہ لا یثبت بشہادۃ النساء قط والبضع ادنی درجۃ من المال بدلیل ثبوتہ بالھزل الذی لا یثبت بہ المال فلما کان المال یثبت بشہادۃ النساء فبالاولی ان یثبت بھا النکاح ؞

ترجمہ :- او پہ مثل ددی باندی تعلیل دے، پہ سبب د نفی سرہ یعنی پہ مثل واطراد پہ عدم صلاحیت کنبی دپارہ د دلیل تعلیل بالنفی دے۔ او بعض نسخو کنبی داقول واقع دے ومن جنسہ یعنی د جنس د اطراد نہ وجہ دا، چہ د عدم انتہا تہ رسیدل نہ منع کوی، چہ حکم موجود شی پہ بلہ وجہ سرہ ځکہ حکم کلہ ثابتیږی پہ مختلف علتونو سرہ، لیس نہ لازمیږی، دانتفاء د علت مانہ انتفاء د جمیع علتونو دنیا نہ تردی چہ نفی د علت د دلیل وګرځی پہ نفی د حکم باندی لکہ قول د شافعیؒ پہ نکاح کنبی یعنی پہ عدم انعقاد د نکاح کنبی، پہ شہادت د نساء سرہ، سرہ د سړو نہ ځکہ چہ نکاح مال نہ دے، او کوم شی چہ مال نہ وی ھغہ بہ نہ منعقد کیږی، پہ شہادت د نساء یعنی ښځو سرہ، سرہ د سړو نہ پس لا بدی دہ پہ اثبات د نکاح کنبی دوہ سړو نہ، نہ داچہ یو سړے او دوہ ښځی وی او نزمونږہ پہ نزد باندی، عدم مالیت لرہ تاثیر نشتہ دے، پہ عدم صحت د نکاح کنبی پہ شہادت د نساء سرہ، ځکہ علت د صحت د شہادت د نساء دادے، چہ نکاح نہ ساقطیږی پہ شبہ سرہ نہ داچہ نکاح بہ مال وی، پہ خلاف د حدودو او قصاص باندی ځکہ دا د ھغہ قبیل نہ دی چہ شبہاتو سرہ ساقط کیږی، ځکہ ددی ثبوت پہ شہادت د نساؤ سرہ بالکل نہ راځی، او بلہ داچہ نکاح د مال نہ پہ کمہ مرتبہ کنبی دہ، دلیل پہ داچہ نکاح پہ ټوکو سرہ ھم ثابتیږی، او پہ دی سرہ مال نہ ثابتیږی، پس ھر کلہ چہ مال د ښځو پہ شہادت سرہ ثابتیږی، نو نکاح خو بہ پہ طریقہ اولیٰ سرہ ثابتیږی،

تشریح :- ماتنؒ د اطراد یو مثال بیانوی چہ ھغہ تعلیل بالنفی دے، تعلیل بالنفی دا معنی چہ تہ دلیل ونیسی پہ نفی د علت سرہ پہ نفی د حکم باندی، شارحؒ وائی چہ بعض نسخو کنبی د مثل پہ ځائے من جنسہ راغلی دے، یعنی د جنس د اطراد نہ تعلیل بالنفی ھم دے، تعلیل

بالنّفی باطل دے، ځکه چه باوجود د کوشش نه دیو علت نه موجودیدل او هغه معدوم کیدل ددی دلیل نه دے، چه حکم به د سره نه موجودیږی نه ځکه دیو حکم د پاره مختلف علتونه کیدے شی نو دا ضروری نه ده چه دیو علت په نفی سره د کل عللو نفی راشی ځکه په بل علت سره به موجود وګرځی، ددی مثال بیا ماتن ؒ وړاندې کړے دے او هغه دا چه نکاح نه منعقد کیږی په شهادت او ګواهی دیو سړي او دوه ښځو سره، دلیل دا وائی چه نکاح مال نه دے، او کوم څیز چه مال نه وی هغه به نه منعقد کیږی، په شهادت د رجل واحد او د امرأتینو سره دی وجه نه نکاح به هم نه منعقد کیږی، نو امام شافعی ؒ عدم مال لره علت موثره ګرځولے دے، په عدم انعقاد د شهادت دیو سړي او دوه ښځو کښی، دا تعلیل بالنفی دے، یعنی چه نکاح مال نه دے، نو لیس نه به منعقد کیږی په شهادت مذکوره سره، زمونږه احنافو په نزد باندې عدم مال لره تاثیر نشته دے، په عدم صحت د نکاح کښی په شهادت دیو سړي او دوه ښځو سره یعنی دا نه چه نکاح مال نه دے، نو په شهادت مذکوره سره به نه منعقد کیږی، بلکه زمونږه په نزد باندې د نکاح د صحت د پاره شرط په شهادت مذکور سره دا دے چه نکاح یو داسې څیز دے چه په شبه سره ئے سقوط نه راځی او د ښځو په ګواهی کښی اګر چه د شبه وجود شته لیکن دینه باوجود نکاح به نه ساقط کیږی، دا نه چه نکاح به مال وی، یعنی د ښځو په شهادت سره د نکاح د منعقد والی شرط د نکاح مال والے نه دے، بلکه د نکاح کیدل دی د هغه قبیل نه چه په شبه سره ئے سقوط نه راځی، نو دیو علت په انتفاء سره چه هغه کون د نکاح مال کیدل وو، انتفاء د صحت د شهادت د نساؤ رانغله بلکه بل علت سره ئے وجود راغلو چه هغه کون د نکاح دے، د هغه قبیل نه چه سقوط ئے په شبه سره نه راځی، بل دا چه نکاح د مال نه په کمه درجه کښی ده ځکه نکاح په ټوکې سره هم منعقد کیږی، ځکه نبی علیه السلام فرمائی چه ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النکاح والطلاق والعتاق درے څیزونه دی، چه رښتیا ئے رښتیا دی او ټوقې ئے هم رښتیا دی، چه هغه نکاح او طلاق او عتاق دے، نو هرکله چه د مال ثبوت په شهادت دیو سړی او دوه ښځو سره راځی نو د نکاح ثبوت خو په طریقه اولی سره راځی، ځکه نکاح د مال نه کمه مرتبه کښی ده۔

الا ان یکون السبب معینا استثناء مفرغ من قوله ومثله التعلیل بالنفی ای لا

يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه اخر اذ لا وجه له كقوله محمد رح في ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل محمد رح ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي الضمان ضرورة وهكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب خمس الغنيمة ليست الا ايجاف المسلمين بالخيل وهو منتف ههنا .

**ترجمه :-** مګر کله چه سبب معيّن وی، دا استثناء مفرغه ده، د قول د ماتن رح نه چه مثله التعليل بالنفي دے، (نو تقدير د عبارت به داسی شی) ای لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا في حال كون السبب معينا ځکه عدم دد غه سبب منع کوی وجود د حکم لره د بله وجه نه ځکه حکم لره بله وجه نيشته دے لکه قول د امام محمد رح په ولد الغصب کښی چه دده ضمان به نه وی، ځکه دده غصب نه دے شوے، پس هغه چا چه يو وينځه حامله ئے غصب کړله او د غاصب په لاس کښی ئے بچے پيدا شو، بيا دواړه هلاک شول نو صرف د وينځې قيمت به واجب کيږی، نه د بچی، ځکه غصب په وينځې باندی جاری شوے دے نه په ولد باندی، پس دلته کښی امام محمد رح تعليل بالنفي کړے دے، په دی شان چه علت د ضمان په دی صورت کښی صرف غصب دے، لپس د غصب په انتفاء سره به خامخا ضمان انتفاء راځی، او د غه شان دده قول په هغه څيزونو کښی چه راوتی وی د بحر نه يعنی د ملغرو او عنبرو نه چه په دی کښی خمس نشته دے، ځکه په دی باندی مسلمانانو لشکر کشی نه ده کړی پس د وجوب د خمس د غنيمت د پاره صرف د مسلمانانو لشکر کشی علت ګرځولے دے، په اسونو سره او هغه دلته کښی منتفی دے .

**تشريح :-** ماتن رح د ما قبل قول خپل نه چه مثله التعليل بالنفي دے، استثناء کوی، په الا ان يكون الخ سره شارح رح دد غه استثناء تعين وکړو، چه دا استثناء مفرغه ده، لپس حاصل د متن دا چه تعليل بالنفي د دليل صلاحيت نه لری، مګر کله چه د يو حکم د پاره يو خاص سبب وی

اود غه حکم وجود صرف په دغه خاص سبب سره راځي ، نو په دغه وخت کښې تعليل بالنفي د دليل صلاحيت لري ، يعني په انتفاء د غه سبب سره انتفاء د دغه حکم راځي ځکه چه دغه حکم دپاره ماسوی د دغه سبب نه بله وجه نشته دے او بيائے ددې مثال ذکر کړې دے ، او هغه دا چه امام محمدؒ فرمائي که يو سړے يوه وينځه غصب کړې او هغه حامله وي او بچے ئے پيدا شي په لاس د غصب کوونکي کښې او بيا ئي مور او بچے دواړه هلاک شي نو دلته کښې به په غاصب باندې صرف د وينځې د قيمت ضمان لازم کيږي ځکه چه د ضمان د وجوب سبب د وينځې غصب کول دي هلاکت وغيره لهٰذا غصب چونکه صرف په وينځه راغلے نه په والد باندې ولد خو بعد کښې پيدا شوے دے ، لهٰذا د بچي ضمان په غاصب باندې نشته دے ، د غه شان د ډېر يو مقام کښې هم تعليل بالنفي دليل کرځولے دے ، او هغه دا چه کوم څيز مثلاً هيري شوي عنبر شول ، د بحر نه راوځي نو په دې کښې خمس نشته دے ، (خمس مال غنيمت کښې پنځمه حصه جدا کولو ته وائي چه قرآن کښې د هغې ذکر راغلے دلسے پارې په سر کښې ، ) وجه دا ده چه د غنيمت د خمس دپاره سبب د مسلمانانو د اسونو وغيره ذريعه سره په کافرانو باندې لشکر کشي کول دي ، او دلته کښې چونکه د الشکر کشي نه ده شوي نو خمس به هم نه وي ،

والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثال الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال في عدم صلاحية للدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعيؒ استدلالا ببقاء الشرائع بعد وفاتهٔ وعندنا هو ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولابد له من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبين ولا يبعث بعده احد ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال .

ترجمہ :- او حجت نیول په استصحاب الحال سره دا عطف دے په التعلیل بالنفی باندی ای مثل الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال فی عدم صلاحیة للدلیل او معنی د استصحاب الحال طلب د صحبت د حال دے د ماضی سره په دی شان چه حکم وکړے شی، په حال باندی په مثل د هغه حکم کوم چه په ماضی کښی کړے شوے دے او حاصل ئے دا چه د ماکان په ما کان سره باقی پاتی کول صرف په دی بنیاد باندی چه د ماکان د زائل کولو څه دلیل نه دے، موجود شوے، او دا حجت دے په نزد د امام شافعیؒ باندی دۀ استدلال نیولے دے، چه د نبی علیه السلام نه پس احکام شرعیه باقی پاتی دی او نوموږ په نزد باندی استصحاب الحال حجت نه دے، ځکه مثبت باقی پاتی کونکے نه وی پس نه لازمیږی چه کوم دلیل حکم لره په اول ځل یعنی ابتداءً واجب کړے وی، په زمانهٔ ماضی کښی هغه د هغه حکم لره باقی پاتی کونکے هم وی، په زمانهٔ حال کښی ځکه بقاء په حادث عرض دے، د وجود نه ماسوئ او دی بقاء د پاره دیو جدا سبب نه لابدی ده، او هرچه دا احکام شرعیه بقاء ده، نو د قیام د هغه دلائلو په بناء کوم چه د نبی علیه السلام په آخری نبی کیدلو باندی دال دی، او د هغه نه پس بل څوک نه مبعوث کیږی، چه د غه احکام شرعیه لره منسوخ کړی د وی بقاء صرف په استصحاب الحال سره نه ده را غلی،

تشریح :- حضرت ماتنؒ دا طراد تعلیل بالنفی یو بل مثل بیانوی چه هغه استصحاب الحال دے، او غرض د ماتنؒ دا چه د اطراد په شان استصحاب الحال هم د دلیل والی صلاحیت نه لری، استصحاب الحال دیته وائی چه په یو شیز باندی حالاً هغه حکم ولګوی چه کوم په ماضی کښی لګید لے وی، مثلاً یو ځائے کښی اوبه موجود وی، او تاسره د هغے په پاک والی باندی بل څه دلیل موجود نه وی، او صرف په دی بنیاد ته پر هغے د پاک والی حکم ولګوی، چه په ماضی کښی په دی حکم د پاک والے لګید لے دے، ځکه الله پاک فرمائی وانزلنا من السماء ماءً طهوراً نو بقاء د شی په اعتبار د ماکان سره دیته استصحاب الحال وائی په نزد د امام شافعیؒ باندی استصحاب الحال حجت دے عندنا نه دے، د امام شافعیؒ استدلال دا دے چه د نبی علیه السلام نه پس هغه احکام شرعیه چه کوم د هغهٔ په دور کښی ثابت وو، اوس هم وی، ځکه چه په ماضی کښی دا احکام شرعیه ثابت وو، او څه دلیل د ازالے نه دے موجود لهذا اوس هم ثابت دی، احناف رحمهم الله تعالی وائی چه استصحاب الحال حجت نه دے ځکه چه کوم

دلیل دی، حکم ثبوت راولی نو دهٔ دپاره دا ضروری نه ده چه دغے حکم بقاء به هم راولی، یعنی دَ اثبات سره بقاء ضروری نه ده، ځکه چه ثبوت د شئی او وجود د شئی دا یو علیحده شئ دے، بقاء د دغه وجود دپاره یو عرض حادث دے، لهٰذا دی بقاء د پاره د بل دلیل نه لابدی ده صرف د غه دلیل کوم چه دَ وجود او ثبوت د حکم دلیل دے، نه کافی کیږی، باقی شوه دا خبره چه احکام شرعیه پس د وفات د نبی علیه السلام نه ثابت دی، نو دا په استصحاب الحال سره ثابت دی دا خبره صحیح نه ده بلکه بقاء د دغه احکام شرعیه په استصحاب الحال سره نه ده ثابت بلکه دی بقاء د پاره بل علیحده مستقل دلیل دے، او هغه دا چه د نبی علیه السلام نه پس بل نبی را نتلو والا نشته دے، چه د هغه شریعت به منسوخ کو یکے و کرځی، نو دا نه راتلل د بل نبی دا دلیل دے د بقاء د دغے احکام شرعیه د پاره نه دا چه صرف د استصحاب الحال دَ وجهی د غه احکام شرعیه باقی او ثابت پاتی دی،

وذالك الاستصحاب بالحال يتحقق فى كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك فى زواله من غيران يقوم دليل بقائه او عدمه مع التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب حال البقاء على ذلك الوجود موجبا عند الشافعىؒ اى حجة ولزمة على الخصم عليه وفائدة وعندنا لا يكون حجة موجبة ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر فيماذكره بقوله حتى قلنا فى الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشترى ملك الطالب فى مافى يده اى فى السهم الآخر الذى فى يده ويقول انه بالاعارة عندك ان القول قوله اى قول المشترى ولا تجب الشفعة الا ببينة لا الشفيع يتمسك بالاصل او بان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح الدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشترى فى الباقى وقال الشافعىؒ تجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع والالزام جميعًا فياخذ الشفعة من المشترى جبرا وانما وضع المسألة فى الشقص ليتحقق فيه خلاف الشافعىؒ اذ هو لا يقول بالشفعة فى الجوار وعلى هذا قلنا فى المفقود انه حى فى مال نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته وميت فى مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حياته

باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس
مسائل اخر كثيرة مذكورة في الفقه .

ترجمه :- او دغه استصحاب بالحال متحقق كيږي په هر هغه حكم كښې چه د هغې وجوب يعني ثبوت معلوم شوے وي په يو شرعي دليل سره بيا شك واقع وي د هغې په زوال كښې ما سوئ د دېنه چه اقامت د يو دليل راغلے وي، د دغے حكم په بقاء باندې يا په عدم بقاء باندې د تامل او د اجتهاد نه په دې كښې، نو دې ته استصحاب الحال په بقاء د دغه وجوب حكم باندې موجب په نزد د امام شافعيؒ يعني يو الزامي حجت به وي په خصم يعني مقابل باندې او زمونږ په نزد باندې الزامي حجت نه دے البته يو دافع حجت دے، نه دا چه په خصم باندې به الزام راولي او د اختلاف په هغه مثال كښې ښكاره كيږي كوم چه ماتنؒ ذكر كړے دے، په خپل قول سره، ترڅو چه زمونږ واليو په يو حصه كښې چه كله خرڅه شي د كور نه، او شريك د شفعه طلب وكړي او مشتري انكار وكړي، د طلب كوونكي د ملك د هغه څيز نه كوم چه د دهٔ په لاس كښې وي، هغه بله حصه كوم چه د طالب په لاس كښې ده، او مشتري د دېته وائي چه دا خو تا سره د عاريت په طور باندې ده، نو قول به معتبر وي د مشتري او شفعه به نه واجبيږي ترڅو چه كواهان نه وي موجود شوي، ځكه چه شفعه كوونكے صرف په اصل سره استدلال لے نيسي، او قبضه د ظاهري ملكيت دليل دے، او ظاهري ملك صرف د دفع د غير صلاحيت لري، نه دا چه الزام د شفعه راولي په مشتري باندې، په باقي كښې، او امام شافعيؒ وائي چه شفعه بغير د كواهانو نه هم ثابتيږي ځكه ظاهري ملك په نزد د هغه باندې هم د دفع صلاحيت لري، او هم د الزام على الغير صلاحيت لري، پس د مشتري نه به په زوره شفعه اخلي، او هر چه وضع د مسئله په حصه كښې وشوه، د پاره د دې چه خلاف د امام شافعيؒ په كښې متحقق شي ځكه هغه قول په شفعه باندې په سبب د جواز سره نه كوي او بناء پردې باندې مونږه واليو په مفقود كښې چه وايه خپل مال كښې يعني په اعتبار د خپل مال سره ژوندے دے، لهذا د دهٔ مال به د وارثانو په مابين كښې نه تقسيميږي او په اعتبار د مال د غير سره مړ دے نو ميراث به نه اخلي د مال د مورث نه ځكه د دهٔ ژوند ثابت دے په استصحاب الحال سره او د صلاحيت د دفع لري، د ورثه په حق كښې ليكن الزام نه راولي په مورث باندې، او د دې جنس نه ډير

مسائل دی کوم چه مذکور دی، د فقهٔ په کتابو نو کښې۔

**تشریح** :- حضرت ماتنؒ فرمائی چه استصحاب الحال په هر هغه حکم کښې موجو کوم چه په یو دلیل شرعی سره ثابت وی، او بیا دهغے په زوال کښې شک واقع وی، او څه دلیل نه وی قائم دوغے حکم په باقی والی باندی او نه په عدم باقی والی باندی سره د دینه سوچ او فکر او اجتهاد هم په دی دلیل پید اکولو کښې شوے وی، لیکن بیا هم مجتهد نه وی کامیاب شوے په داسی دلیل موندلو سره چه هغه دد غ په بقاء یا په عدم بقاء باندی دال وی، نو د غے وخت کښې به استصحاب الحال باندی عمل کیږی، او دا یو حجّت موجبه دے، په نزد د امام شافعیؒ باندی حجّت موجبه دا مطلب چه بل یعنی خصم او مقابل باندی الزام راوستو لکے دے، او زمونږ په نزد باندی استصحاب الحال حجّت موجبه نه دے، یعنی په خصم الزام نه راولی، البته حجّت دافعه دے، یعنی خصم دفع کوی، ر محشیؒ فرمائی چه عجیبه خبره ده اوّل ئے وویل چه لان المثبت لیس بمبقا الخ دینه دا معلوم شوه چه استصحاب الحال دسره نه حجّت نه دے نه موجبه او نه دافعه او دلته کښې وائی چه حجّت دافعه دے، الهم الا یقال چه اوّل کښې نفی دَ حجّت چه راغلی ده دا استصحاب الحال نوم او ترینه کامل حجّت دے، چه هغه حجّت موجبه دے، نه مطلق حجّت هذا من الوهب، حقانی۔

فائده :- دخلاف او ثمره داختلاف په مذکوره مثال کښې ښکاری کیږی کوم چه ماتنؒ ذکر کړے دے، او هغه دا چه مثال په طور یو کور دی د زید او خالد شریک وی خالد ولکید یو حصّه ئے خرڅه کړه په بکر باندی زید ولګید وحق شفعه ئے دائره کړه په بکر باندی بکر وی تر وائی چه ستاد شفعه حق نشته دے، ځکه ستاد شفعه حق به هله وے چه کوم حصّه ستا په لاس کښې ده، هغه حقیقةً هم ستا ملکیت وے نو د شرکت په بنا باندی بیا ستاد شفعه حق جوړیدو و چونکه کومه حصّه چه ستا په لاس کښې ده هغه تا سره صرف د عاریت په طور ده، لهٰذا حق د شفعه ستا نه جوړیږی زمونږ په نزد باندی دلته کښې د بکر یعنی دَ مشتری قول معتبر دے، او حق شفعه به هله ثابتیږی، چه ګواهان قائم شی، په دی چه د زید په لاس کښې کومه حصّه ده، دا د زید ملکیت دے ځکه زید صرف په اصل یعنی استصحاب الحال سره استدلال نیولے دے۔

او هر چه د زید په لاس کښې قبضه ده نو دا قبضه صرف په ظاهري ملکیت باندې دلالت کوي لهٰذا دا ظاهري ملک د دفع د غیر صلاحیت خولري (مثلاً څوک په دعوه وکړي نو بغیر د ګواهانو نه به دا دعوه نه ثابتیږي) لیکن د شفعه الزام په مشتري باندې نه راولي او دَ امام شافعيؒ په نزد باندې شفعه بغیر د ګواهانو هم لازمیږي ځکه قبضه هم د دفع د غیر صلاحیت لري او هم د الزام علی الغیر صلاحیت لري، لهٰذا د مشتري نه به جبراً شفعه اخلي، شارحؒ فرمائي چه موږ ه مذکوره اختلافي د دې باره مثال په حصه کښې کښېنودو، د دې باره دا چه د امام شافعيؒ اختلاف په کښې متحقق شي ځکه چه هغه قول په شفعه باندې د جوار یعني ګاونډ توب د وجهې نه، نه کوي، او بناء په دې یعني چه استصحاب الحال عندنا هم یو دافع حجت دے، الزام حجت نه دے، موږ ه وایو د مفقود په حق کښې (مفقود چه ورک شوے دی) چه دا د خپل مال په اعتبار سره ژوندے دے، او دا ژوندے دا استصحاب الحال په بناء دے، لهٰذا د دهٔ مال به د وارثانو په مابین کښې نه تقسیمیږي، ځکه چه عدم ارث (یعني د مفقود میراث نه وړل) دفع کول دي نو په استصحاب الحال سره به دا ثابت شي او د بل دَ مال په اعتبار سره مړ دے، لهٰذا میراث به نه وړي د بل نه یعني د مُوَرِّث نه، (مورث چه د چا میراث وړلے شي) وجه دا ده چه د دهٔ ژوند چونکه دَ استصحاب الحال د وجهې نه ثابت دے، او دا چونکه زموږ په نزد باندې د الزام علی الغیر صلاحیت نه لري، او بل نه میراث وړل به بل الزام راوستل دي شارحؒ فرمائي چه د دې جنس نه نور هم ډیر مسائل دي کوم چه د فقه په کتابونو کښې مذکور دي، مثلاً محشّي یو مثال ذکر کړے دے، او هغه دا چه یو مالک خپل غلام ته وائي که ته نن کور ته داخل نه شوې نو ته آزاد یې، ورځ تیره شي پته ونه لګي چه غلام داخل شوے دے او که نه، بیا مالک غلام ته وائي چه داخل شوے یې، غلام وائي نه یم داخل، نو قول به د مالک عندنا معتبر وي، ځکه غلام صرف په استصحاب الحال سره دلیل نیسي او هغه دا چه چونکه اصل کښې عدم دخول دے نو اوس هم عدم دخول وي، او دا استصحاب الحال د الزام علی الغیر صلاحیت نه لري، لهٰذا دا به الزامي حجت نه ګرځي په مولیٰ باندې، او په نزد د امام شافعيؒ به قول د غلام معتبر وي ځکه عبد

استدلال په استصحاب الحال سره نیولے دے، او دَ دهٔ په نزد باندې استصحاب الحال یو الزامی حجت دے، لهٰذا غلام به آزاد یږی،

والاحتجاج بتعارض الاشباه عطف علی ما قبله ای ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه فی عدم صلاحیته للدلیل وهو عبارة عن تنافی امرین کل واحد منهما مما یمکن ان یلحق به المتنازع فیه کقول زفرؒ فی عدم وجوب غسل المرافق من الغایات ما یدخل فی المغیا کقولهم قرأت الکتاب من اوله الی اخره ومنها ما لا یدخل کقوله تعالی ثم اتموا الصیام الی اللیل فلا تدخل المرافق فی وجوب غسل الید بالشك لا یثبت شیئا اصلا وهذا عمل بغیر دلیل ای هذا الاحتجاج الذی احتج به زفرؒ عمل بغیر دلیل فیکون فاسدا لان الشك امر حادث فلا بدله من دلیل فان قال دلیله تعارض الاشباه قلنا هو ایضا حادث لا بدله من دلیل فان قال دلیله دخول بعض الغایات مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم ان المتنازع فیه من ای القبیل فان قال اعلم فقد زال الشك وجاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجهلة وعدم الدلیل معه وهو لا یکون حجة علینا.

**ترجمه:-** او احتجاج یعنی حجت نیول په سبب د تعارض الاشباه سره دا عطف دے، په ما قبل باندې ای ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه فی عدم صلاحیته للدلیل، او دا عبارت دے، د منافات دا امر شو نه چه هر واحد د دې دوا ړو نه د هغې قبیلے نه دې چه ممکنه وی چه په هغه پورې الحاق دَ متنازع فیه راشی لکه قول دامام زفرؒ په عدم وجوب د و سیځلو د څنګلو کښې ځکه د غایاتو نه بعض هغه دی چه داخل دی په مغیا کښې لکه قول دَ دوی قرأت الکتاب من اوله الی آخره یعنی کتاب مے دَ اوّل نه ولوستلو تر آخره پورې او بعض د غایاتو نه هغه دی کوم چه داخل نه دی په مغیا کښې لکه قول د الله پاک ثم اتموا الصیام الی اللیل یعنی بیا تاسو پوره کړی روژے لره د شپې پورے، پس نه به دا خلیږی، څنګلے په وجوب د وینځلو دلاس کښې په سبب د شك سره ځکه شك

بوشئ هم نه ثابتوی، او دا عمل دے بلا دلیله، یعنی دا احتجاج کوم باندی چه امام زفرؒ احتجاج کړے دے، عمل دے بلا دلیله پس دا عمل به فاسد وی، ځکه شک یو حادث امر دے، لهٰذا شک د پاره هم د دلیل نه لا بد دی ده، که چرته امام زفرؒ والی چه دلیل د شک تعارض الاشباه دے معونږه وایو دا هم حادث دے، دی د پاره هم د یو دلیل نه لابدی ده، که چرته دے دائے دلیل ئے دخول د بعض غایا تو دے، په مغیاکښی سره د عدم دخول د بعض غایاتو نه، مونږه ورته وایو چه متنازع فیه (یعنی کوم څیز کښی چه د تنازع راغلی وی چه مرافق دی، د کومے قبیلے نه دے، پس که دے والی ماته پته ده، نو شک زائله شو او علم راغلو او که والی چه ماته علم نشته دے، پس دهٔ اقرار وکړو چه خپل جهل باندی او څه دلیل ورسره نشته دے، او دا زمونږه په نزد باندی حجت نه دے،

تشریح :- حضرت ماتنؒ دا طراد یو بل مثل بیانوی چه هغه تعارض الاشباه دے یعنی څرنګه چه اطراد د دلیل والی صلاحیت نه لری، نو د غه شان تعارض الاشباه هم د دلیل والی صلاحیت نه لری، تعارض الاشباه څه ته والی شارحؒ د هغه معنی کوی او هغه دا چه تعارض الاشباه عبارت دے د منافات د دوه امرونو نه چه هر واحد د دوی نه دا احتمال لری، چه متنازع فیه ورپوری ملحق شی، لکه مرافق (یعنی څنګلے) واخله امام زفرؒ والی چه غسل د مرافق واجب نه دے، ځکه چه وجوب یو حکم شرعی دے، او شرعی حکم صرف په شک سره نه ثابتیږی شک دا سی چه بعضو غایاتو نه داسی دی چه داخل دی په مغیاکښی یعنی په حکم د مغیاکښی لکه قراءت الکتاب من اوله الی آخره نو دلته کښی چه څرنګه حکم د قراءت اول د کتاب لره شامل دے، د غه شان اخر د کتاب لره هم شامل دے او بعض د غایاتو نه هغه دی کوم چه په حکم د مغیاکښی نه دی داخل لکه اتموا الصیام الی اللیل نو دلته کښی اللیل په حکم د صیام کښی نه دے داخل لهٰذا د شپے روژه نشته دے اوس هر کله چه بعض غایات داخل دی، په حکم د مغیاکښی او بعض نه دی داخل په حکم د مغیاکښی نو د مرافق په دخول فی حکم المغیا او په عدم دخول فی حکم المغیاکښی شک پیدا شو لهٰذا د مرافق د غسل وجوب به نه ثابتیږی کما تر، ماتنؒ فرمائی چه دا د دهٔ دا احتجاج بلا دلیله دے، لهٰذا دا فاسد دے په دی عمل کول صحیح نه دی، بیا د مکالمه په شکل

شارحؒ اعتراض او جواب ذکر کړے دے او هغه دا چه که امام زفرؒ والی چه ځما احتجاج کول بلا دلیله نه دی، بلکه د شک په وجه دی نو مونږ ته په جواب کښې وایو چه شک خو یو حادث امر دے محدث ورلره یعنی دلیل ورلره پکار دے، دلیل د شک څه دے که امام زفرؒ والی چه د شک دلیل تعارض الاشباه دے مونږ ته په جواب کښې ورته دا ایو چه تعارض الاشباه هم یو حادث امر دے، او دی د پاره هم دلیل نه لا بدی ده. که دے وائی د تعارض الاشباه دلیل شته دے چه هغه دخول د بعض غایاتو دے په حکم د مغیا کښې او عدم دخول د بعض غایاتو دے په حکم د مغیا کښې مونږه وایو چه آیا تاته دا پته شته چه متنازع فیه امر یعنی مرافق د کوم قبیل نه دی، آیا د هغه غایاتو څخه دی چه کوم داخل دی تحت حکم المغیا او که د هغه نه چه کوم داخل نه دی تحت حکم المغیا که دے وائی ما ته علم شته چه د کوم قبیل نه دی، لهٰذا که دے دا وائی نو شک خو ختم شو او یقینی علم را غلو او که دے وائی چه علم نشته نو دا خو ده د خپل جهل اقرار وکړو، او دوسره ورسره څه دلیل نه دی راغلو لهٰذا زمونږه په نزد باندی به د ده قول حجت نه وی، باقی شوه دا چه مرافق لره څه حکم دے، نو مرافق داخل دی تحت حکم المغیا او غسل ئے عندنا واجب دے ځکه کله چه غایة د جنس د مغیا نه وی، نو غایه داخله وی، په حکم د مغیا کښې لکه مثال مذکور چه شارحؒ ذکر کړے دے قرات الکتاب من اوله الی آخره نو آخر د کتاب هم د کتاب حصه ده، جنس ئے واحد دے، او که غایة د مغیا د جنس نه، نه وی، نو غایه به داخل نه وی تحت حکم المغیا لکه اتموا الصیام الی اللیل کښې، شرح الوقایه کښې د دی بشه تفصیل ذکر دے، فارجع الیه، وحیدالله حقانی۔

والاحتجاج بما لا یستقل الا بوصف یقع به الفرق عطف علی ما قبله ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیته للدلیل التمسك بالامر الجامع الذی لا یستقل بنفسه فی اثبات الحکم الا بانضمام وصف یقع به الفرق بین الاصل والفرع حیث لم یوجد هو الفرع کقولهم فی مس الذکر ای قول الشافعیة فی جعل مس الذکر ناقضا للوضوء انه مس الفرج فکان حدثا کما اذا مسه وهو یبول فهذا قیاس فاسد لانه ان لم یعتبر فی المقیس علیه قید البول کان قیاس المس علی نفسه وهو

خلف وان اعتبر فیه ذلک القید یکون فارقا بین الاصل والفرع اذ فی الاصل الناقض هو البول ولم یوجد فی الفرع وقد عارض هذا القیاس الحنفیة معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالیٰ مدح المستنجین بالماء فی قوله فیه رجال یحبون ان یتطهروا ولا شک ان فیه مس الفرج فلو کان حدثا لما مدحهم به وهذا کما تری -

ترجمه :- او حجت نیول په هغه څیز سره چه هغه بالذات مستقل نه وی مګر په وصف سره چه واقع کیږی ، په سبب د دی وصف سره فرق دا عطف دے په ماقبل باندی، ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیته للدلیل التمسک الخ یعنی په مثل د اطراد باندی په علم صلاحیت کښی د پاره د دلیل تمسک نیول دی په هغه امر جامع سره کوم چه بالذات مستقل نه دے، په اثبات د حکم کښی ، مګر په انضمام دَ وصف سره چه په سبب د هغه سره فرق واقع کیږی ، په مابین د اصل او دَ فرع کښی ، په دی شان چه د غه وصف موجود نه وی په فرع کښی ، لکه قول د دوی په مسّه دَ ذکر کښی یعنی قول د امام شافعیؒ چه ګرځولو د مسّه د ذکر کښی ماتونکے د پاره دَ وضوء چه د امسّه د فرج (شرمګاه) ده، پس دا حدث وی لکه څرنګه دے مسّه کوی په حال کون د بول کولو، پس دا فاسد قیاس دے، ځکه که مقیس علیه ذ بول اعتبار نه کوی نو بیا به صرف قیاس د مس راشی په خپل ځان باندی، او دا خلف دے ، او که د غه قید په کښی معتبر کوی نو دا قید به فرق کونکے وګرځی د اصل او فرع په مابین کښی ځکه په اصل کښی ناقص د وضوء هغه بول دے ، او دا په فرع کښی نه دے موجود، احنافو د دی قیاس معارضه کړی ده، د معارضه د فاسد په فاسد باندی پس دوی وائی چه الله پاک مدح کړی د هغه خلقو کوم چه استنجاء په اوبو سره کوله ، په خپل قول فیه رجال الخ یعنی په دی (ای فی مسجد قباء) کښی داسی سړی دی چه هغوی طهارت خوښوی او الله پاک داسی کسانو سره محبت ساتی ، او شک نشته چه په دی استنجاء کښی مسّه د فرج وی لیس که چرته د امسّه د فرج حدث وے ، نو په دی سره به الله پاک دَدوی مدحه نه کوله او دا دلیل لکه چه ته وینی -

تشریح :- حضرت ماتنؒ د اطراد یو بل مثل بیانوی چه دا هم د دلیل والی صلاحیت

نه لري او دې نه مراد استدلال نیول دي په هغه امر جامعه سره کوم چه بالذات او بالاستقلال دَ حکم اثبات نه راولي بلکه چه کله ورسره د یو وصف انضمام وشي داسې وصف چه هغه د اصل یعنی مقیس علیه او دَ فرع یعنی مقیس په مابین کښې فرق راوستونکې وي ځکه دے به په فرع کښې نه وي موجود، لکه شوافعو کښې بعض خلق دا قول کوي، چه مسّ دَ ذکر یعني ذکر لمس ره لاس نیول) ناقض دے د پاره د وضوء دوي قیاس کړے دے چه په حالت د بول کښې لاس لګي د ذکر سره او ذکر سره لاس لګول فرج یعنی شرمګاه سره لاس لګول دي، لهٰذا څرنګه چه په حالت د بول کښې مسته د ذکر ناقض للوضوء کرځي، دغه شان بغیر د دغې حالت نه مسته د ذکر به هم ناقض للوضوء دي، او س دلته کښې په مقیس او مقیس علیه کښې چه کوم امر جامعه دے هغه مسّ د ذکر ده، لیکن دا امر په اثبات حکم کښې چه هغه حدث دے، او دَ او دس ماتیدل دي) مستقل نه دے تر څو چه ورسره وصف چه حالت د بول دے، متضم شوے نه وي، لیکن پیښه دا ده که په مقیس علیه کښې قید دَ بول نه معتبر کوي، دې د پاره چه قیاس صحیح شي، نو بیا فرع کښې صرف مس دذکر ده او اصل کښې به هم صرف مسته د ذکر راشي نو قیاس د شي په خپل نفس باندې راغلو لهٰذا اصل د سره نه راغلو چه الحاق د فرع ورپورې راشي پس قیاس فاسد دے ځکه رکن دَ قیاس چه کوم مقیس علیه دے، هغه فوت شو، او که نه دا قید په کښې معتبر وي یعني په مقیس علیه کښې ددې قید اعتبار کوي نو فرع کښې چونکه دا قید نشته لهٰذا فرق را غلو په مابین د فرع او اصل کښې بیا قیاس صحیح نه شو، ځکه په اصل کښې به قید د بول ناقض للوضوء وګرځي، او دا قید خو په فرع کښې شته نه فرع کښې خو صرف مسّ ده او صرف مسّ ناقض نه دے، شارح فرمائي چه احنافو ددې قیاس معارضه کړې ده خو معارضه د فاسد څیز سره کړې ده یعنی احنافو چه ددې خلاف کوم دلیل قائم کړے وے، هغه هم فاسد دے، ځکه دوي وائي چه الله پاک د اصل قباء مدحه د استنجاء بالماء په وجه فرمائیلي ده، او په دې کښې خو مسته د فرج یعنی ذکر وي، لهٰذا که دا حدث وے نو ولے به الله پاک د اهل قباء مدحه فرمائیله، شارح وائي وهذا کما ترئ. یعنی ددې دلیل فساد ته اشاره ده، او هغه دا چه کلام د شوافعو په مسّ د ذکر بدون الاستنجاء کښې وے، او هر چه مسّ د ذکر ده په حالت د استنجاء کښې نو دا یو امر ضروري دے په دې کښې دسره نه کلام نشته دے لیکن

دینه با وجود مونږه وایو چه دا احناف دا دلیل د معارضه د قیاس د شوافعو صلاحیت نری ځکه دلته د جواب موافقت پکار دے، د دلیل دَ مستدل سره یعنی فاسد مقابله کښی فاسد او د صحیح مقابله کښی صحیح جواب را وړل پکار دی، فافهم -

والاحتجاج بالوصف المختلف فیه عطف علی ماقبله ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیته الدلیل الاحتجاج بالوصف الذی اختلف فی کونه علة فانه ایضا فاسد کقولهم فی الکتابة الحالة ای الشافعیة فی عدم جواز الکتابة الحالة انها عقد لایمنع من التکفیر ای من اعتاق هذا العبد المکاتب بالتکفیر فکان فاسدا کالکتابة بالخمر فان هذا القیاس غیر تام لان فساد الکتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التکفیر والکتابة المؤجلة عندنا لاتمنع من التکفیر مطلقا سواء کانت حالة او مؤجلة فلابد للخصم من اقامة الدلیل علی ان الکتابة المؤجلة تمنع من التکفیر حتی تکون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التکفیر -

**ترجمه:-** او حجّت نیول په هغه وصف سره چه په هغې کښی اختلاف واقع شوے وی، دا عطف دے په ما قبل باندی ای مثل الاطراد الخ یعنی په مثل داطراد باندی په عدم صلاحیت کښی د پاره دَ دلیل حجّت نیول دی په هغه وصف سره چه اختلاف په کښی واقع شوے وی چه دغه وصف علت دے او که نه، لیس دا هم فاسد دے، لکه قول دَ دوی په کتابت حالی کښی یعنی د شوافعو (د قولهم د ضمیر مرجع شارح بیان کړو) په عدم جواز دَ کتابت حالی کښی چه دا یو عقد دے چه مانع نه دے، د تکفیر نه، یعنی دا ازادیدل ورد دی مکاتب غلام نه په کفاره سره، لیس دا عقد فاسد دے لکه د کتابت بالخمر په شان، ځکه دا قیاس تام نه دے، ځکه فساد دَ کتابت په سبب دَ خمر یعنی شرابو سره دا د خمر د وجهی نه دے، دَ دی وجه نه، نه چه مانع نه دے، د تکفیر نه او زمونږه په نزد باندی کتابت مانع نه دے، دَ تکفیر نه علی الاطلاق برابره خبره ده که کتابت حالی وی او که موجّل وی لیس د خصم د پاره لابدی ده دا قامت

د دلیل نه په دې خبره چه موجل کتابت مانع دے د تکفیر نه، ترد دې چه کتابت حالی فاسد وګرځی له وجهې دَ علام منع د تکفیر نه،

**تشریح:** حضرت ماتنؒ د اطراد یو بل مثل بیانوی چه څرنګه اطراد صلاحیت دَ دلیل والی نه لری، د غه شان هغه وصف چه د هغې په علّت والی کښې اختلاف واقع وی، هغه هم د دلیل والی صلاحیّت نه لری، د دې مثال ماتنؒ بیان کړے دے او شارحؒ یې بیا د فساد دلیل ویلے دے، مونږ ه د ماتنؒ او د شارحؒ د واړو کلام خلاصه کوو، او هغه دا چه شوافع وائی چه کتابت حالی (یعنی یو غلام سره عهد کتابت وشی په دې شرط چه بدل کتابت به فی الحال اداء کوی) دا فاسد دے ځکه چه دا مانع نه دے، د تکفیر نه یعنی د غه غلام لره چه کوم سره عهد کتابت په شرط د اداء د بدل کتابت فی الحال شوے وی، که څوک یې په کفاره کښې ازاده وی نو ازاد و لے شی، نو که چرته دا عهد صحیح وے نو مانع به وے د تکفیر نه یعنی په کفاره کښې به دا مکاتب نه ازادیدلے، پس هرکله چه دا عقد مانع نه ګرځی د تکفیر نه نو دا عقد فاسد دے لکه کتابت بالخمر (یعنی غلام سره عهد کتابت په اداء کولو د شرابو سره وشی او بدل کتابت په کښې خمر یعنی شراب وګرځی چه مانع نه دے د تکفیر نو ځکه فاسد دے، نو شوافع دلته کښې د کتابت حالی د فساد قیاس کړے دے، په فساد د کتابت بالخمر باندې، یعنی څرنګه چه کتابت بالخمر فاسد دے، ځکه چه مانع نه دے، د تکفیر نه نو د غه شان کتابت حالی هم فاسد دے، ځکه مانع نه دے د تکفیر نه، مونږ ه وایو چه دا قیاس ستاسو فاسد دے، ځکه علّت د فساد په کتابت بالخمر کښې نه مانع والے د تکفیر نه، نه دے، بلکه بدل کتابت خمر ګرځیدل دا علّت د فساد دے، ځکه خمر عندنا مال متقوم نه دے، نو دلته کښې وصف یعنی عدم مانع والے د تکفیر نه عندنا علت نه دے او عندهم علت دے، پس دا وصف مختلف فیه وګرځیدلو، او پاتې شوه کتابت نو که حالی وی او که موجّل وی، (یعنی چه نیټه وی په کښې) نو علی الاطلاق عندنا دا مانع د تکفیر نه، نه دے، پس هرکله چه کتابت علی الاطلاق عندنا مانع نه دے، د تکفیر نه، نو دخصم یعنی شوافعؒ په نزد خو کتابت حالی ځکه فاسد دے چه مانع نه دے د تکفیر نه نو دوی دپاره بیا په دې هم دلیل قائول پکار دوو، چه کتابت موجّل مانع دے د تکفیر نه، ځکه دا جائز دے

—— • —— • —— • —— • ——

والاحتجاج بمالاشك فی فساده عطف علی ماقبله اے مثل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بوصف لایشك فی فساده بل هو بدیهی کقولهم ای الشافعیة فی وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوٰة بثلث ایات الثلث ناقص العدد عن السبعة ای عن سورة الفاتحة فلا یتادیٰ به الصلوٰة کما دون الایة لایتادی به الصلوٰة لاجل ذلك فان هذا القیاس بدیهی الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة فی فساد الصلوٰة وانما لم تجز بما دون الایة لانه لایسمی قرانا فی العرف وان سمی به فی اللغة ۔

**ترجمه:** او حجت نیول په هغه څیز باندی چه د هغه په فاسد والی کښی څه شک نه وی، دا عطف دے په ماقبل باندی ای مثل الخ یعنی په مثل د اطراد باندی، په عدم صلاحیت کښی د پاره د دلیل والی حجت نیول وی په هغه وصف باندی چه په فاسد والی کښی ئے شک نه وی، بلکه فاسد والے ئے بدیهی وی، لکه قول د دوی یعنی دَ شوافعوا په وجوب د فاتحه کښی او په نه جائزوالی د فاتحه کښی په دری ایاتونو سره، چه ثلثه دا ناقص عدد دے، د سبعه نه یعنی د سورة الفاتحه نه، لیس نه به ادا کیږی، په دی سره مونځ لکه څرنګه چه د ایت نه په کمه حصه مونځ نه ادا کیږی، ځکه چه دا عدد د سبعه نه کم دے، ځکه دا قیاس فاسد دے بدیهی طور باندی، ځکه څه اثر نشته دے د سبعه نه په ناقص عدد کښی په فساد د مانځه کښی، او هر چه دی ایات نه په کم باندی مونځ جائز نه دے نو وجه داده چه دیته څوک په عرف کښی قرآن نه وائی اګر که په لغت کښی مسمّیٰ دے په قرآن سره،

**تشریح:** حضرت ماتنؒ د اطراد یو بل مثل بیانوی په عدم صلاحیت فی الدلیل کښی چه هغه حجت نیول دی په داسی څیز سره چه فساد ئے بالکل ښکاره او بدیهی وی، ماتنؒ د دی مثال ذکر کړے دے، او هغه دا چه شوافع وائی سورة الفاتحه واجب ده په مانځه کښی او په دری ایاتونو سره که څوک مونځ وکړی نو دا جائز نه دے ځکه دری ایاتونه د سورة الفاتحه د تعداد نه کم دے، ځکه سورة الفاتحه ووه ایاته دی، او دری دَ ووه نه کم عدد دے، لهٰذا په دری ایاتونو سره به مونځ نه ادا کیږی،

لکه غرنګ چه دایت نه په کمه حصه دي وجه نه مو نځ نه اداء کیږي چه دا د سبعه نه کم دے، د شوافعوٌ دا قیاس بدیهي البطلان دے، وجه دا ده چه د وره عدد نه په ناقص عدد کښې د فساد د مانځ دپاره څه اثر نشته دے، حُکم چه عدد د سبعه لره په صحت دصلوٰة کښې څه اثر نشته دے، وجه دا ده که د سورة الفاتحه نه علاوه دوهٌ ایاته څوک تلاوت کړي په مانځه کښې نو عند الشوافع د دهٌ مونځ نه صحیح کیږي، معلومه دا شوه چه عدد دَ سبعه لره په صحت د صلوٰة کښې څه اثر نشته دے، نتیجه ئے دا راغله چه ناقص عدد د سبعه نه هم په نقصان د صلوٰة کښې څه اثر نشته دے، باقي دا چه زمونږ ه په نزد باندې په نیم ایت مونځ نه کیږي، نو دا وجه نه ده چه د عدد سبعه نه کم دے، بلکه دې وجه نه چه دیته په عرف کښې څوک قرآن نه وائي اګرکه په لغت کښې ورته قرآن وائي لیکن عرف لره په شرع کښې اعتبار شته دے، لهٰذا چه عرف کښې ورته قرآن نه وائي نو قرآن نه شو او حال دا دے چه قرآن فرض دے په مانځه کښې،

والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى البطلان الاحتجاج بلا دليل لاجل النفى بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل عليه فان ادعى انه غير ثابت فى ذهن المستدل فلا شك فى جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضى عدم وجدانه الحكم فى علمه وان ادعى انه غير ثابت فى نفس الامر لعدم وجدان الدليل عليه فاختلفوا فيه فقيل هو جائز لقوله تعالىٰ قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية فانه تعالىٰ علم نبيه الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم حرمته وقيل جائز فى الشرعيات دون العقليات لان مدعى النفى والاثبات فى العقليات مدعى حقيقة الوجود والعدم فلا بد له من دليل ولا يكفى عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا فى النفى ولا فى النفى ولا فى الاثبات لقوله تعالىٰ وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودًا او نصارىٰ تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبىّ

بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام

**ترجمہ** :- او حجت نيول بغير د دليل نه، دا عطف دے، په ما قبل باندې يعني په مثل دا طراد باندې په باطل والي د احتجاج کنبې احتجاج دے بغير د دليل نه هم د نفي د وجهې نه، په دې شان چه دا ئي دا حکم ثابت نه دے، ځکه چه دې باندې څه دليل نشته دے، پس که چرته دا دعوه وکړي چه دا حکم غير ثابت دے په ذهن د مستدل کښې نو بيا د دې په جواز کښې څه شک نشته دے، ځکه نه موندل د دليل د مستدل دا تقاضا کوي د نه موندلو د حکم په علم د ده کښې، او که دا دعوه وکړي چه دا حکم ثابت نه دے په نفس الامر کښې له وجهې د نه موندلو د دليل نه په دې باندې، نو بيا په دې کښې اختلاف کړے شوے دے، بيا د يلې دې دا جائز دي له وجهې د قول د الله تعالیٰ نه قل الخ يعني ته ورته وايه اے نبي عليه السلام چه د کوم څيز وحي شوې ده په ما باندې په هغې کښې ما حرام نه دي موندلې مګر چه مرداره دې الخ پس الله پاک نبي عليه السلام ته علم ورکړلو د احتجاج په لا اجد يعني په عدم وجدان سره، دا دليل دے د عدم حرمت د طعام او بيا و يلې دي چه په شرعياتو کښې جائز دي او په عقلياتو کښې جائز نه دي ځکه مدعي د نفي او د اثبات په عقلياتو کښې مدعي د وجود او د عدم وي حقيقةً لهٰذا د دليل نه ورلره لا بدي ده، او عدم دليل نه کافي کيږي دلته کښې، په خلاف د شرعياتو باندې ځکه دا د عقلياتو په شان نه دي او په نزد د جمهورو باندې دا د سره حجت نه دے، نه په نفي او نه په اثبات کښې، له وجهې د قول د الله تعالیٰ نه وقالوا الخ دوی وائي چه نه به داخليږي جنت ته مګر يهود او نصرې دا صرف د دوی ارزوګانې دي، او ته ورته وايه اے نبي عليه السلام چه په دليل باندې را اتلل وکړي که چرته په خپله دعوه د حصر کښې رشتونے ئے الله پاک امر وکړو نبي عليه السلام ته په طلب کولو د دليل سره، په نفي او په اثبات دواړو باندې، دا حماد طرفنه دې په حل کولو د دې مقام کښې.

**تشریح** :- حضرت ماتن بل مثل دا طراد بيا نوي په عدم صلاحيت للدليل کښې او هغه حجت نيول دي، بغير د دليل نه د نفي د وجهې نه او هغه دا چه مجتهد دا ئي دا

حکم غیر ثابت دے، ځکه په دې باندې څه دلیل نه دے موجود نو عدم وجدان د دلیل د حکم په عدم ثبوت باندې دلیل وګرځېدلو شارح رحمه الله فرمائي چه دا مجتهد به خالي نه وي يا به دے دا دعوئ کوي چه دا حکم په ذهن دا استدلال نيونکي کښې غير ثابت دے، نو بيا خو دې په جواز کښې يعنې د حکم د غير ثابت والي په دعوئ کښې څه شک نشته دے، ځکه چه د مستدل نه موندل د دليل دا اقتضا کوي په عدم حکم باندې هم د دهٔ په علم کښې او که چرته دعوئ دا وي، چه دا حکم د سره نه په نفس الامر کښې ثابت نه دے، يعنې که ذهن د مستدل وي او که د دهٔ د ذهن نه ماسوا وي، (نفس الامر ديته وائي چه د يو څيز په کيدلو کښې د چا فرض کولو او اعتبار کولو له څه دخل نه وي بلکه وجود ئې بالاستقلال وي مثلاً ملازمه په مابين د طلوع الشمس او وجود النهار کښې داخله يعنې چه ورځ وي نو شمس به طالع وي يو بل سره لازم او ملزوم وي که ستا ذهن ئې فرض کوي او که نه وي، نفس الامر او ذهن په مابين کښې د عموم خصوص من وجه نسبت دے، ماده اجتماعي ئې زوجيت د اربع دے مثلاً چه هم ذهن کښې دے، هم نفس الامري دے، که ته فرض کوي او که اربع زوج دې او نفس الامر کښې به وي ذهن کښې به نه وي، لکه خارج نفس الامري دے ذهن نه دے، او ذهن به وي نفس الامري به نه وي، لکه فرض کړه چه خمسه زوج دې ذهني دے نفس الامري نه دے، ځکه نفس الامري څيز فرضي نه وي، او زوجيت د خمسه فرضي دے، دا معمولي غوندې تشريح د دې مقام مناسب د نفس الامر وکړله د دې بهترينه تشريح او مکمل تفصيل مونږ په خپله شرح توضيح المبذي على المبيذي کښې کړے دے هغه ته رجوع وکړئ، وحيد الله حقاني)

له وجهې د عدم وجدان دليل نه په دغه حکم باندې نو بيا په دې کښې اختلاف شوے دے څوک وائي لکه بعض اصحاب شافعي او قاضي بيضاوي چه دعوئ د حکم د غير ثابت جائز ده، يعنې عدم وجدان د دليل د حکم په عدم ثبوت باندې دلالت کوي ځکه قرآن کښې الله پاک نبي عليه السلام ته فرمائي چه ته ورته وايه لا اجد فيما اوحي الى الخ يعنې د کوم څيز يعنې د قرآن چه ماته وحي کيږي نو په دې کښې ما يو څيز حرام نه دے موندلے د طعامونو د قبيلې نه مګر ميتة او بهيد وکې وينه او د خنزير غوښه او يا هغه ذبيحه چه د غير الله نوم په اخستل شوے وي، نو دلته کښې نبي عليه السلام ته الله پاک تعليم ورکړلو د حجت نيولو په لا اجد يعنې په عدم وجدان سره چه دا دليل دے، د عدم حرمت په طعام باندې يعنې په آيت کريمه کښې هم عدم وجدان

دطعام په عدم حرمت باندې دلالت کوي، چاویلې دي چه په شرعیاتو کښې خو داجائز دي خو په عقلیاتو کښې جائز نه دي یعنې په لفې) کونکي باندې په عقلي امورو کښې دلیل راوړل لازمې دي شرعي امورو کښې نه وجه داده چه مدعی دنفي اوداثبات په عقلي امورو کښې مدعي دحقیقت دوجود اوحقیقت دعدم وي

په خلاف دشرعیاتو باندې ځکه داد عقلیاتو په شان نه دي،

ددې مدار په عقل نه بلکه په نقل باندې دے، جمهور وائي چه عدم وجدان ددلیل دحکم په غیر ثابت والي باندې دسره نه دلیل نه دے، نه دیو حکم په نفي باندې اونه دیو حکم په ثبوت باندې (مطلب داچه کله مجتهد بنده سوچ اوفکر وکړي اودینه پس هم دے په حکم باندې دلیل قائم نه کړي نه په نفي باندې اونه په اثبات باندې نودے په صرف داوائي چه یره په دې باندې د شارع دطرف نه څه حکم نه دے راغلے دا به نه وائي چه غیر ثابت دے اوداحکم منفي دے دشارع دطرف نه ځکه په دې خبره هم دهٔ سره څه دلیل نشته دے) دجمهورو دلیل دا ایت دے وقالوا لن الخ یهود اونصرئ دعوئ کوي چه جنت ته به صرف یهود اونصرئ ځي الله پاک په هغوی رد کړئ او نبي علیه السلام ته فرمائي چه دا دَدوي صرف تمنا گاني دي، اوته ورته وایه چه دلیل راوړي په دخول دصرف ستاسو اوپه نفي دماسوئ، نو ایت کښې دوي نه په نفي اوپه اثبات باندې (یعني په نفي ددخول دماسوئ باندې اوپه اثبات ددخول في الجنة صرف دَ خپل ځان باندې) اوتلک امانیهم نه دا ثابته شوه چه دوي سره څه دلیل نشته دے، بلکه محض دعاوي دي او عدم وجدان، ددلیل دیو حکم په ثبوت اوپه عدم ثبوت باندې څه دلیل نه دے، بلکه نفي اواثبات دپاره اصل شئ دلیل دے، لهٰذا هاتوابرهانکم ان کنتم صادقین اي صادقین في دعوی الحصر۔ شارح فرمائي هذاما عندي في حل هذاالمقام، بعض وائي چه شارح ادّعا کړي وه لیکن محشي وائي چه حقیقت دادے چه دشارح مطلب دادے چه کوم څیزماسره په حل ددې مقام کښې موجود اوحاضر وو، هغه مې وړاندې کړو ادّعائے نه ده کړې چه ددې مقام داقسمه حل صرف ماکړے دے ځکه داقسمه حل محشي وائي چه په کشف (دکتاب نوم) و غیره کښې هم ذکر شوے دے، لهٰذا شبهه دادّعا په شارح کول مناسب نه دي، والله اعلم بمراد عباده، وحید الله حقاني۔



کتبه رضوان الله اوریرزئی

ولما فرغ عن بیان التعلیلات الصحیحه والفاسدة شرع فی بیان مایوتی التعلیل لاجله صحیحا و فاسدا فقال وجملة مایعلل له اربعة الا ان الصحیح عندنا هو الرابع علی ما سیاتی وقال بعض الشارحین انه بیان حکم القیاس بعد الفراغ من شرطه ورکنه وهو خطاء فاحش بل بیان حکمه الذی سیجیٔ فیما بعد فی قوله وحکمه الاصابة بغالب الرائے وهذا بیان ماثبت بالتعلیل الاول اثبات الموجب او وصفه ای اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا والثانی اثبات الشرط او وصفه ای اثبات ان شرط الحکم او وصفه هذا والثالث اثبات الحکم او وصفه ای اثبات ان هذا حکم مشروع او وصفه فلابد ههنا من امثلة ست وقد بینها بالترتیب فقال کالجنسیة لحرمة النسیٔ مثال لاثبات الموجب فاثبات ان الجنسیة وحدها موجبة لحرمة النسیٔ مما لاینبغی ان یثبت بالرای والتعلیل وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل وهی النسیئة ینبغی ان تحرم بشبهة العلة اعنی الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم فی الزکوٰة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزکوٰة ووصفها وهو السوم مما لاینبغی ان یتکلم فیه ویثبت بالتعلیل وانما اثبتناه بقولهؑ فی خمس من الابل السائمة شاة وعند مالکؒ لاتشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالٰی خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزکیهم بها والشهود فی النکاح مثال الشرط فان الشهود شرط فی النکاح ولا ینبغی ان یتکلم فیه بالرای والعلة وانما نثبته بقولهؑ لا نکاح الا بشهود وقال مالکؒ لایشترط فیه الاشهاد بل الاعلان لقوله اعلنوا النکاح ولو بالدف وشرطت العدالة والذکورة فیها ای فی شهود النکاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط والعدالة والذکورة وصفه ولا ینبغی ان یتکلم فیه بالتعلیل بل نقول اطلاق قولهؑ لا نکاح الا بشهود یدل علی عدم اشتراط العدالة والذکورة والشافعی یشترطه لقولهؑ لا نکاح الا بولی وشاهدی عدل وکونه لیس بمال کما نقلناه سابقا والبتیراء تصغیر بتراء التی تانیث الابتر والمراد به الصلوٰة برکعة واحدة وهو مثال للحکم ای اثبات ان هذه الصلوٰة مشروعة ام لا ولاینبغی ان یتکلم فیه بالرای والعلة وانما اثبتنا عدم مشروعیتها بما روی انهؑ نهی عن البتیراء

والشافعیؒ یجوزھا عملا لقولہؐ اذا خشی احدکم الصبح فلیوتر برکعۃ وصفۃ الوتر مثال لاثبات صفۃ الحکم فان الوتر حکم مشروع وصفتہ کونہ واجبا او سنۃ ولا نتکلم فیہ بالرای فاثبتنا وجوبہ بقولہؐ ان اللہ تعالٰی زادکم صلوٰۃ الا وھی الوتر والشافعیؒ یقول انھا سنۃ لقولہ لا الا ان تطوع حین سالہ الاعرابی بقولہ ھل علی غیرھن -

**ترجمہ:** هرکله چه فارغ شو ماتنؒ د بیان د تعلیلات صحیحه او فاسده نه نو شروع ئے وکړه په دې بیان کښې چه د کوم څیز د وجهې نه تعلیل صحیح راځي او د کوم څیز د وجهې نه فاسد راځي پس فرمائي او جمله د هغې د کوم د پاره چه تعلیل کولے شي غلو دی ، مګر صحیح په کښې زمونږه په نزد باندې خلور م دے ، بیان به ئے نه راشي ، بعض شارحینو ویلي دي چه د ماتنؒ د قیاس حکم بیانول پس د فراغت د قیاس د شوط او رکن نه ، او دا یوه بنکاره غلطي ده ، بلکه د قیاس د حکم بیان په ما بعد کښې را روان دے په قول د ماتنؒ وحکمه الاصابة بغالب الرائے سره او دا بیان د هغې دے کوم چه په تعلیل سره ثابتیږي ، اول اثبات دَ موجب ربکسر الجیم یعني صیغه اسم فاعل) او دَ وصف د موجب یعنې اثبات د دې چه موجب د حرمت او یا وصف دَ موجب دا دے ، او دویم اثبات د شرط او د وصف دَ شرط یعني د دې اثبات چه دا شرط د حکم دے ، او دا وصف شرط دے ، او دریم اثبات د حکم او د وصف د حکم یعني د دې اثبات چه دا حکم مشروع دے ، او دائے وصف دے ، پس فرمائي دلته کښې لا بدی ده د شپږو مثالونو نه ، بیان ئے ماتن په ترتیب سره کړے دے ، پس فرمائي لکه جنسیت د پاره د حرمت د قرض مثال دے د اثبات د موجب ، پس اثبات د دې چه موجب د حرمت د قرض یوازې جنسیت دے دا د اسې قبیلې نه دے ، چه مناسبه نه ده چه ثابت شي ، په رائے او په تعلیل سره ، بلکه دا مونږه په اشارة النص سره ثابت کړے دے ، لکه ربوا د فضل چه هرکله په مجموعه قدر او جنس سره حرام وګرځیده لپس شبه د فضل چه هغه قرض دے مناسب ده ، چه حرام شي په شبهه د علت سره یعنې صرف جنس یوازې او یا صرف قدر یوازې او صفت د سوم په زکوٰة د انعامو کښې ، مثال دے د اثبات د وصف د موجب لکه انعام موجب د زکوٰة دی او د انعام وصف چه کوم سوم دے دا سې قبیلې نه دے چه مناسب نه دے چه پرې کښې تکلم وکړے شي او په تعلیل سره ثابت کړے شي ، بلکه مونږه دا شرط ثابت کړے دے ، د نبي علیه السلام په قول سره چه هغه فی خمس من الابل السائمة شاة دے او په نزد د امام مالکؒ باندې اسامت شرط نه دے ، لکه قول د الله پاک مطلق دے چه خذ من اموالهم الخ دے ، یعني د دې د مالونو نه

صدقه واخله چه د دوی تزکیه راشی په دی سره، او گواهان په نکاح کښی، مثال د شرط دے ځکه گواهان په نکاح کښی دا شرط دے او مناسبه نه ده چه په دی کښی تکلم وکړے شی په رائے او په علت سره، بلکه داموږ ه ثابتو وَ نبی علیه السلام په قول سره چه لانکاح الابشهود دے، او امام مالکؒ وائی چه اشهاد په کښی شرط نه دے، بلکه اعلان په کښی شرط دے، د نبی علیه السلام په قول اعلنوا النکاح ولو بالدف یعنی د نکاح اعلان کوی اگرچه تمبل سره ولے نه وی، او په شهود د نکاح کښی عدالت او ذکورت شرط کړے شوے دے، دا مثال دے دا ثبات د وصف د شرط، ځکه شهود شرط دے، او عدالت او ذکورت ئے وصف دے، او مناسبه نه ده، چه په دی کښی تکلم وکړے شی، په تعلیل سره بلکه موږ ه وایو چه اطلاق د قول د نبی علیه السلام لا نکاح الا لبشهود، دلالت کوی په عدم اشتراط د عدالت او ذکورت باندی، او امام شافعی رحمه الله تعالیٰ دا شرط کړے دے د نبی علیه السلام دَ قول د وجهی نه چه لا نکاح الا بولی وشاهدی عدل دے یعنی نکاح نشته دے مگر په ولی سره او په دوه عادل گواهانو سره، او بل دا چه دا مال نه دے، لکه چه ورلندی موږ ه په دی کښی کلام کړے دے، او بتیراء تصغیر د بتراء دے کوم چه تانیث دا بتر دے، او مراد په دے سره مونځ کول دی په یو رکعت سره، او مثال د حکم دے، یعنی اثبات د دی چه دا مونځ مشروع دے او که نه، او مناسبه نه ده چه په دی کښی تکلم وکړے شی، په رائے سره او په علت سره او موږ ه د دی نه مشروع والے ثابت کړے دے، په هغے سره او امام شافعیؒ بتیراء جائز کړیدی کوم چه روایت شوید ے چه نبی علیه السلام د بتیراء نه منع علیه السلام اذا الخ یعنی کله چه تاسو نه یو کس د صبح په راتللو سره یریږی نو وتر د وکړی په یو رکعت سره او صفت د وتر دا مثال دے دا ثبات دَ وصف د حکم ځکه و تر حکم مشروعه دے، او صفت د وتر په هغه د وتر واجب کیدل دی یا سنت کیدل دی، او مناسبه نه ده، چه په دی کښی تکلم وکړے شی په رائے سره، پس موږ ه د دی وجوب ثابت کړے دے په قول د نبی علیه السلام باندی، چه ان الله الخ یعنی الله پاک په تاسو باندی مونځ زیاتی کړے دے خبردار هغه د وتر دی او امام شافعیؒ وائی چه وتر سنّت دی د نبی علیه السلام د قول د وجهی نه چه لا الخ یعنی نه، مگر که نفل وکړے شی کوم وخت کښی چه اعرابی سوال کړے وو دَ نبی علیه السلام نه، په دی قول سره چه هل الخ یعنی آیا په ما باندی نور مونځ نه شته دی نه ما سوی،

**تشریح:-** حضرت شارحؒ د ماتنؒ د راتلونکی عبارت غرض بیانوی او د ماقبل سره ئے ربط هم بیانوی او هغه دا چه ماقبل ماتنؒ د صحیح تعلیلاتو او د فاسد تعلیلاتو بیان وکړو،

اداوس ددې خبرې بيان کوي چه دکوم څيز دوجهې نه تعليل کول صحيح دي اودکوم څيز دوجهې تعليل کول فاسد دي حاصل داچه ما ثبت بالتعليل يعنې دکوم څيز ثبوت دپاره چه تعليل کولے شي نو په دغې کښې دکوم دپاره تعليل کول صحيح دي اوکوم دپاره صحيح نه دي، پس څلورو څيزونو دپاره تعليل کولے شي يعنې دڅلورو څيزونو دپاره د علت استنباط کيدلے شي، اود تعليل تصور دڅلورو څيزونو دوجهې کولے شي اول داچه دحکم موجب يعنې ايجاب اواثبات کو نکے ثابت کړے شي چه چه دا دحکم موجب دے اودحکم دموجب وصف ثابتول، دويم دحکم شرط اودشرط وصف ثابتول دريم دحکم اثبات اودوصف دحکم اثبات، دا تول شپږ اقسام شول، ووصف نه ماسوی دری اوسره دوصف نه شپږ څلورم تعديه، ددې بيان راروان دے اوصحيح هم دا څلورم قسم دے اودهغه دا چه تعليل دې دپاره کولے شي چه دحکم د نص تعديه راشي، هغه طرف ته کوم کښې چه نص نه وي ثابت،

شارح په بعض شارحينو باندې رد هم کړے دے، اودهغه داچه بعض شارحين وائي چه ماتن دلته کښې حکم دقياس بيانوي دشرط اودرکن دفراغت نه پس، شارح فرمائي چه دا يوه مخشې غلطي ده اودهغه داچه دحکم دقياس بيان خو ما بعد کښې راروان دے، چه الاصابة بغالب الرائے ده، يعنې حق ته رسيدل په غالب ګمان سره، ليکن دبعض شارحينو دغلطي منشا ءکيدے شي دا وي چه ددې دحکم نه دا فهم کړې وي چه کوم شئ ثابتيږي په قياس سره هم هغه به حکم وي حالانکه دحکم يوه خاص معنې ده، چه هغه دالترمرتبه على القياس ده، نه داچه هر ماثبت بالقياس به حکم دقياس وي، بيا، ماتن دهر يو قسم مثال بيان کړے دے، اودهغه داچه تعليل دموجب دحکم اودوصف دموجب دا ثبات دپاره هم کولے شي لکه جنسيت دحرمت دنسئ يعنې قرض دپاره مثلاً يو سير غنم په يو سير غنم سره په قرض باندې نسئ وي کولے نو ددې دپاره موجب هغه د دواړو يو جنس نه کيدل وي، ليکن دا يو جنس نه کيدل دحرمت دپاره موجب ګرځيدل په رائے سره، او په تعليل سره ثابت کيدل صحيح نه دي، ځکه چه دې دپاره څه اصل نشته چه په هغه ئے قياس وکړے شي، بلکه دا يو جنس دحرمت دپاره موجب ګرځول په اشارة النص سره مونږه ثابت کړي دي اوهغه داچه په حديث د ربواکښې، ربوا دفضل يعنې الفضل الربوا سره ربوا دفضل حرام ګرځيدلى ده په جنس او قدر دواړو سره او په نسئ يعنې قرض کښې هم دفضل يعنې زيادت او يو څيز خالى عن العوض ګرځيدل شبه

شته ځکه چه نقد د قرضونه بهتروی نو دلته کښی د قرض ځیز حلول کو یا را غلو به نقدی ځیز
کښی نو کو یا نقدی بلا عوضه را غلو لهٰذا هر کله چه شبه د فضل را غله نو په شبه دَ علت سره چه هغه
یوازی جنس کیدل دی یا یوازی قدر کیدل دی مونږ ه دلته ئې حرمت هم ثابت کړه او شبه د علت دا سی
چه یوازی جنس کیدل او یا یوازی قدر کیدل دا د علت د ربوا یوه حصّه ده نو په یوازی جنس او قدر
کښی شبه د علت را غله او مثال د وصف د موجب د کوم د پاره چه تعلیل کولے شی لکه په انعامو کښی
د سوم وصف ثابتول دی د زکوٰة په باب کښی ځکه انعام موجب د زکوٰة دے او دا انعام
سائم کیدل (یعنی چه په صحرا او چرا گاه کښی څری) ئې دا وصف دے او په زکوٰة کښی په صرف
هغه انعام ورکوی چه سائم وی علوفه به نه وی (چه کوم ته په کور دنو کښی کیا ورکولے شی) او س
دا وصف د سوم ثابتول دا انعام د پاره په رائے او په تعلیل سره نه ثابتیږی ځکه دا اصل او مقیس علیه وجود
نشته چه په هغې باندی قیاس کړے شی بلکه دا مونږ ه دَ نبی علیه السلام د قول د وجهی نه ثابت کړی
چه فی خمس من الابل السائمة شاة دے یعنی په هغه او ښانو کښی چه سائم دی نو په پنځه او ښانو کښی یو
گډ دے، او د امام مالک رحمة الله علیه فرمائی چه د اسامت شرط نشته دے بلکه په هر قسم
انعامو کښی که سائم دی او که علوفه وی نو زکوٰة په کښی واجب دے ځکه د قران و نیا مطلقه ده او ټم تقیید
په کښی نشته دے، او هغه دا چه الله پاک نبی علیه السلام ته فرمائی خذ من اموالهم الخ یعنی د دی
صحابه کرامو د مالونو نه صدقه یعنی زکوٰة اخله چه دَ دوی تطهیر او تزکیه په دی سره راشی

او مثال د شرط لکه شهود یعنی گواهان په نکاح کښی نو چه نکاح کښی دَ شهود موجودگی په رائے سره
مناسبه نه ده چه ثابته شی ځکه اصل او مقیس علیه نشته چه په تعلیل سره ئې په هغې باندی مونږه
قیاس وکړو، بلکه شهود په نکاح کښی په دی قول سره مونږ ه ثابتو وچه لا نکاح الا بشهود یعنی د گواهانو
نه بغیر به نکاح نه منعقد کیږی امام مالک والی چه نکاح کښی اعلان شرط دے ځکه نبی علیه السلام قول
دے چه د نکاح اعلان کوی او ښکاره کوی ئې اگر په تمبل سره ولے نه وی، تمبل و هل په واده، نکاح
کښی جائز دی، د نن سبا دَ ورځ غوندی فحاشی قطعًا جائز نه ده، وحسبك والله حق فی ،
ترمذی دی حدیث ته غریب ویلے دے، او مثال د وصف د شرط لکه عدالت او ذکورت په گواهانو
کښی شرط کول یعنی گواه به عادل وی، او مذکر به وی نو شهود شرط دے او عادل والے او مذکر
والے ئې وصف دے، زمونږ ه په نزد باندی په شهود کښی عادل والے او مذکر والے شرط نه دے

ځکه قول د نبی علیه السلام په باره د شهود کښې مطلق را غلے دے او هغه داد ے لانکاح الابشهود
بهذا ا د شهود د بیان په تعلیل او رائے سره د عدالت او ذکورت شرط لګول مناسب نه دی، ځکه نص
مقتضی دَعدم اشتراط دے، امام شافعی رحمه الله علیه والی حدیث په دی اشتراط دلالت
کوی او هغه دا چه نبی علیه السلام فرمائی لا نکاح الا بولی وشاهدی عدل، (محشی د کلام نه دا
معلومیږی چه د شاهدی عدل اضافه په کتابو نو د حدیث کښې نشته دے، بل دا چه امام شافعیؒ
والی چه نکاح مال نه دے او کوم په مال نه وی نو هلته کښې ګواهی په یوسړی او دوه ښځو سره وړ کول
صحیح نه دی لیکن دی کښې مونږ ه تفصیلی کلام وړاندی کړے دے هغے ته رجوع وکړی.) او مثال
د اثبات د حکم په تعلیل سره یعنی تعلیل دی د باره وشی چه حکم په ثابت شی نو مثلاً بتیرد داخله
بتیرا، د بترا، تصغیر دے او دا بتر تانیث دے او مراد تر ینه مونځ کول دی په یو رکعت سره او س
بتیرا، یعنی په یو رکعت سره مونځ کول مشروع دی او که نه، نو مشروع والے او یا نه مشروع والے
دا حکم دے، او س دا مناسبه نه ده چه د دی مونځ مشروع والے او یا نه مشروع مونږ بیدا ئے
او په تعلیل سره ثابت کړو ځکه دی د پاره اصل او مقیس علیه نشته دے، چه مونږ ه به د دی
قیاس وکړو، بلکه مونږ ه د دی نه مشروع والے په حدیث سره ثابتو و چه هغه داد ے، نهی
عن البتیرا، یعنی نبی علیه السلام د بتیرا نه منع فرمایلی ده، امام شافعیؒ فرمائی چه دا جائزه
ده، ځکه نبی علیه السلام فرمائی چه اذا اخشی الخ یعنی کله چه تاسو یریږی په سحر به را وخیژی
او صلوٰۃ اللیل یعنی تهجد به را نه فوت شی نو یو رکعت وکړی ( د ابن عمرؓ په روایت سره صلوٰۃ اللیل دوه
دوه رکعته دے د صبح صادق د راختلو ویری په وجه یو رکعت راغلے دے.)
او مثال د وصف د حکم د اثبات لکه وتر چه دا مشروع حکم دے لیکن وصف ئے چه دا وتر واجب
وی او که سنت وی او س د دی وصف ثابتول مناسبه نه ده چه په رائے سره وکړے شی، بلکه مونږ
د دی وجوب په قول د نبی علیه السلام سره ثابت کړے چه الله پاک تاسو د پاره مونځ زیاتی
کړے دے او خبر دار هغه وتر دی امام شافعیؒ فرمائی چه وتر سنت دی ځکه نبی علیه السلام
یو اعرابی ته و فرمائل چه پنځ مونځ الله پاک په شپه او ورځ کښې فرض کړی دی، اعرابی
ویل آیا د دینه ماسوی نور مونځونه شته نبی علیه السلام وفرمایل نه مګر نفل به وی، د دینه
دا معلومه شوه چه وتر سنت دی ( زیاد سائل پکار د ی چه صرف په فقه حنفی کښې د واجب اصطلاح
شته ماسوی کښې نه او نه مونږ ه په نزد باندی کوم شیز چه قطعی دلیل سره ثابت وی هغه فرض

دی او چه په ظن سره ثابت وی هغه واجب دی لیکن کله ئے په یو بل باندی هم اطلاق کیږی فتدبر

والرابع من جملة ما یعلل له تعدیة حکم النص الی مالا نص فیه لیثبت فیه ای الحکم فی مالا نص فیه بغالب الرأی دون القطع والیقین فالتعدیة حکم لازم عندنا لایصح القیاس بدونه والتعلیل یساویه فی الوجود جائز عند شافعی لانه یجوز التعلیل بالعلة القاصرة کالتعلیل بالثمنیة فی الذهب والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدی منهما فالتعلیل عنده لبیان لمیة الحکم فقط ولا یتوقف علی التعدیة لان صحة التعدیة موقوفة علی صحتها فی نفسها فلو توقف صحتها فی نفسها علی صحة تعدیتها لزم الدور والجواب ان صحتها فی نفسها لاتتوقف علی صحة تعدیتها بل علی وجودها فی الفرع فلا دور والدلیل الشرعی لابد ان یکون موجبا للعلم او العمل والتعلیل لایفید العلم قطعا ولا یفید العمل ایضا فی المنصوص علیه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحکم فی الفرع وهو معنی التعدیة

ترجمہ :- او څلورم د جمله د هغې نه د کوم دپاره چه تعلیل کولے شی تعدیه د حکم د نصّ ده په طرف د هغې کوم کښی چه نصّ نه وی ، دپاره د دی خبری چه حکم د نص په کښی ثابت شی په غالب رائے سره نه په قطع او یقین سره ، پس تعدیه یو لازمی حکم دے زمونږ په نزد باندی ځکه چه نه بغیر قیاس صحیح کیږی نه دے او تعلیل د قیاس سره مساوی دے په وجود کښی ، او جائز دے د امام شافعی په نزد باندی ، ځکه چه ده په نزد باندی تعلیل په علت قاصره سره هم جائز دے ، لکه تعلیل په ثمنیت سره فقط په ذهب او فضه کښی د پاره د حرمت د ربوا ځکه دا یعنی ثمنیّت نه متعدّی کیږی د ذهب او د فضّه نه پس ده په نزد باندی تعلیل دپاره د حکم د علت بیانولو دپاره دے او تعلیل موقوف نه دے په تعدیه باندی ، ځکه صحت د تعدیه موقوف دے په صحت د تعلیل یعنی علت باندی په اعتبار د نفس خپل سره پس که چرته موقوف شی صحت د تعلیل یعنی علت بالذات په تعدیه باندی نو لازم به شی دور ، جواب دا دے چه صحت د علّت بالذات موقوف نه دے ، په صحت د تقدیر د علت باندی بلکه موقوف دے په وجود د علّت باندی په فرع کښی ، پس دور نشته دے او زمونږ دلیل دا دے چه د شرعی دلیل د پاره لابدی ده چه موجب د علم او د عمل وی او تعلیل د علم فائده خو یقینًا نه ورکوی

او د محل فائده هم نه ده کوی په منصوص علیه کښې ځکه هغه ثابت وی، په نص سره لیس د تعلیل بیا څه فائده نشته دے مګر دا چه حکم ثابت کړی په فرع کښې او هم دا لعقد یه معنی ده،

تشریح :- حضرت ماتن د تعلیل خلو ته تقسیم بیانوی چه هغه تعدیه ده، تعدیه دیته وائی چه حکم د نص په غیر منصوص کښې ثابت شی، زموږ ره یعنی د احنافو په نزد باندې د تعلیل او قیاس سره تعدیه لازمه ده، (تعلیل او قیاس د وجود په اعتبار سره عند الاحناف مساوی دی صرف مفهوماً فرق دے، او په نزد د امام شافعی باندې تعلیل او قیاس کښې مساوات نشته دے، بلکه تعلیل عند ه اعم دے د قیاس نه او هغه داکه چرته تعلیل مفید د تعدیه وو نو دا قیاس دے او که مفید د تعدیه نه وو، بلکه مقصور صرف په محل د نص پورې لعینی علت نه متعدی کیدو فرع ته نو دا تعلیل دے قیاس نه دے،

د امام شافعی په نزد باندې تعلیل سره تعدیه لازمه نه ده بلکه جائز ده ځکه د هغه په نزد باندې تعلیل په علت قاصره سره هم جائز دے، یعنی د داسې علت استنباط چه هغه فرع ته نه متعدی کیږی دا جائز دی لکه ثمنیت دا علت دے، د ذهب او فضه د ربوا د پاره او حال دا دے چه ثمنیت نه متعدی کیږی، د ذهب او فضه نه ماسوی ځکه د ذهب او فضه نه علاوه بل څیز د ثمنیت د پاره نه دی پیدا شوی، (ثمنیت دا معنی چه د اشیاؤ د قیمت اندازه په لګولے شی په دنیا کښې د قیمتونو اندازه هم د سرو او د سپینو په اعتبار لګی) د امام شافعی صاحب په نزد باندې په ذهب او فضه کښې د ربوا علت هم ثمنیت دے وی باندې د وصف په تقسیم کښې د دی بیان تیر شوے هم دے، امام شافعی صاحب وائی چه ثمنیت د ربوا علت دے او حال دا دے چه ثمنیت د ذهب او فضه نه متعدی کیږی نه دینه دا معلومه شوه چه تعلیل یعنی د علت استنباط صرف د حکم د ثمنیت یعنی علت بیانولو د پلره کیږی ضروری نه ده، چه تعدیه هم وی سره راشی یعنی بل ته د متعدی شی،

امام شافعی د دی د پاره یو بل دلیل هم ویلے دے او هغه دا چه تعلیل سره تعدیه لازمه نه ده او تعلیل موقوف نه دے، په تعدیه باندې ځکه بیا به دوی لازم شی او هغه داسې چه تعدیه موقوف ده په صحت د تعلیل یعنی علت باندې زموږ ره د تعلیل نه تعبیر په علت سره وکړو ځکه چه صحتها کښې دها ضمیر راجع دے تعلیل ته او تعلیل مونث نه دے بلکه مذکر دے، دی وجه نه موږ ره د تعلیل نه تعبیر په علت سره کوو چه تعلیل یعنی العلة

هم راځي داحم ویلے شي چه تعلیل اصل کښې تعلیلیة وو دی وجه نه وې ته د مونث ضمیر ارجاع شوی دی) یعنې چه تعلیل صحیح وی نو هله به تعدیه راځي لهٰذا تعدیه موقوفه شوه په صحت التعلیل باندې لهٰذا که تعلیل موقوف شو په صحت د تعدیه باندې نو دور به لازم شي یعنې تعدیه به موقوفه شي په تعدیه باندې پس توقف د شئ را غلو په خپل نفس باندې وماهذا الا الدور دې ته جواب داد ے چه تعدیه خو موقوفه ده په صحت التعلیل باندې خو تعلیل موقوف نه د ے په تعدیه د علت باندې بلکه تعلیل موقوف د ے په وجود د علت باندې په فرع کښې لهٰذا دور نه لازمیږی،

زموږ ه دلیل دا چه تعلیل او قیاس سره تعدیه لازم ده یعنې تعلیل د پاره لابدی ده چه حکم د نص به د غیر منصوص د پاره هم ثابت وی وجه داده چه قیاس یو شرعي دلیل د ے او شرعي دلیل د پاره دالا بدی ده چه هم مفید د علم یقیني شي او هم مفید د عمل شي، او س تعلیل خو مفید د یقیني علم نه د ے بلکه مفید د ظن د ے، او مفید د عمل هم نه د ے، په منصوص کښې ځکه هلته کښې مثبت نص وی لهٰذا د تعلیل او قیاس بله څه فائده نشته د ے، د دینه علاوه چه په غیر مخصوص یعنې فرع کښې حکم ثابت کړی او په غیر منصوص او فرع کښې حکم ثابتول هم دیته تعدیه وائی۔

والتعلیل للاقسام الثلثة الاول و نفیها باطل یعنی ان اثبات سبب او شرط او حکم ابتداء بالرائی وکذا نفیها باطل اذ لا اختیار ولا ولایة للعبد فیه وانما هو الی الشارع واما لو ثبت سبب او شرط او حکم من نص او اجماع واردنا ان نعدیه الی محل اخر فلا شك ان ذلك فی الحکم جائز بالاتفاق اذ له وضع القیاس واما فی السبب والشرط فلا یجوز عند العامة ویجوز عند فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة علی الزنا فی کونه سببا للحد بوصف مشترك بینه وبین اللواطة لیمکن جعل اللواطة ایضا سببا للحد یجوز عنده لا عندهم فان کان المصنف تابعا لفخر الاسلام کما هو الظاهر فمعنی کونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدیة والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتدا وتعدیة فلم یبق الا الرابع یعنی لم یبق من فوائد التعلیل الا التعدیة الی ما لا نص فیه

**ترجمہ :-** او تعلیل دا قسام ثلاثه اولیه دپاره او د دی نفی کول دا باطل دی، یعنی دسبب او دَ شرط او دَ حکم ثابتول ابتداءً په رائے سره او د غه شان د دی نفی کول دا باطل دی ځکه دَ عبد دپاره څه اختیار او ولایت په دی کښی نشته دے، بلکه دا اختیار مفوض دے شارع ته، او هر چه سبب او شرط او حکم ثابت شی په نص سره او یا اجماع سره، او مونږ ه اراده ولرو چه متعدی ئے کړو په طرف د بل محل نو په حکم کښی خو بلاشکه بالاتفاق دا جائز دی، ځکه قیاس هم دی دپاره وضع شوے دے او هر چه خبره په سبب او شرط کښی ده، نو د عامو په نزد دا جائز نه ده او دَ فخر الاسلام په نزد دا جائز دی مثلاً مونږه قیاس وکړو دَ لواطت په زنا باندی چه زنا سبب دَ حد دے، دَ یو وصف مشترک په اعتبار سره په مابین دَ زنا او لواطت کښی، دپاره د دی چه ممکن وګرځی چه لواطت هم سبب دَ حد دے په شان د زنا، دَ فخر الاسلام په نزد جائز دی د عامو په نزد باندی نه دی پس که چرته مصنف تابعداری دَ فخر الاسلام کړی وی لکه چه ظاهر هم ده، نو معنی دَ کوته باطلاً به داشی چه باطل دی ابتداءً نو تعدیةً او که چرته د عامو تابعداری وی نو مراد به دَ بطلان نه عن الاطلاق شی که ابتداءً دی او که تعدیةً وی، لپس باقی نه شو مګر صرف خلوص، یعنی باقی نه شو د تعلیل دَ فوائدو نه مګر صرف تعدیه په طرف دَ هغې چه حکم کښی نص نه وی،

**تشریح :-** حضرت ماتن رح د تعلیل په خلور اقسامو کښی دَ صحیح او غیر صحیح تعین کوی او هغه دا چه اثبات دَ موجب یعنی دَ سبب او د اثبات د شرط او اثبات د حکم اولاً او ابتداءً په تعلیل سره جائز نه دی او نه د دی باطل کول صحیح دی یعنی دا نشی کیدے چه هم په رائے سره دیو حکم علت او شرط یا یو نفس حکم دَ حرمت یا حلت په رائے سره هم د ابتداءً نه ثابت شی او یا نفی شی وجه دا ده چه دا اختیار صرف د شارع دے دَ بنده د دا اختیار نه دے البته خبره اوس په دی کښی ده چه کله په نص سره یو سبب یا یو شرط یا حکم ثابت وی نو په رائے او په قیاس سره د دی تعدیه مونږه بل ته کولے شو او که نه په متعدی والی دَ حکم کښی خو چا هم اختلاف نشته دے چه قیاس سره حکم متعدی کیږی فرع ته وجه دا ده چه قیاس هم دی دپاره وضع دے، البته دَ سبب او شرط تعدیه په قیاس سره جائز ده، او که نه ده؟

امام فخر الاسلام وائی چه د سبب او شرط تعدیه جائز نه ده، مثلاً مونږه د لواطت قیاس وکړو، په زنا باندی چه د زنا د حد سبب زنا ده، لواطت کښی به هم وی دَ فخر الاسلام

په نزد دا قیاس جائز دے دَ عامو اصولیینو په نزد نه دے اوس دَ ماتن رحمه الله خبره ده پس ماتن که څه هم دَ فخر الاسلام اتباع کړې وې لکه دا ښکاره هم ده ځکه اکثر دے، وهغه تابعداری کوی نو ده باطل معنی به بیا دا شی چه تعلیل دا قسامو ثلاثه دپاره ابتداءً باطل دے نه تعدیه۔ او که دعلمو اتباع ئے کړې وې نو معنی به دا شی چه هم ابتداءً تعلیل باطل دے، او هم تعدیه دا قسامو ثلاثه دپاره، او س هر کله چه ابتداءً تعلیل باطل شو هم دَ سبب دپاره هم دشرط دپاره او هم دَ حکم دپاره نو صرف یو څیز پاتی شو چه هغه تعدیه ده، پس تعلیل سره لازمه فائده، هغه تعدیه ده)

## بحث الاستحسان

ولماکان هذا تارة على سبيل القياس الجلي وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار الى بيانه بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ايضاده فيترك العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فيبين نظير كل واحد ويقول كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يابى جوازه لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم

اشرف جمل اے: هر کله چه تعدیه کله په طریقې دقیاس جلی سره وی او کله په طریقې دَ استحسان سره وی او دا هغه دلیل دے چه معارض وی دَ قیاس جلی سره اشاره ئے کړه بیان دا ستحسان ته په قول خپل سره، چه استحسان کله په اثر سره وی او کله په اجماع سره او کله په ضرورت او کله په قیاس خفی سره، یعنی قیاس جلی به تقاضا دَ یو شئ کوی، او اثر او اجماع، او ضرورت او قیاس خفی به تقاضا دَ هغه خیز کوی چه کوم د قیاس جلی متضاد دی پس ترک کولے به شی عمل په قیاس سره، او صیرورت به کولے شی په طرف دا ستحسان باندی، پس ذهر یو نظیر ماتن رحمه الله بیان کړے دے، او وائی، لکه سلم، مثال دے دا ستحسان په سبب دا ثر سره، ځکه قیاس دَ دې دَ جواز نه انکار کوی، ځکه دا بیعه دمعدوم ده،

لیکن موږ دا جائز کړی په سبب د اثر سره، او هغه دا قول د نبی علیه السلام دے من اسلم الخ یعنی چه څوک د ستا سو نه بیع سلم کوی نو سلم دِ وکړی په معلوم کیل کښی او په معلوم وزن کښی، تر پوری نیټی مقرری ه پوری،

تشریح :- حضرت ماتنؒ د استحسان بحث کښی شروع کوی دا استحسان لغوی معنی ده، عد الشئ حسنا یعنی یو څیز ښه گڼڵ او شمارل پس اهل اصول د استحسان مختلف اصطلاحی تعریفونه کړیدی دا استحسان یو تعریف شارحؒ کړے دے، او هغه دا چه هو الدلیل الخ یعنی استحسان هغه دلیل دے چه د قیاس جلی معارضه کوی، څوک ئے مفهوم دا بیانوی هو العدول عن قیاس جلی الی قیاس خفی، او استثناء مسئلة جزئیة من اصل کلی او قاعدة عامة لدلیل یقتضی هذا العدول یعنی قیاس جلی نه عدول کول او یا د یو کلی او عامے قاعدے نه استثنا کول د یو دلیل په بنا، بانده چه کوم دا عدول مقتضی وی، څوک وائی الاستحسان ترك القیاس والاخذ بما هو اوفق للناس د قیاس جلی (ظاهر) ترک کول او هغه شئ بانده عمل کول چه کوم د خلقو ضرورت سره زیات موافق وی، څوک ئے تعبیر داسی کوی چه الاستحسان طلب السهولة فی الاحکام فیما یبتلی فیه الخاص والعام، په داسی احکامو کښی سهولت طلب کول چه عوام او خواص پکښی مبتلی وی، څوک وائی استحسان معنی اخذ بالوسعة وابتغاء مافیه الراحة د وسعت اغستل او د هغے طلب کول چه راحت وی په کښی، د قرآن حکیم آیت کریمه، یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر دلالت کوی په استحسان بانده او د هغه شان حضرت معاذ رضی الله عنه ته د یمن ته د لیږلو په وخت کښی د نبی پاک صلی الله علیه وسلم الخ دا جمله یسروا ولا تعسروا قریب ولا تنفروهم پدی دلالت کوی په ائمه اربعه کښی صرف امام شافعیؒ د استحسان نه انکار کوی، لیکن حقیقت دا دے چه امام شافعیؒ د استحسان نه انکار په دی بنا کړے دے چه استحسان کښی د شرعی دلیل نه علاوه یو څیز دے حالانکه استحسان مقابل د قیاس جلی ته وائی بیا برابره ده که استحسان په نص سره وی او که په اجماع سره وی او که په ضرورت سره او که قیاس خفی سره وی لهذا استحسان د شرعی دلیل نه علاوه څه بل څیز نه دے بلکه په دوه دلیلونو کښی قوی دلیل اغستل هم په حقیقت کښی عمل دے، لکه احکام القرآن والا وائی چه په دوه دلیلونو کښی د قوی دلیل مطابق عمل کول

دا استحسان دے چونکہ استحسان مقابل وقیاس جلی ته وائی (د قیاس جلی بحث ورانډی تفصیلاً تیر شو،) لهٰذا استحسان به کله ثابت وی په اثر سره کله به ثابت وی په اجماع سره کله به ضرورت سره او کله به ثابت وی قیاس خفی سره (ما بعد کښی ماتن هم استحسان ته قیاس خفی ویلے دے، دهغې نظیر ماتنؒ بیان کړے دے چه استحسان بالاثر وی لکه بیع سلم واخله تنویر الابصار والا د بیع سلم تعریف کړے دے بیع الاجل بالعاجل یعنی بیع د اجل په عاجل سره، یعنی نقد قیمت ورکړی، او مبیعه په نیټه سره وی، قیاس جلی دا تقاضا کوی چه دا بیع حرام وګرځی ځکه دا بیعه د معدوم ده، حالانکه مبیعه د اسی پکار ده چه بائع ئے په تسلیم باندی قادره وی لیکن مونږ علی سبیل الاستحسان دا جائز وګڼړله او د بائع ذمه مو د معقود علیه یعنی د مبیعے قائمقام وګرځوله د نبی علیه السلام د حدیث د وجې نه چه من اسلم منکم فیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم چه څوک تاسو کښی بیع سلم کوی نو کیل او وزن د معلوم وی او نیټه دهم معلوم منعقد کوی، پس دلته کښی قیاس جلی تقاضا د عدم جواز کوله اثر مقتضی د جواز وو، مونږ اثر باندی عمل وکړو دیته استحسان وائی،

والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان یامر انسانا مثلا بان یخرز له خفا بکذا و بین صفته ومقداره ولم یذکر له اجلا فان القیاس یقتضی ان لا یجوز لانه بیع المعدوم ولکنا ترکنا واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فیه وان ذکر له اجلا یکون سلما۔

**ترجمه**:- او استصناع د امثال دے د استحسان په سبب د اجماع سره، او هغه دا چه یو کس ته دا حکم وشی چه ما له موزه جوړه کړی په دومره رقم باندی، او د هغے وصف ورته هم بیان کړی او مقدار هم، او نیټه ئے بیان نه کړی نو قیاس د دی د عدم جواز تقاضا کوی، ځکه دا بیعه د معدوم ده، لیکن مونږه دا استحسانا ترک کړو او د دی جواز مو پسنه وګڼړلو په سبب د اجماع سره ځکه د خلقو عمل په دی باندی دے، او که چرته نیټه ئے مقرر شوه، نو دا به بیا بیع سلم وی،

**تشریح**:- حضرت ماتنؒ نظیر د استحسان بالاجماع بیانوی دکوم د وجې نه چه قیاسه

جلی ترک کړے شوے دے، او ددی مثال لکه بوچیار ته داویلے شی چه ماته مونږه جوړ کړه، په دی طریقه باندی او دومره تعداد کښی، خو معین وخت ورته ونه ښائی، نو د قیاس په رُوسره دا جائزنه دی ځکه چه مبیعه یعنی معقود علیه معدوم دے، لیکن چونکه دوسول الله صلی الله علیه وسلم دوور نه واخلی ترا وسه پورې دا عمل جاری دے، او چا په نکیر نه دے کړے لهٰذا اجماع دَ وجهی نه مونږه قیاس ترک کړو او علی سبیل الاستحسان مذکوره عقد مونږه جائز وګنړلو، شارح فرمائی که چرته دَ وخت تعین په مذکوره عقد کښی وشی نو بیا به تر دینه بیع مسلم جوړه شی، ځکه بیع سلم وائی بیع دَ اجل په عاجل ته۔

وتطهير الآوانى مثال للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضى عدم تطهرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة لكنا استحسنا فى تطهيرها لضرورة الابتلاء بها والحرج فى تنجسها

ترجمه:- او پاک والے د لوښو، دا مثال دے داستحسان په سبب دضرورت سره ځکه قیاس ددی لوښو دَ نه پاک والی تقاضا کوی کله چه دا ناپاک شی، ځکه ددی نچوړ والے ممکن نه دے، تر دے چه نجاست تر ینه خارج شی لیکن مونږه ددی په پاک والی کښی دَ استحسان نه کار واخستلو ځکه ضرورت دے ددی استعمال ته او ناپاک پائی کولو کښی حرج دے،

تشریح: حضرت ماتنؒ دهغه استحسان بیان کوی چه کوم استحسان په ضرورت سره ثابت وو، او قیاس جلی دهغه دَ وجهی نه ترک کړے شوے وی او هغه دا چه لوښی نجس شی نو قیاس دا تقاضا کوی چه دا دهم داسی نجس پاتی شی ځکه دا نچوړ یږی، دَ کیږی په شان، لهٰذا نجاست تر ینه نه وځی، لیکن چونکه دلوښو استعمال ته مونږه مجبوریو، او دی ته زمونږه شدید ضرورت دے ځکه مونږ ئے ناپاک والی حکم وکړو او قیاس کوم چه ددی نجس والی مقتضی وو هغه مو ترک کړو،

وطهارة سور سباع الطير مثال للاستحسان بالقياس الجلى يقتضى نجاسة

نجاسته لان لحمه حرام والسؤر متولد منه کسؤر سباع البهائم لکنا استحسنا الطهارة بالقیاس الخفی وهوانه انما تاکل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحی والمیت بخلاف سباع البهائم لانها تاکل بلسانها فیختلط لعابها النجس بالماء ۔

ترجمہ :۔ او طهارت د جوټه د درنده مارغه، دا مثال دے د استحسان په سبب د قیاس خفی سره، ځکه قیاس جلی ددی جوټه د نجاست تقاضا کوی، ځکه ددی مارغه غوښه حرام ده، او جوټه هم د غوښې نه جوړ وی، لکه جوټه د درنده ښکاری، لیکن موږه دا جوټه استحسانا پاک وګڼله د قیاس خفی د وجې نه او هغه دا چه دا مارغه خوراک په مښوکه کوی، او دا یو هډوکے پاک دے هم د ژوندی نه هم د مړی نه، بخلاف د درنده ښکاروچه دا خوراک کوی په ژبه باندی پس ګډوړ کیږی ددی لعاب نجس لاړې جی د اوبو سره،

تشریح :۔ حضرت ماتنؒ د هغه استحسان بیان کوی چه کوم ثابت وی په قیاس خفی سره او د هغه د وجې نه قیاس جلی ترک کړے شوے وی، او هغه دا چه کوم مارغه درنده وی لکه باز، باخه شوه، مثلاً ددی جوټه پاکه ده، قیاس دا تقاضا کوی چه ددی غوښه ناپاکه ده، لهٰذا ددی جوټه به هم ناپاکه وی ځکه جوټه کښی اختلاط د لاړو وی او لاړې د غوښې نه جوړیږی او غوښه ئے ناپاکه ده لهٰذا جوټه به ئے هم ناپاکه وی استحسان دا وائی چه ددی جوټه د پاکه شی ځکه چه دا خوراک په مښوکه باندی کوی او مښوکه یو داسی هډوکے دے که د ژوندی وی او که د مړی خو هغه طاهر وی لهٰذا چه اوبو سره مښوکه ملاؤ شی نو چونکه ملاقات د طاهر د طاهر سره راغلو لهٰذا اوبه د طاهر وګڼلے شی، دا خبره چونکه موږه په دی خفی قیاس سره ثابته کړه نو دا استحسان بالقیاس الخفی شو هر چه جوټه د درنده ښکاروی ده نو چونکه هغه خوراک په ژبه سره کوی لهٰذا اختلاط د طاهر نه بلکه د نجس طاهر سره راځی چه هغه اوبه دی دی کبله نه دد درنده ښکاروی جوټه به ناپاکه وی،

ثم الاخفاء ان الاقسام الثلثة الاوّل مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان بين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الأخر فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها لابد وان انها كما نقوله الشافعية من اهل الطرد قدمنا على القياس والاستحسان الذى هو قياس الخفي اذا قوى اثره لان المدار على قوة اثرها من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سور سباع الطير المذكور انفا فان الاستحسان فيه قوى الاثر ولذا اليتدم على القياس كما حررت في هذا الاشارة الى العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة في انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة.

**ترجمہ:** بیا هیڅ خفا نشته په دې کښې چه اوّلني درې اقسام وړاندې دي په قياس باندې او اشتباه په تقديم د قياس جلي کښې ده په قياس خفي باندې او په عکس ددې سره، پس ماتنؒ اراده وکړه چه يو ضابطه بيان کړي چه وپيژندل شي په هغې سره تقديم د دواړو په يو باندې. پس ويې فرمائيل چه هرکله زمونږ په نزد باندې علت د اثر په وجه علت ګرځيدلے دے، نه په دوران د علت سره لکه شوافعؒ وائي کوم چه اهل طرد دي، نو مقدم کړلو مونږه په قياس باندې استحسان لره کوم چه قياس خفي دے کله چه قوي وي اثر د هغه ځکه مدار په قوت د تاثير او صفت د تاثير باندې دے، نه په ظهور او په خفا باندې ځکه دنيا ظاهره ده او عقبیٰ پټه ده، ليکن په دنيا ئې ترجيح راغلې ده، د قوت اثر په وجه ځکه دائمي او پاکه ده، او ددې ډير مثالونه دي، بعض د هغې نه د درنده مارغانو جوټه هم ده، کوم چه اوس ذکر شو، ځکه استحسان په دې کښې د اثر په لحاظ قوي دے، دې وجه نه په قياس باندې مقدم شوے دے، لکه چه مونږه د ليکل، او په دې کښې ديته هم اشاره ده چه په استحسان باندې عمل کول د څلورو حجتونو نه بهر خبره نه ده بلکه دا يو اقوي نوعه د قياس ده، لهذا په ابوحنيفهؒ څه طعن نشته دے چه هغه د څلورو ادله نه ماسوي باندې عمل کړے دے،

**تشريح:** شارحؒ فرمائي چه استحسان بالاثر او بالاجماع او بالضرورت خو بغير د

خه خفاء نه مقدم دے په قیاس جلي باندې خفاء په دې کښې ده چه ایا استحسان بالقیاس الخفي مقدم په قیاس جلي دے اوکه نه نو دې وجه ماتن یو ضابطه بیانوي چه په هغې سره به دا خبره وپیژندل شي چه استحسان مقدم دے په قیاس جلي باندې اوکه نه قیاس جلي مقدم دے په استحسان باندې،

پس خلاصه د ضابطه د متن دا چه زمونږه په نزد باندې علت دا اثر د وجې نه علت ګرځي دے نه د دوران په لحاظ سره لکه شوافع کوم چه اهل طرد وي هغوي وائي چه حکم دائر دے د علت سره وجوداً او عدماً او یا د وجوداً فقط د دې تشریح وړاندې مکمل تیره شوه ده، پس حاصل دا چه زمونږه په نزد د علت دارومدار په تاثیر باندې دے، لهٰذا که دا استحسان بالقیاس الخفي اثر قوي وي، نو دا به مقدم وي په قیاس جلي باندې ځکه دارومدار د تقدیم په تاثیر باندې دے، په ظهور او په خفاء باندې نه پس کله چه د استحسان اثر قوي وي او د قیاس جلي ضعیف وي نو استحسان به مقدم وي په قیاس جلي باندې اګرکه علت دلته کښې ښکاره او جلي دے او استحسان کښې خفي دے لیکن دلته کښې یعنی قیاس کښې د علت اثر خفیف دے او استحسان کښې قوي دے لهٰذا استحسان به مقدم وي په قیاس جلي باندې د دې نظیر لکه دنیا او آخرت داخله دنیا ښکاره او ظاهره ده او آخرت باطنې او پټ دے لیکن د دینه باوجود آخرت لره ترجیح ورکړے شوې ده، په دنیا باندې ځکه اثر د آخرت قوي دے ځکه دائمي ده او صفاده او دنیا فاني ده، او کنډکي ده، د استحسان د تقدیم په قیاس باندې مثال وړاندې ذکر شو او هغه دا چه قیاس جلي وائي چه جوټه د سباع الطیر نجسه ده استحسان وائي طاهره ده ځکه مخوکے طاهره ده او ملاقات د طاهر یعنی د مخوکے د طاهر یعنی اوبو سره راځي او ملاقات د طاهر د طاهر سره قوي الاثر دے په تطهیر کښې لهٰذا مونږه استحسان لره ترجیح ورکړه او مونږه ووئیل چه جوټه د سباع الطیر طاهره ده،

مونږه ووئیل چه استحسان یو قیاس خفي دے د دینه دا هم معلومه شوه چه استحسان ځان ته جُدا څیز نه دے، بلکه دا یو قوي نوعه د قیاس ده، لهٰذا په امام صاحبؒ باندې دا طعن کول چه ده د ادله اربعه نه ماسوئ یو بل دلیل اختیار کړے دے هیڅ د تعت نه لري هم دا مطلب دے د شارحؒ د دې عبارت و فی هٰذا اشارة الی ان الخ۔



وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده كما اذا تلى اية السجدة فى صلوته فانه يركع بها قياسا وفى الاستحسان لا يجزئه الاصل فى هذا انه قرأ اية السجدة ليسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقى ويركع اذا جاء اوان الركوع وان ركع فى موضع اية السجدة وينوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجوز قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان فى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود فى قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه فى الصلوة فكذا فى سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره ولكن خفى فساده وهو ان السجود فى التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها وانما المقصود التواضع والركوع فى الصلوة يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستترة صحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام السجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر ۔

**ترجمہ:-** او موږ مقدم کړو قیاس د دې له وجې چې د صحت د باطني اثر نه یې هغه استحسان باندې چه ظاهر اثر خو ئې صحیح دے لیکن باطني طور په کښې فساد دے لکه کله چه کس د سجدے ایت تلاوت کړي په مانځ کښې نو دے به دې سره رکوع کولے شي د قیاس د وجې نه او د استحسان په طور دا ناجائز دی، اصل په دې کښې دا چه کله یو کس تلاوت وکړي د سجدے د ایت، نو دې د پاره به سجده وکړي بیا به ودرېږي، د باقي تلاوت به وکړي رکوع به کوي کله چه د رکوع وخت راشي او که چرته رکوع وکړي په ځائے د ایت د سجدې او نیت د تداخل وکړي په مابین د رکوع د مانځه کښې او د سجدے د تلاوت کښې لکه چه معروف ده په قاریانو د حافظانو کښې نو دا قیاسًا جائز دی خو استحسانًا جائز نه دی، وجه د قیاس دا ده چه رکوع او سجده دواړه متشابه دي په خضوع کښې، دې وجه نه اطلاق د رکوع په سجده باندې شوے دے په دې قول د الله پاک کښې وخر راکعا واناب، وجه د استحسان دا چه موږ ته حکم کړے شوے دے په سجده سره او دا

انتهائی تعظیم دے، او رکوع دی نه کمه ده، دی وجې نه رکوع قائمقام د سجدے نه جوړیږی په مانځه کښې، پس دا استحسان دے چه ظاهر دے اثر ده، لیکن فساد پټ دے، او هغه دا چه سجده تلاوت بالذات د مقصودی عبارت په طور نه ده شروع شوی بلکه دینه مقصود تواضع ده، او رکوع د مانځه دی عمل لره ادا کوی نه رکوع د خارج د مانځه نه، دی وجه نه موږ ه عمل په استحسان باندی ونه کړو بلکه عمل مو وکړو په قیاس باندی چه صحت ئے پټ دے، او موږ وایو چه جائز دے اقامت په ځائے د سجدے د تلاوت باندی په خلاف د مانځه چه په دی کښې رکوع ځان ته مقصود ده، او سجده ځان ته لهٰذا یو بل قائمقام نشی جوړیدے،

**تشریح:-** حضرت ماتن رحمه الله هغه صورت بیانوی کوم کښې چه قیاس جلی مقدم شوے وی په استحسان باندی او هغه دا چه قیاس جلی د باطنی اثر په لحاظ سره صحیح وی، او استحسان د باطنی اثر په لحاظ سره فاسد وی نو قیاس جلی به مقدم وی په استحسان باندی اګر که قیاس جلی د ظاهر اثر په لحاظ سره ضعیف وی او استحسان د ظاهری اثر په لحاظ سره صحیح وی د دی مثال لکه یو کس په مانځ کښې د سجدے آیت تلاوت کړی نو قاعده خو دا ده چه دے به سجده وکړی بیا د مانځه ته ورد یږی او باقی تلاوت د وکړی او چه د رکوع وخت راشی نو رکوع د وکړی، لیکن که څوک داسی وکړی چه آیت د سجدے تلاوت کړی او فوراً بیا رکوع ته خکته شی او دا نیت وکړی چه هم به په کښې رکوع ادا شی او هم سجده تلاوت، لکه چه څرنګه نن صبا کښې عام طور باندی په حافظانو قاریانو کښې دا مشهوره او معروفه طریقه ده، (بنده په خپله هم دی کښې مبتلا دے) نو قیاساً خو دا جائز دی لیکن علی سبیل الاستحسان دا جائز نه دی، قیاساً ځکه جائز دی چه رکوع او سجده صورةً مشابه دی، دیو بل سره ځکه دواړو کښې خضوع او عاجزی ده، د دغه وجه ده چه د رکوع اطلاق په سجده باندی شوے دے په قرآن کښې الله پاک فرمائی د داؤد علیه السلام په باره کښې وخر راکعا ای ساجداً او اناب ای رجع الی الله لیکن ظاهری طور باندی دا قیاس فاسد دے ځکه صرف ظاهری مشابهت د حکم شرعی مفید نه ګرځی، وجه د عدم جواز په استحسان سره دا چه رکوع د سجدے قائمقام نشی جوړیدے ځکه سجده کښې انتهائی تعظیم دے، او موږ ته امر هم په سجدے سره شوے دے، قرآن فرمائی واسجد

دا قترب، او رکوع د دینه په مرتبه کښې کمه ده، دی وجه نه رکوع د سجدے قائمقام نشي جوړیدے، مانځه کښې یعنې که یو سړے سجده نه کوی په مانځه کښې او صرف په رکوع کفایت کوی نو دا جائز نه دی لهٰذا رکوع به د سجده تلاوت هم قائمقام نه جوړیږی نو او س دا استحسان د ظاهری اثر په لحاظ سره خو قوی ښکاری لیکن باطنی طور باندې فاسد دے، حکم چه د سجده صلاتیه او سجده تلاوت په مابین کښې فرق دے، لهٰذا دلته قیاس په بله صحیح نه دے او هغه دا چه سجده تلاوت خو مقصودی طور باندې مشروع شوی نه ده، بلکه د دینه مقصود صرف عاجزی ښکاره کول دی چه د مشرکینو مخالفت ظاهر شی او هغه دا چه هغوی اعراض او تکبر کولو او په مانځه کښې چونکه رکوع کولو سره دا د عاجزی عمل اداء کیدے شی لهٰذا رکوع کښې ئے اداء کول صحیح دی، هاں که څوک دا وائی چه د مانځه نه خارج که رکوع وکړے شی او سجده تلاوت په کښې اداء شی نو دا صحیح حکم نه دے چه د مانځه نه خارج د سره نه رکوع مشروع شوی نه ده، او هر چه د مانځه سجده د مانځه په رکوع کښې و لے نشی اداء کیدلے، او رکوع د مانځه د سجدے د مانځه قائمقام و لے نشی کرځیدلے نو وجه دا ده چه په مانځه کښې هم رکوع مقصودی طور مشروع شوی ده او هم سجده لهٰذا دیو په کولو سره د بل نه د ذمے فراغت نه حاصلیږی، لهٰذا یو د بل نه قائمقام نه کرځی،

> ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غايته انه خفي يقابل الجلي بخلاف الاقسام الاخر يعني مايكون بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الاترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا اختلفا في الثمن قبل بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا فينبغي ان يسلم المبيع الى المشتري ويحلف على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكره

فیکونان مدعیین من وجه و منکرین من وجه فیجب الحلف علیهما فاذا تحالفا فسخ القاضی البیع وھذا حکم ای تحالفھما جمیعا من حیث القیاس الخفی حکم معقول یتعدی الی الوارثین بان مات البائع و المشتری جمیعا واختلف وارثاھما فی الثمن قبل قبض المبیع علی الوجه الذی قلنا یتحالفان ولیفسخ القاضی البیع کما کان ھذا فی المورثین اوالاجارۃ اے یتعدی حکم البیع الی الاجارۃ بان اختلف الموجر والمستاجر فی مقدار الاجرۃ قبل قبض المستاجر الدار یحالف کل واحد منھما وتفسخ الاجارۃ لدفع الضرر عقد الاجارۃ یحتمل الفسخ فلما بعد قبض المشتری فلم یجب یمین البائع الا بالاثر فلم تصح تعدیته یعنی اذا اختلف البائع والمشتری فی مقدار الثمن بعد قبض المشتری المبیع لم کان القیاس من کل الوجوہ ان یحلف المشتری فقط لانه ینکر زیادۃ الثمن الذی یدعیه البائع و لا یدعی علی البائع شیئا لان المبیع سالم فی یدہ ولکن الاثر وھو قوله اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ بعینھا تحالفا وترادا یقتضی وجوب التحالف علی کل حال لانه مطلق عن قبض المبیع وعدمه فلما کان ھذا غیر معقول المعنی فلا یتعدی الی الوارثین اذا اختلفا بعد موت المورثین الا عند محمدؒ ولا الی الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استیفاء المعقود علیه علی ما عرف فی الفقه مفصلا ۔

**ترجمہ:۔** بیا حکم مستحسن په قیاس خفی یعنی په علت خفی سره داد ے چه متعدی کیږی په حکم په طرف د غیر باندی ځکه د استحسان بوډ قیاسیونه دے، انتهار داچه دا به خفی وی او مقابل د جلی به وی په خلاف د نورو اقسامو باندی، یعنی هغه چه ثابت وی په اثر او په اجماع او په ضرورت سره ځکه د اقسام معدول دی د قیاس نه په هرے وجه سره، آیا ته نه ګوری چه کله اختلاف راشی په ثمن کښی د مبیعه د قبض کولو نه روستو باندی نو واجب نه دے قسم د بائع د قیاس په وجه لیکن استحساناً واجب دے، ځکه هر کله چه اختلاف راشی د بائع او د مشتری په ثمن کښی په دی شان چه بائع وائی ما د ابه دوه (۲) زره خرڅ کړے او مشتری وائی په زرے اغستے، پس قیاس داد ے چه بائع د قسم و نه خوری، ځکه مشتری په دوه د څیز دعوه نه دی کړی، ترو ی چه دے منکر و کرځی، پس پکار

داده چه بائع مشتري ته مبيعه وسپاري او مشتري د قسم وخوري په انکار د زيادت باندې، ليکن استحسان دا دے چه دواړه د قسم وخوري، ځکه مشتري په بائع دعویٰ کوي د تسليم د مبيع په وخت د نقد د کم ثمن کښي او بائع ئې انکار کوي، او بائع په مشتري باندې دعویٰ کوي د زيات ثمن او مشتري تري نه انکار کوي، پس دواړه من وجه دعویٰ کوونکي ګرځيدل، او من وجه انکار کوونکي وګرځيدل، پس په دواړو باندې قسم واجب دے، پس کله چه دواړه قسم وخوري نو قاضي به بيع فسخ کړي او دا يو حکم دے، يعنې قسم خوړل د دواړو د قياس خفي د وجې نه دا يو معقول حکم دے متعدي کيږي به د وارثانو په طرف په دې شان چه بائع او مشتري دواړه مړه شي، او د مبيعه د قبض کولو نه وړاندې وارثان په ثمن کښي اختلاف شروع کړي، په هغه طريقه کوم چه مونږه ذکر کړل، نو دواړه وارثان به قسم وخوري او قاضي به بيع فسخ کړي، لکه په مورثينو کښي چه څرنګه وو، او دغه شان حکم به متعدي کيږي په طرف د اجارے باندې، په دې شان چه اختلاف وکړي موجر او مستاجر په مقدار د اجرت کښي وړاندې د قبضه کولو د مستاجر کور لره نو هريو به قسم وخوري او اجاره به فسخ شي، د نقصان د دفع کولو د وجې نه، او عقد د اجارې احتمال د فسخ لري هر چه پس د قبض کولو د مبيع نه، نو قسم د بائع واجب نه دے، مګر په اثر سره، لهذا تعديه صحيح نه ده، يعنې هر کله چه بائع او مشتري اختلاف شروع کړي په مقدار د ثمن کښي، پس د قبض کولو د مبيع نه د مشتري نو په دغه وخت قياس من کل الوجوه (يعنې کر جلي وي او که خفي وي) دا تقاضا کوي، چه قسم به صرف مشتري خوري، ځکه دے منکر دے، د هغه زيارت ثمن چه د کوم دعوه بائع کوي او مشتري په بائع باندې د هيڅ څيز دعویٰ نه کوي، ځکه چه مبيعه سالمه ده د بائع په لاس کښي، ليکن اثر هغه دا چه کله د بائع او مشتري اختلاف راشي او سامان بعينه موجود وي، نو دواړه به قسم وخوري او يو بل ته به واپس وکړي، دا تقاضا کوي چه قسم خوړل په هر حال کښي واجب دي ځکه دا مطلق دے د مبيع د قبض کولو او نه قبض کولو نه، پس هر کله چه دا د معنی په اعتبار سره معقول نه دے، نو دا حکم به وارثانو ته، نه متعدي کيږي، کله چه ده موروث نه پس اختلاف پيدا شي، مګر په نزد د امام محمدؒ باندې او نه به متعدي کيږي په طرف د موجر او مستاجر باندې کله چه د دواړو اختلاف پيدا شي د انتفاء د معقود عليه نه بنا په هغې چه کوم وړاندې شو په هغه کښي تفصيلي طور باندې

**تشریح :-** داستحسان بالقیاس الخفی حکم داد ے چه دوۂ نه به حکم بل ته متعدی کیږی ځکه داهم قیاس دے صرف دومره ده چه خفی دے او مقابل د جلی دے، او د استحسان بالاثر او بالاجماع او بالضرورت حکم به بل ته نه متعدی کیږی ځکه دا دری واړه د قیاس من کل الوجوه مخالف دی، د استحسان نه چه حکم متعدی شوے بل ته د دی مثال لکه د مبیع د قبض کولو نه وړاندی بائع او مشتری په ثمن کښې مختلف شی، او بائع وائی چه ما داخیز په دوه زره درهمه خرڅ کړے مشتری وائی ما په زر درهمه اخستے نو قیاس دا وائی چه څونکه د مشتری څه دعوی په بائع نشته دے، تردی چه بائع منکر وګرځی او په دۂ باندی قسم خوړل لازم وګرځی لهٰذا بائع به مشتری ته مبیعه وسپاری، او مشتری ته دِ وائی چه ته قسم وخوره ځکه مشتری د زر درهمه نه انکاری دے، او د زر قائل دے، نو زر درهمه ذکوم چه بائع دعوی کوی او مشتری ئے انکار کوی، مشتری به په هغے قسم وخوری، چه داخیز ما صرف په زر درهم اخستے دے، نه په دوه زره درهمه،

لیکن استحسان دا وائی چه دواړه به قسم خوری ځکه بائع او مشتری کښې هر یو من وجه مدعی هم دے او من وجه منکر هم دے بائع من وجه مدعی داسی دے چه دے په مشتری باندی د زیادت ثمن دعوی کوی او مشتری څونکه د دینه منکر دے، نو مشتری من چه منکر شو، او بائع من وجه منکر داسی دے چه مشتری دا دعوه کوی چه ته به ماته داخیز په زر درهم سپاری، او بائع د دینه انکار کوی، نو دلته کښې بائع من وجه منکر شو او مشتری من وجه مدعی شو، لهٰذا هرکله چه بائع او مشتری دواړه من وجه مدعیان هم شول او منکرین هم شول نو هر یو د بائع او مشتری نه په بل باندی دعوی کو نکی په لحاظ سره او هر یو د انکار کو نکی په لحاظ سره په هر یو باندی قسم خوړل لازم وګرځیدل لهٰذا د استحسان په اعتبار سره به هر یو قسم وخوری او قاضی به بیع فسخ کړی،

او س دا حکم یعنی د بائع او مشتری د دواړو قسم خوړل دا یو معقول حکم دے، یعنی قیاسی حکم دے، دا به متعدی کیږی د بائع او مشتری وارثانو ته هم لهٰذا که بائع او مشتری وفات شی او د مبیع د قبض کولو نه وړاندی د وارثان په ثمن کښې اختلاف شروع کړی، په مذکوره طریقه باندی نو د دواړو وارثان به قسم وخوری، او قاضی به بیع فسخ کړی، لکه مورثینو (مورث په صیغه د اسم مفعول سره چه د چا میراث وړلے شی) کښې چه داخبره وه. او هم دا حکم به

متعدی کیږی موجر او مستاجر ته مطلب دا چه موجر وائی چه دا کوټه ما په دومره کرایه درکړے ده او مستاجر ددغے نه انکار وکړی او وائی چه نه په دومره دِ راکړے دے یعنی موجر د زیادت قائل وی او مستاجر د زیادت نه منکر وی، نو هر یو موجر او مستاجر نه من وجه مدعی او من وجه منکر دے لهٰذا دواړه به قسم وخوری او اجاره به فسخ شی ځکه عقد دَ اجارې احتمال د فسخ لری خو دا په هغه وخت کښی چه مستاجر کوټه باندی قبضه نه وی کړے، او که چرته مشتری مبیعه قبض کړی نو بیا به بائع باندی قسم شته خو استحسان د وجهی نه نه بلکه د اثر یعنی حدیث د وجهی نه لهٰذا بعد القبض به دا حکم د تحالف نه متعدی کیږی وارثانو ته او دغه شان مستاجر چه کله په کوټه قبضه واخلی نو دا حکم د تحالف به نه متعدی کیږی موجر او مستاجر ته هم، ځکه بعد القبض حکم د تحالف په قیاس خفی سره نه بلکه په اثر سره ثابت دے، مثلاً مشتری مبیعه قبض کړی او بیا اختلاف په ثمن کښی شروع شی نو مشتری چونکه په بائع باندی د څه خیز دعویٰ نشته دے، ځکه چه مبیعه هم دَ مشتری په لاس کښی سالمه موجوده ده لهٰذا د مبیع د سپارلو دعویٰ په بائع باندی نشته دے، او چونکه مشتری دَ هغه زیاتی ثمن د کوم چه بائع دعویٰ کوی د هغے نه انکار کوی، دی وجه نه صرف مشتری به قسم وخوری لیکن اثر دا وائی چه بائع او مشتری دِ دواړه قسم وخوری او هغه دا چه اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة بعینها تحالفا وترادا یعنی چه کله بائع او مشتری اختلاف شروع کړی او بائع به ثمن واپس کړی، دا اثر دا تقاضا کوی چه تحالف یعنی د بائع او دَ مشتری قسم خوړل په هر حال کښی واجب دی، برابره خبره ده که بیعه قبض شوی وی او که نه وی ځکه والسلعة قائمة بعینها لفظ راغلے یعنی چه سامان او مبیعه موجوده وی (او که نه وی مثلاً ترکاری د واغستلو او وِ خوړله نو سلعه نه ده موجوده لهٰذا صرف په مشتری باندی قسم خوړل دی بیا پوهه شه) او س چونکه دا قسم خوړل په بائع باندی پس دَ قبض کولو دَ بیع نه خلاف القیاس دی لهٰذا دا به نه متعدی کیږی، د بائع او مشتری وارثانو ته البته امام محمدؒ په نزد باندی په بائع او مشتری دواړو باندی قسم قبل القبض هم شته او بعد القبض هم شته او دا حکم به متعدی کیږی وارثانو ته هم، په هر تقدیر باندی ځکه هر یو مدعی او منکر دے،



ثم لما کان القیاس والاستحسان لا یحصلان الا بالاجتهاد ذکر بعدهما شرط الاجتهاد وحکمه لیعلم ان اهلیة القیاس والاستحسان تکون فقال وشرط الاجتهاد ان یحوی علم الکتاب بمعانیه اللغویة والشرعیة ووجوهه التی قلنا من الخاص والعام والامر والنهی وسائر الاقسام السابقة ولکن لا یشترط علم جمیع ما فی الکتاب بل قدر ما یتعلق به الاحکام وتستنبط هی منه و ذالک قدر خمس مائة التی الفتها وجمعتها انا فی التفسیرات الاحمدیة وعلم السنة بطرقها المذکورة فی اقسامها مع اقسام الکتاب و ذلک ایضا قدر ما یتعلق به الاحکام اعنی ثلث الاف دون سائرها وان یعرف وجوه القیاس بطرقها وشرائطها المذکورة انفا ولم یذکر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا یتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما یحتاج الیه لان یعلم المسائل الاجماعیة فلا یجتهد فیها بنفسه بخلاف الکتاب والسنة فان لکل مجتهد تاویلا علی حدة فی المشترک والمجمل وامثاله وبخلاف القیاس فانه عین الاجتهاد وعلیه مدار الفقه ولهذا بین حکمه علی وجه یتضمن بیان حکم القیاس الموعود فیما سبق فقال :۔

ترجمہ :۔ بیا هرکله چه قیاس او استحسان دواړه نه حاصلیږی مګر په اجتهاد سره نو دوی نه پس ئے داجتهاد ذکر شروع کړو او د اجتهاد د حکم چه داخبره وپیژندل شی چه اهلیت د قیاس او د استحسان به د غه وخت کښی حاصلیږی (یعنی چه کله شرط د اجتهاد موجود شی) پس فرمائی او د اجتهاد شرط دادے چه ماهر به وی په علم د کتاب الله باندی، د لغوی او شرعی معنو په اعتبار سره او ماهر به وی د هغه اقسامو کوم چه مونږه ذکر کړل یعنی د خاص، عام، امر، نهی، او ټول وړاندینی اقسامونه، لیکن علم د ټول هرڅه په کتاب باندی شرط نه دے، بلکه د هغه اندازے چه احکام ورپورې تعلق لری او احکام ترینه مستنبط کیږی او دا په اندازه د پنځه سوه ایاتو دی، کوم چه ما جمع کړی دی په تفسیرات احمدیه کښی او ماهر به وی د علم د سنت په هغه مذکوره طریقو سره کوم چه د سنت په اقسامو کښی ذکر دی، سره د اقسامو د کتاب نه، او دا هم په دومره اندازه

کښې چه خومره پورې احکام متعلق کیږي، یعنې دري زره، نه ټول، او بل داچه دے
یعني مجتهد به پیژني قیاس لره په خپلو طریقو سره او هغه شرطونو سره چه کوم اوس
وړاندې تیر شول او اجماع ئے ذکر نه کړه دسلفو د اقتدا، د وجهې نه، او بله داچه دې پورې
تعلق نه لري، فائده د اختلاف چه په سبب د استنباط سره وي، بلکه دیته احتیاج راځي
دې وجه نه چه و پیژني اجماع مسائلو لره چه د خپل طرف نه په کښې بیا اجتهاد نه کوي،
په خلاف د کتاب او د سنت یا ندې ځکه د هر یو مجتهد د پاره جدا تاویل دے په مشترک او
په مجمل کښې، او ددې په مثالونو کښې، او په خلاف د قیاس باندې، ځکه داعین اجتهاد دے
او په دې خوندار د فقه دے، دې وجه نه ماتن د اجتهاد د ابسې طریقې سره حکم بیانوي
چه متضمن ؤکړځي، بیانولو د حکم د قیاس لره هم، د کوم چه وړاندې وعده هم شوې ده،
لس فرمائي۔
تشریح:۔ حضرت شارح رحمه الله تعالی د دې روان عبارت غرض او مقصد بیانوي او
هغه داچه چونکه ماقبل د قیاس او استحسان بحث وشو او دا هغه د پاره تغیر د اجتهاد نه، نه
حاصلیږي دې وجه نه ماتن اوس د اجتهاد بیان کوي، او د اجتهاد شرط او حکم به بیان کړي
چه داخبره و پیژندل شي چه د قیاس او استحسان صرف هغه خوګ اهل دې چه مجتهد
دي او مجتهد به هغه خوګ وي چه د اجتهاد شروط په کښې موجود وي، ماتن د اجتهاد
تعریف بیان نه کړو، کیدے شي اکتفاء ئے کړي وي په شهرت باندې لس تعریف د اجتهاد
دا دے، بذل الطاقة من الفقیه فی تحصیل حکم شرعي ظني د فقیه د طرف نه خپل کوشش صرف
کول د یو شرعي ظني، حکم په حاصلولو کښې او هر چه شروط د اجتهاد ماتن بیان کړي دي نو هغه
داچه مجتهد هغه خوګ جوړیدے شي چه د کتاب الله د علم ماهر وي، د لغوي او شرعي معنو
په اعتبار سره، یعني د مفرداتو او د مرکباتو معانیو باندې به عالم وي او هغه معاني چه کوم
مؤثر دي په احکامو کښې دینه به ماهر وي، او کوم اقسام چه وړاندې تیر شوي وکتاب الله
یعني خاص، عام، امر، نهي، مؤول، مشترک، حقیقت، مجاز، او دینه ماسوی چه کوم
اقسام دي هغې ټولو باندې به عالم وي، شارح فرمائي چه د مجتهد د پاره دا خبره شرط نه ده
چه د کتاب الله د یو یو علم نه به خبردار وي، بلکه مهارت ورلره شرط دے، صرف د هغه حصه
د کتاب الله کوم پورې چه احکام تعلق لري او د احکامو استنباط ترینه کیدے شي او دداسې

قسمه ایا تو تقدادصرف پنځه (۵۰۰) شوه دے، لیکن محشی وائی چه اولیٰ داده چه دقصص وغیره علم هم ورسره وی ځکه دا احتمال شته چه د هغے نه هم داحکامو استخراج وشی، شارح وائی چه دا قول ما په تفسیرات احمدیه کښې جمع کړی دی (شارح خپل تفسیر احمدی طرف ته ترغیب ورکوی) بل شرط دا چه مجتهد به ماهروی دَ سنت یعنی حدیث په علم باندی، او صحیح او ضعیف حدیث نه به خبروی، یعنی سند باندی او متواتر او مشهور او خبرِ واحد به پیژنی، دغه شان دکتاب الله چه کوم اقسام یعنی خاص، عام وغیره سنت کښې جوړ یږی هغے نه به خبر وی او دَ سنت علم به هم دومره اندازه کښې مجتهد لره شرط وی چه خومره پورے احکام تعلق لری، او دا په اندازه دَ درې زره احادیثو دی، بل شرط دا چه مجتهد به دَ قیاس په اقسامو ماهر وی، چه د فاسدا و صحیح قیاس علم به ورته حاصل وی او دَ هغه طریقوا و شرائطو نه چه کوم وړاندی تیر شول، هغے نه به خبر وی،

ولم یذکر الاجماع الخ سره شارح دفع دَ یو سوال کوی چه کوم وارد یږی په ماتن باندی او هغه دا چه ماتن دَ اجماع مهارت د مجتهد دپاره ولے شرط نه کړو، حالانکه په اولنو دلیلو کښې دا هم شامل دے، نو شارح جواب ورکوی خلاصه د جواب دا چه ماتن په خپله دَ اجماع ذکر ځکه ونه کړو چه دَ ده اقتدا د سلفو کړی دی، هغوی نه ده ذکر کړی نو ده هم ذکر نه کړله بلکه دا چه کوم اختلاف دا ستنباط دَ وجهی نه پیدا کیږی د هغه اختلاف خه فائده نه متعلق کیږی په اجماع پوری ځکه مجتهد دا جماع خلاف کولے نشی بلکه ده ته احتیاج دا جماعی مسئلے علم طرف ته صرف دی وجه نه دے چه چرته په خپل اجتهاد سره دَ مسئله اجماعیه خلاف ونه کړی، په خلاف دکتاب او دَ سنت باندی چه مجتهد دپاره ددی علم ضروری دے ځکه چه هر مجتهد دپاره اختیار د جدا تاویل شته په مشترک او په مجمل کښې لهذا هر مجتهد لره دکتاب او دَ سنت د علم نه لا بدی ده، چه قادره وګرځی په تاویل باندی او د اختلاف فائده په حیثیت د استنباط سره حاصله شی او دغه شان په خلاف د قیاس باندی ځکه دا خو عین اجتهاد دے، نو مجتهد خو به تر سنه خود بخود خبر وی، او په قیاس خو قول دارو مدار د فقه هم دے، ځکه اکثر مسائل دفقه قیاسی دی، او دی وجه نه چه چونکه اکثر مسائل د فقه قیاسی دی او مدار د فقه په قیاس باندی دے، ماتن رح تعریف هم د اجتهاد داسی کوی چه متضمن وګرځی حکم د قیاس لره هم چه د قیاس د حکم د بیانولو وعده هم وړاندی شوی وه، او دا وعده شارح کړی ده دَ

وجملة ما يعلل له اه بعه ذلٰه ندى هلته ئے وکوره ،

وحكمه الاصابة بغالب الرأى اى حكم الاجتهاد لذكره قريبًا او حكم القياس لذكره
فى الاجمال اصابة الحق بغالب الرائ دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب
والحق فى موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذالك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية
المذاهب الاربعة وهذا انما علم باثر ابن مسعودؓ فى المفوضة وهى التى مات عنها
زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد
فيها برائ ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمنى ومن الشيطان ارى لها مهر مثل
نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك بحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم
فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزله كل مجتهد مصيب والحق
فى موضع الخلاف متعدد اى فى علم الله تعالىٰ وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة
شئ ومنهم من يعتقد حله فكيف يجتمعان فى الواقع وفى نفس الامر وقد روى هذا اى كون كل مجتهد مصيبا عن ابى حنيفةؒ لذا نسبه جماعة الى الاعتزال وهو برئ منه
عنه وانما غرضه ان كلهم مصيب فى العمل دون الواقع على ما عرف فى مقدمة
البزدوى مفصلا وهذا الاختلاف فى النقليات دون العقليات اى فى الاحكام الفقهية
دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارىٰ او مضل كالروافض
والخوارج والمعتزله ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتردية اختلفوا
فى بعض المسائل ولا يقول احد منهما بتضليل الاخر لان ذلك ليس فى امهات
المسائل التى عليها مدار الدين وايضا لم يقل احد منهما بالتعصب والعداوة وذكر
فى بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو فى المسائل الاجتهادية دون تاويل
الكتاب والسنة فان الحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيه معاتب والله اعلم .

ترجمه :- او حکم د هغه حق ته رسیدل دی په غالب رائے سره یا حکم د اجتهاد
ځکه دا نزدې ذکر دے ، او یا حکم د قیاس ځکه دا په اجمال کښې ذکر دے ، حق ته رسیدل
دی په غالب رائے سره نه په یقین سره دی وجه نه مونږ وایو چه مجتهد خطا کیږی هم
او حق ته صحیح رسی هم ، او حق په موضع د خلاف کښې واحد دے ، لیکن د غه واحد مونږه

یقینی طور باندی نه پیژنو دی وجه نه مونږ ده قول کوو، چه حق والی دَ خلورو مذهبونو باندی
اوداد (یعنی دَ مجتهد خطا کیدل او مصیب کیدل) دهغی نه دی چه پیژندل شی دابن
مسعودؓ دا اثر دوجهی نه په باره دَ مفوضه کښی) او دا هغه ده چه خاوند تر ینه وفات شوے
وے، وړاندی د دخول نه په دی باندی، او مهر ئے ورله نه وی مسمیٰ کړے، پس دی باره
کښی دَ ابن مسعودؓ نه تپوس وکړے شو، پس هغه وفرمائل چه زه به اجتهاد کوم په رائے
سره، که چرته حق ته ورسیدمه نو د الله د طرف نه به وی او خطا، شوم نو ځما او دَ شیطان دَ
طرف نه به وی، ځما رائے داده چه دی د باره دوی په شان دَ بنځو مهر پکار دے چه نه
کم وی او نه زیات وی، او دا کار د صحابه کرامو په وړاندی شوے وو، او یو کس هم دَ دوی نه
په دهٔ باندی انکار ونه کړو نو دا اجماع ده په دی چه اجتهاد احتمال د خطاء هم لری، او معتزله
وائی چه هر مجتهد حق ته رسی، او حق په موضع دا ختلاف کښی متعدد دے، یعنی په علم دَ
الله تعالیٰ کښی او دا خبره باطله ده، ځکه بعض دَ دوی نه هغه دی چه دَ حرمت دَ شئ اعتقاد
لری او بعض هغه دی چه د شئ د حلال والی عقیده لری او دا دواړه بغیر نکه جمع شی
په واقع او نفس الامر کښی او روایت کړے شوے ده دی خبری یعنی هر مجتهد مصیب وی
دَ امام ابوحنیفهؒ نه هم، او دی وجه نه یو ډلے دَ هغه نسبت معتزله طرف ته کړے دے
او حال داد ے چه امام صاحبؒ ددی نه پاک دے، بلکه دهغه غرض دادے چه هر مجتهد
په عمل کښی مصیب دے نه په واقع کښی، بناء په هغے کوم چه معلوم شوے په مقدمه دَ
بزدوی کښی تفصیلی طور باندی، او دا اختلاف په نقلیاتو کښی دے نه په عقلیاتو کښی، یعنی
په فقهی احکامو کښی نه په دینی عقائدو کښی، ځکه په دی کښی خطا کونکے کافر دے لکه دَ
یهودیانو او عیسایانو په شان او یا ګمراه دے لکه د روافضو او خوارجو او معتزله په شان او
په مثل دَ دوی او دا اشکال نه واقع کیږی چه اشاعره هم دَ ماتریدیه سره په بعض مسئلو کښی
اختلاف کړے دے، او یو هم قول نه دے کړے د بل په ګمراه والی باندی وجه داده چه دا اختلاف
په اصولی مسئلو کښی نه دے، په کوم چه د دین دارومدار دے، او بل دا چه یو هم دَ دوی نه قول
په تعصب او عداوت سره نه دے کړے، او ذکر شوی دی په بعض کتابونو کښی چه دا اختلاف
په اجتهادی مسئلو کښی دے نه د کتاب او دَ سنت په تاویل کښی، ځکه حق په دی دواړو کښی
واحد دے په اجماع سره او په دی کښی خطا کار باندی عتاب دے او الله ښه پوهیږی.

**تشریح:** حضرت ماتنؒ د اجتهاد حکم بیانوی، شارحؒ فرمائی د حکم په ضمیر کښې دوه احتماله دی، اوّل دا چه ضمیر راجع شی اجتهاد ته او دا حکم مذکوردِ د اجتهاد شی ځکه دا نزدې ذکرد ے، او حق اوّل د قریب دے بیا د بعید او د احتمال هم شته چه ضمیر دِ راجع شی قیاس ته او دا دِ قیاس حکم شی، ځکه اوس ورانده ی اجمال کښې د قیاس ذکر تیر شو، بهرحال چونکه قیاس هم عین اجتهاد دے، لهذا که د اجتهاد حکم شی او که د قیاس حکم شی نو هر یو بل له متضمن کرځی او حکم دا چه حق ته رسیدل دی په غالب رائے یعنی ګمان سره نه دا چه حق ته د رسیدلو یقین ولرل شی، او چونکه په اجتهاد سره حق ته رسیدل ضرلیقینی نه دی دی وجه نه موږه وایو چه مجتهد کښې دا احتمال هم شته چه حق ته ورسی او دا احتمال هم چه خطاء شی، او حق ته ونه رسی، موږه چه دا خبره کوو چه مجتهد کښې د خطاء احتمال هم شته وجه دا ده چه حق په موضع د خلاف کښې واحد وی، لهذا ضروری نه ده، چه د هر مجتهد اجتهاد دِ صحیح وی مطلب دا چه په کومه مسئله کښې د مجتهد ینو اختلاف راشی نو د الله د طرف نه یو خاص او معین حکم وی، لهذا که د یو مجتهد اجتهاد ورته صحیح ورسید نو صحیح ده او ورنه خطاء به وی، او دی وجه نه چه حق په موضع د خلاف کښې یو وی او د دی حق یقینی طور باندی پته نه لګی موږه دا وایو چه مذاهب اربعه حق دی یعنی احناف به مثلاً ځان ته حق وائی خو دا خیال به کوی چه کیدے شی، شوافعؒ په حقه وی، د غه شان په مذاهب اربع کښې به هر یو مسلک والا دا وائی، او د مجتهد خطاء کیدل او حق ته رسیدل په اثر د ابن مسعودؓ سره ثابت دی، ځکه چه هر کله د هغه نه د مفوضه باره کښې تپوس وشو، چه د دی مهر به څه وی، نو هغوی وفرمائل چه زه به د دی باره کښې سوچ وکړم بیائے یوه میاشت پس وفرمایل چه دا ځما رائے ده که صحیح وی نو د الله د طرف نه ده، او که غلط وی نو ځما او د شیطان د طرف نه ده او زما رائے دا ده چه د هغوی مهر به مهر مثل دی نه کم وی او نه زیات، نو دی اثر نه دا ثابته شوه چه مجتهد په خپل اجتهاد کښې خطاء کیدے هم شی او وحق ته رسیدے هم شی او دا خبره چونکه د صحابه کرامؓ په حضور کښې شوی وه او دوی کښې چا هم په دی انکار ونه کړو (چه کتی دا خبره مه کوه چه ان اخطات یعنی که زه خطاء وشوم ځکه مجتهد نه خطاء کیږی) نو دینه معلومه شوه چه د مجتهد په اجتهاد کښې د خطاء هم احتمال وی،

معتزله وائی چه مجتهد کښې د خطاء احتمال نه وی او هر مجتهد مصیب وی او حق ته

رسیږی وجه داده چه حق په موضع د خلاف کښې واحد نه وی، بلکه متعدد وی لهٰذا د هر مجتهد اجتهاد به صحیح وی، اګرچه دَ یو مجتهد د اجتهاد نتیجه د یو څیز حرمت وی او د بل مجتهد د اجتهاد په نتیجه کښې هم د هغه څیز حلت ثابت وی، خو لیکن دواړه به حق وی، مونږه وایو دا باطل دی ځکه که حق په موضع د خلاف کښې متعدد شی نو لازمی نتیجه دا چه هم یو څیز به هم حرام ثابت شی او هم به حلال ثابت شی، او حال دا دے چه دا دواړه متنافین دی او په نفس الامر او واقع کښې دوی اجتماع، اجتماع دَ متضادینو ده، او دا باطل دی، په یو روایت کښې د محشی د وینا مطابق د دی روایت راوی یوسف بن خالد دے، دا امام صاحبؒ نه هم دا ثابته ده چه هر مجتهد مصیب وی، دی وجه نه بعض خلق د هغه نسبت اعتزال یعنی معتزله طرف ته کړے دے ځکه دا مسلک د اهل اعتزال دے لیکن شارحؒ فرمائی چه وهو منزه عنها، امام صاحبؒ ددی مسلک نه پاک دے او خلق د هغه په اصل غرض پوهه شوی نه دی ځکه د امام صاحب مسلک ددی خبری نه چه هر مجتهد مصیب وی، دا دے چه هر مجتهد په خپل اجتهادی عمل کښې مصیب وی یعنی دَ کوم څیز چه مجتهد مکلف دے چه هغه مقدماتو دلیل له ترتیب ورکول او دلیل قائم ول نو په دی عمل کښې دے مصیب دے هغه جدا خبره ده، چه دے خطا رشی او حق ته وُونه رسی لیکن دَ کوم څیز چه ده ته امر کړے شوے دے په هغے کښې دے مصیب دے یعنی په ترتیب د مقدماتو کښې او د امام صاحبؒ غرض په مقدمه بزدوی کښې تفصیلاً بیان شوے دے، هلته دِ رجوع وکړے شی،

اوس دا اختلاف یعنی د مجتهد د خطاء او صواب دواړو احتمال لرل زمونږه په نزد باندی او دَ خطاء احتمال نه لرل د معتزله په نزد باندی دا په نقلی مسائلو کښې دے یعنی فروعی مسئلو کښې، نه اصولی او عقیدوی مسئلو کښې ځکه په دینی یعنی عقیدوی مسئلو کښې خو خطاء کار یا کافر دے، لکه یهود او نصرٰی چه عقیده توحید نه منکر دی، او یا به ګمراه وی لکه روافض او معتزله او خوارج شول کوم چه د هغه عقاید نه منکر دی کوم چه ثابت دی په قطعی دلائلو سره لکه قدم د قرآن شو او رؤیت دَ باری تعالیٰ شوا و شفاعت دَرسول الله صلی الله علیه وسلم شو،

او که څوک دا اشکال کوی چه اختلاف خو په مابین د اشاعره او ماتریدیه کښې هم راغلے دے او په دوی کښې چا یو بل ته ګمراه نه دی ویلے لهٰذا نو رو باندی دلے دا فتویٰ لګوی،

(اشاعره هغه دی چه تابع دی په عقائدو کښې دَ ابوالحسن اشعری رح او په اکثر فروعی مسئلو کښې دَ امام شافعی رح او ماتریدیه هغه دی چه تابع دی په عقایدو کښې دَ ابوالحسن ماتریدی او په اکثر فروعی مسئلو کښې دَ امام ابو حنیفه رح په خیال کښې دَ دوی د اختلاف څه نه څه بحث شوے دے، او مونږ ه په خپله شرحه د خیالی بدر اللیالی کښې هم د هغه څه نمونه ذکر کړی ده خو هغه بحث دَ شرح العقائد یعنی علم کلام سره تعلق لری لهٰذا دلته کښې هغه لیکل مناسب نه گڼړم')

نو شارح فرمائی چه دا اختلاف څه په داسی اصولی مسئلو کښې نه دے، چه دَ دین مدار ورباندی وی لهٰذا نقصانی نه دے، بل دا چه د اشاعره او ماتریدیه د اختلاف د تعصب په بنیاد نه دے، بلکه د حق د تلاش په بنیاد دے، په خلاف د ماسوی باندی، بعض کتابونو کښې دا هم ذکر شوی دی چه د مجتهد خطاء کیدل او مصیب کیدل صرف په اجتهادی یعنی استنباطی مسئلو کښې دے، هر چه دَ کتاب او سنت تاویل کول دی نو په دې کښې په خطاء باندی عتاب دے، نه دا چه مخطی ته به هم اجر ملاویږی،

ثم المجتهد اذا اخطاء كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض يعنى فى ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور رح وجماعة اخرى والمختار انه مصيب ابتداء ومخطئ انتهاء لانه اتى بما كلف به فى ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان اخطار فى اخر الامر وعاقبة الحال فكان معذورا بل ماجورا الا ان المخطئ له اجر والمصيب له اجران وقد وقعت فى زمان داؤد ع وسليمان ع حادثة رعى الغنم حرث قوم فحكم داؤد ع بشئ واخطاء فيه وسليمان بشئ اخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا اتيناه حكما وعلما اى ففهمنا تلك الفتوى سليمان اخر الامر وكل واحد من داود وسليمان اتيناه حكما وعلما فى ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطئ ويصيب ومن قوله وكلا اتيناه انهما مصيبان فى ابتداء المقدمات وان اخطاء داؤد فى اخر الامر والقصة مع الاستدلال مذكورة فى الكتب فطالعها ان شئت ∴

ترجمہ :- بیا مجتهد چه کله خطاء شی نو دا به خطاء کاروی هم په اول کښې او هم په انتهاء کښې په نزد د بعضو باندې یعنې په ترتیب د مقدماتو او په استخراج د نتیجه دواړو کښې او دی ته میلان کړے دے شیخ ابو منصورؒ او بل جماعت، او غوره دا ده چه په اول کښې به مصیب وی او په انتهاء کښې به خطاء وی، ځکه چه ده راتلل کړی دی په هغه څیز باندې چه دکوم دے مکلف گرځولے شوے دے، په ترتیب د مقدماتو کښې او په دی کښې په خریج کولو د کوشش باندې، پس په دی کښې مصیب دے اگرچه اخری امر او آخری حالت کښې دے خطاء شوے دے، پس دے معذور هم دے بلکه اجر به ورته ملاویږی، ځکه خطاء کونکی د پاره یو اجر دے، او حق ته رسیدونکی د پاره دوه اجره دی، او په حقیقت سره په زمانه د داؤد او سلیمان علیهما السلام کښې یوه واقعه پلیبه شوه او هغه دا چه کړی دی یو قوم په فصل کښې وخریدلی او فصل ئے تباه کړو) پس داؤد علیهما السلام یوه فیصله وکړه او په هغې کښې خطاء شو، او سلیمان علیه السلام په بل څیز فیصله وکړه او په هغې کښې حق ته ورسید، پس الله پاک دهغوی نه بطور حکایت فرمائی، پس مونږه فهم ورکړو سلیمانؑ ته او هر یو ته مونږه حکمت او علم ورکړے وو یعنې مونږه فهم ورکړو، دغه فتوی اخرالامر هم سلیمان علیه السلام ته او هر دواړو داؤد او سلیمان علیهما السلام ته مونږه علم وحکمت ورکړے وو په ابتداء د مقدماتو کښې، پس د الله پاک د قول ففهمناها دا معلومه شوه چه مجتهد خطاء کیږی هم او صحیح فیصله هم کوی، او د قول د الله پاک وکلا آتینا ه نه دا معلومیږی چه دواړه په حق وو په ابتداء د مقدماتو کښې، اگرکه په اخر کښې دا ؤد علیه السلام خطاء شوے وو، او دا قصه سره د ځیل استدلال نه ذکر شوی ده، په کتابونو کښې پس که د خوښه وی هلته ئے مطالعه کړه۔

تشریح :- ماقبل مونږه دا دی بیان وکړو چه مجتهد به کله مصیب وی، او کله به په خطاء وی، او س که یو مجتهد په خطاء وی نو ددهٔ خطاء به په څه کښې وی، آیا به اول یعنې په ترتیب د مقدماتو د دلیل کښې به هم په خطاء وی او په نتیجه کښې به هم به خطاء وی، او که نه په اول کښې به په خطاء نه وی خو په استخراج د نتیجه کښې به په خطاء وی، دی کښې اختلاف شوے دے، هغه اختلاف بیانول د ماتن رحمه مقصود دی

پېدې مقام کښې پس حاصل دا چه شیخ ابو منصورؒ او دوه ډله داوائي مجتهد چه کله مخطي وي نو دده دا خطاء به هم ثابته وي په ترتیب د مقدماتو کښې او هم به ثابته وي په استخراج د نتیجه کښې (غالبًا د دوی دلیل به دا وي چه مجتهد چه په دې استخراج د نتیجه کښې خطا شوې دے نو ددې وجه هم دا ده چه ده مقدماتو له صحیح ترتیب نه دے ورکړے، ماتوجیه بنده د خپل طرف نه کړې ده، لهٰذا د خطاء په صورت کښې به نسبت د غه اکابرو ته نشي کیدلے بلکه د بنده د عفو سوال پکار دے وحید الله حقانی)

بعض علماء لکه مشائخ د سمرقند او فخر الاسلام او د هغه اتباع داوائي چه مجتهد مخطي صرف په آخر کښې په خطاء وي یعني په ترتیب د مقدماتو کښې دے مصیب وي خو په استخراج د نتیجه کښې دے خطاء شوې وي دا مذهب مختار دے ددوی وائي وجه دا چه دکوم غیر مجتهد مکلف کرځولے شوے دے، چه هغه مقدماتو له ترتیب ورکول دي او په دې ترتیب کښې خپل کوشش صرف کول دي ده په دغه ماموره باندې راتلل کړي وي، هغه بیله خبره ده چه اخري حالت کښې دے خطاء شوے دے لهٰذا دے معذور دے، او ده ته به باقاعده اجر ملاؤ یږي، ځکه چه مجتهد مخطي ته به یو اجر ملاویږي چه هغه به دده د اجتهادي عمل د وجې نه وي او مجتهد مصیب ته به دوه اجر ملاویږي یو د اجتهادي عمل د برکته او بل اجر حق ته د رسیدو د وجې نه، بیا په دغه مسلک مختار باندې او هغه دا چه مجتهد مخطي به په اول یعني په ترتیب د مقدماتو کښې مصیب وي او په استخراج د نتیجه کښې به په خطاء وي، حضرت شارحؒ د تائید په طور د سلیمان او د داؤد حکایت نقل کړے دے، او هغه دا چه د یو کس ګهسے د یو قوم فصل کښې وځرېدې او فصل ئې تباه کړلو، خلق راغلل داؤد علیه السلام ته د فیصلے د پاره داؤد علیه السلام دا فیصله وکړه چه د فصل قیمت د د ګکو لے شي قیمت چه و ګکولے شو نو ګهوا و د فصل قیمت یو شان شو لو فیصله وشوه چه ګهې د د فصل مالک ته ورکړے شي، دا فیصله چه سلیمان علیه السلام ته ورانده شوه نو هغوی وفرمائل چه ګهې د د پټي مالک ته په حواله شي هغه د ترینه نفع وغیره اخلي او د ګهو مالک ته د پټے حواله شي، او په فصل د به کښې وکري، چه د وراندینۍ حالت ته کله ورسي نو د فصل مالک ته پټے حواله کړي او خپلے ګهے ترینه واخلي، الله پاک فرمائي ففهمناها سلیمان یعني د دغه مسئلے د صحیح فتوی

نهم موبزه سلیمان علیه السلام ته وړکړو معلومه شوه چه داؤد علیه السلام په خطاء باندی وو، او سلیمان په حقه باندی، لیکن بیا الله پاک فرمائی چه وکلا اتیناه حکما وعلما یعنی مونږ هر یو ته علم وحکمت وړکړے وو، یعنی په ترتیب د مقدماتو کښی خو مونږ دواړو ته صحیح علم وړکړے وو، لیکن په مآل او انجام کښی اختلاف پیدا شو چه یو مصیب وګرځید او بل مخطی،

شارحؒ فرمائی چه دا قصه سره د استدلال نه په کتابونو کښی ذکر ده که غواړی مطالعه کړه اصل کښی خبره داده چه دا قصه سنه پوره تفصیل سره شارحؒ په خپل تفسیر احمدی کښی ذکر کړی ده، نو دلته کښی هم د هٔ کتاب طرف باندی د خپل تفسیر مطالعه ته ترغیب ورکولو۔

---

ولهذا ای ولاجل ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدى الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا فى استنباط العلة خلافا للبعض كمشائخ العراق والكرخيؒ فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة على الحكم فجاز ان يجعل امارة فى بعض المواضع وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة لان للجلد والقطع ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع فى بعض المواضع لمانع وذلك اى بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجمع قيامها المانع فصار المحل الذى لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد فى محل الخلاف العلة لانها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل على هذا ايض يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن ان يقول لم تكن العلة موجودة ههنا اجيب بان فى بيان المانع يلزم التناقض اذ هى اذا ادعى اولاً صحة العلة ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل اذ لا يلزم فيه التناقض فلهذا يقبل :.

**ترجمه:-** او دی وجه نه یعنی دی د جهی نه چه مجتهد هم خطاء کیږی او هم حق ته رسی، موږ وایو جائز نه دے تخصیص د علت او هغه دا چه هغه (یعنی مجتهد) وائی چه سره حق او موثر علت وو، لیکن د حکم مخالفت د مانع د وجهی نه راغلے دے، ځکه چه دا خبره د هر مجتهد حق نه په رسیدلو باندی دلالت کونکی کرځی، ځکه بیا خو به مجتهد هم دی خبری ته عاجز نه کرځی، پس هر یو به مصیب وکرځی په استنباط د علت کښی، خلاف ثابت دے، بعضو لره لکه مشائخ د عراق او کرخی رح ځکه دوی خاص کړے تخصیص د علت مستنبطه ځکه علت علامه ده په حکم باندی، لیس جائز ده چه علامه وګرځی، صرف په بعضو ځایونو کښی او هر چه مقید شوے دے علت په قید دا ستنباط سره ځکه چه کوم علت په نص سره ثابت وی د هغې تخصیص طرف ته ذهاب کړے ډیرو فقهاء کرامو رح ځکه زنا او سرقه علت دے د دُرُوو کولو، او د لاس کټ کولو او سره دد دینه چه بعض ځایونو کښی نه دری وه کول کیږی او نه لاس کټ کولاکیږی د مانع د وجهی نه، او بیان د تخصیص د علت دا دے چه مجتهد وائی ما سره علت د حکم د واجب والی وو، لیکن بیا هم حکم واجب شو سره دد دینه چه علت هم موجود وو، نو دا د مانع دَ وجهی نه، لیس وګرځیدلو هغه محل چه حکم په کښی نه وو ثابت مخصوص د علت نه په دی دلیل سره او نه موږ. ه په نزد باندی د حکم نشوالے بنا دے، په نشوالی دَ علت باندی په دی شان چه مجتهد وائی په محل دَ خلاف کښی علت نه دے، موجود شوے ځکه چه دا علت د علت والی صلاحیت نه لری، د مانع دَ موجود والی په وجه، لیس کړی ته ویلے شی چه بنا، په دی خو بیا د هر مجتهد صحیح والے ثابت شو، ځکه یو کس هم دَ دی وینا نه عاجز نه دے ځکه دلته کښی علت نه دے موجود، جواب دا وه کړے شوے چه د مانع په بیانولو کښی تناقض لازمیږی ځکه چه دے هر کله اوّل د علت د صحت دعوی وکړی، بیا چه کله په نقض وارد شی نو دعوی د مانع وکړی، نو دسره نه بدلیدی قبلولے په خلاف د بیان د عدم وجود د دلیل نه ځکه په دی خبره کښی څه تناقض نه لازمیږی لیس دی وجه نه به قبلولے شی،

**تشریح:-** ماقبل موږ. ه وویل چه مجتهد کله خطاء کیږی او کله حق ته رسی، لهٰذا دا ضروری نه شوه چه هر مجتهد به صواب ته رسی او په خپل اجتهاد سره به

حکم حقه ثابتوی او س هر کله چه دا خبره ضروری نه شوه چه د هر مجتهد د اجتهاد په نتیجه کښې د حکم حقه ثابت شی ځکه چه مجتهد خطا کیدے هم شی نو تخصیص د علت جائز نه دے تخصیص د علت دیته وائی چه د علت د موجود والی نه باوجود حکم ثابت نه شی او د حکم تخلّف را شی د علت نه، نو دیته تخصیص د علت وائی مثلاً یو مجتهد وائی چه یره ما خو اجتهاد کړے دے، او د اجتهاد په نتیجه کښې علت هم موجود شوے په فرع کښې لیکن دینه باوجود حکم چه په نه دے ثابت شوے نو د مانع د وجهی نه ځکه چه قول کول په تخصیص د علت باندی، ذا مودّی کرځی او دلالت کونکی کرځی په دی خبره چه هر مجتهد مصیب دے، او حق ته رسیدونکے دے، ځکه هر مجتهد به په دغه مذکوره قول باندی قول کوی او دی قول کولو نه دے عاجزه نه دے، لهٰذا د علت په استنباط کښې به هر یو مجتهد مصیب وګرځی،

بله دا خبره دلته کښې یادساتل پکار دی چه مراد د علت نه دلته کښې علت مستنبطه دے یعنی هغه علت کوم چه د مجتهد د اجتهاد په رنړا کښې په فرعه کښې ثابتیږی، وجه داده چه که علت مستنبطه مراد نه شی او علت مخصوص شی نو دی تخصیص ته ډیرو فقهاؤ کرام وذهاب کړے دے، مثلاً سرقه حد د سارق د پاره چه قطع دیل ده علت دے او زنا د حد د زانی د پاره علت دے، لیکن جائز ده چه علت د وی او حکم د ثابت نه شی مثلاً شبه پیدا شی او حدود چونکه په شبهاتو سره هدا کیږی نو علت به موجود وی او سره د دینه به حکم د حد نه ثابتیږی، تخصیص د علت را غلو په علت مستنبطه کښې هم بعض علماء لکه مشائخ د عراق او امام ابوالحسن کرخیؒ هغوی خلاف کړے دے، او دوی وائی چه په منصوص علتو کښې هم تخصیص جائز دے، ځکه چه علت اماره او علامه ده په حکم باندی، او جائز ده چه علامه د وی او حکم د ثابت نه شی مثلاً سحاب یعنی وریځ علامه ده په باران باندی لیکن تخلّف جائز دے یعنی وریځ به وی او باران به نه وی، او س چه څوک قول کوی، په تخصیص د علت باندی نو هغوی به دا وائی چه یره علت خو موجود دے، لیکن دینه باوجود په فرعه کښې چه حکم ثابتیږی نو مانع موجود دے پس هر محل چه حکم په کښې نه ثابتیږی دا به مخصوص وګرځی د دغے علت نه چه منکوم دلیل سره او هغه دا چه دا حکم په دی علت سره ځکه نه دے ثابت چه مانع موجود دے وړ نه اصلاً د حکم علت خو شته دے، مونږ ه وایو چه حکم نه ثابتیږی نو دی وجه نه، نه چه علت خو شته لیکن د حکم نه مانع موجود دے، بلکه مونږه وایو . د سره نه علت نشته دے، او ته چه وړته

علت وائی مونږ ، د مانع په موجود والی کښې دا سره د دې خبرې صالح نه دے چه دا ته علت ویلے شي ، فان قیل الخ سره شارح په مونږه باندې اعتراض را نقل کوی اجیب سره جواب نقل کوی ، خلاصه د سوال دا چه بناء په مذکوره قول باندې ( چه مجتهد به وائی دلته کښې د سره نه علت نه دے موجود ) خو هم هر مجتهد مصیب ګرځی حُکه چه کله دے په خپل اجتهاد سره حق حکمت ونه رسی ، نو دا بهانه به کوی چه دلته کښې د سره نه علت نه دے موجود او د دې قول کولو نه دے عاجزه نه دے لهٰذا اصابت د هر مجتهد ثابت شو ، نو د کوم څیز نه چه تاسو فرار کولو هم هغه در باندې لازم شو ، د دینه جواب دا دے چه زمونږه په قول کولو سره څه تناقض نه لازمیږی لهٰذا دا قول وقیلو لولائق دے په خلاف د قول په تخصیص د علت باندې حُکه دستلزم دے تناقض لره ، حُکه چه اول مجتهد دا اقرار وکړی چه دلته کښې علت شته او بیا په نقض وارد شی چه یره علت شته نو حکم ولے نه دے جاری او دے بیا د مانع دعوی وکړی چه مانع موجود دے لهٰذا حکم نه دے جاری نو اول کښې د دعوی د صحت د علت کوی او بیا په مانع باندې قول کولو سره کو یاد عدم صحت اقرار کوی ، لهٰذا تناقض لازم شو ، لیس دا قول به نشی قبلولے ،

وبیان ذالك فی الصائم اذا اصب الماء فی حلقه بالاکراه اوفی النوم انه یفسد الصوم لفوات رکنه وهو الامساك ویلزم علیه الناسی فانه لایفسد صومه مع فوات رکنه حقیقة فیجیب عن هذا النقض کل واحد منا وممن جوز تخصیص العلة علی طبق رایه فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حکم هذا التعلیل ثمه لمانع وهو الاثر یعنی قوله ثم علی صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحکم لعدم العلة فکانه لم یفطر لان فعل الناسی منسوب الی صاحب الشرع فسقط عنه معنی الجنایة وبقی الصوم لبقاء رکنه لا لمانع مع فوات رکنه کما زعم مجوز تخصیص العلة فجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحکم دلیلا علی عدم العلة ۰۱۰

**ترجمه :-** او بیان د دې په روژه دار کښې دا دے چه کله د ده په حلق کښې

اوبه توی شی په جبر سره یا په خوب کښې نو ددهٔ روژه به فاسدیږی د رکن د فوت کیدلو په وجه چه هغه امساک دے، په دی باندی اعتراض واردیږی په ناسی سره ځکه دده روژه نه فاسدیږی سره ددینه چه حقیقةً فوت د رکن راغلے دے، پس جواب ورکړے دے، ددی اعتراض نه هر واحد زمونږه نه او دهغه چا طرف نه چه څوک جائز ګنړی تخصیص د علت لره د خپلے رائے موافق پس څوک چه تخصیص د عللو جائز ګنړی هغه وائی حکم ددی علت چه په دغه ځائے کښې ممتنع شوے دے، نو د مانع دَ وجې نه چه هغه اثر د نبی علیه السلام دے، یعنی دا قول چه خپله روژه پوره کړه ځکه الله پاک په تا باندی خوراک کړے دے، او څکول کړے دی، سره دَدینه چه علت باقی دے او موږه وایو چه حکم ځکه ممتنع دے، چه علت نشته دے، ګویا دهٔ د سره نه روژه نه ده ماته کړی، ځکه فعل د ناسی منسوب دے صاحب شرع ته پس ددهٔ نه د جنایت معنی ساقطه شوه او صوم باقی پاتی شو، ځکه رکن باقی پاتی دے دا نه چه حکم باقی پاتی دے، نو د مانع دَ وجې نه سره ددینه چه رکن ئے فوت دے، لکه چه زعم کړے دے هغه چلچه څوک جائز ګنړی تخصیص د علت لره پس کوم څیز چه خصم دلیل ګرځولو، دحکم دپاره هغه موږه دلیل وګرځولو په عدم د علت باندی،

تشریح:- حضرت ماتنؒ په یو مثال کښې وضاحت کوی د تخصیص د علت او دَ عدم د حکم لہ وجې د عدم علت نه او هغه دا چه کله د روژه دار په حلق کښې په جبر سره اوبه توی کړے شی او یا دے په خوب کښې وی او حلق ته ئے اوبه لاړی شی، نو چونکه رکن فوت شو، چه هغه امساک دے، او ځان ساتل دی د شرب نه لهٰذا روژه به ددهٔ ماته شی په دی باندی اوس دا اعتراض واردیږی چه ناسی یعنی چه په هیره باندی خوراک وکړی یا اوبه وڅکی نو پکار ده چه ددهٔ روژه هم ماته شی، ځکه دلته کښې هم رکن فوت شوے دے، او فوت د رکن سره چرته روژه ماتیږی لهٰذا د ناسی روژه دِ هم ماته شی حالانکه د ناسی روژه نه ماتیږی، نو څوک چه تخصیص د علت جائز ګنړی یعنی دا وائی علت به موجود وی او حکم به په نه مرتب کیږی ځکه مانع به موجود وی نو هغوی وائی چه دلته کښې یعنی په ناسی کښې علت د فساد د روژې موجود دے، چه هغه فوات د رکن دے، لیکن دینه باوجود حکم د فساد د روژې موږه نه لګو ځکه مانع موجود دے، چه هغه اثر

دنبي عليه السلام دے چه يو صحابي په هيره باندې خوراک څښاک وکړو نو ورته ئے وفرمائيل
چه تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله خپله روژه پوره کړه ځکه دا خوراک
څښاک در باندې الله پاک کړے دے، موږ وايو چه په ناسي کښې چه حکم د فساد د روژې
نه لګي نو دا دې وجه نه، نه چه علت د فساد خو موجود دے ليکن حکم د مانع د وجې نه، ستا
موجود يږي، چه هغه مانع اثر دے بلکه موږ وايو چه دلته کښې چه حکم د فساد نه لګي نو دې
وجه نه، چه د سره علت نشته ځکه علت فوات د رکن دے، چه هغه امساک دے، او دلته
کښې رکن يعني امساک د سره فوت نه دے، ځکه د ناسي د فعل صاحب شرع يعني الله پاک ته
نسبت شوے دے، په حديث کښې اطعمك الله راغلي دے او سقاك الله راغلي دے،
نو معنی د جنايت چه هغه په روژه کښې اکل کول دي، دا ساقط شوه، نو ګويا د ناسي
اکل او شرب د سره اکل او شرب نه شول، او چه اکل او شرب را نغلو نو فوات د رکن را نغلو او چه
هر کله فوات د رکن را نغلو نو فساد د صوم را نغلو ځکه فساد د صوم په فوات د رکن سره راځي، او هغه نه دے
راغلي، لهذا د صوم د ناسي باقي والے د بقاء د رکن په وجه راغله دا نه چه رکن خو فوت
دے خو مانع د وجې حکم د عدم فساد په لګو و لهذا کوم اثر چه زموږ مقابل او
خصم د حکم يعني فساد د روژې د پاره مانع ګرځولو هغه اثر موږ د حکم يعني فساد د روژې
د علت يعني فوات د رکن په عدم باندې دليل وګرځولو، فافهم ولا تكن من الغافلين
كتبت هذا السطور نصف الليل خالصاً لوجه الله الكريم عز وجل
اللهم تقبل منا هذا السعي واجعله نافعا للطالبين [illegible]
حميد الله حقاني

ويبني على هذا اى على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع وهي
خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا
وان وجد صورة ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه
ينعقد شرعا لوجود المحل ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضاء المالك وعد هذين
القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص
هو تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت
صورة وان لم تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضيح الى ان جملة ما يوجب

عدم الحکم خمسة لئلا یرد علیه هذا الاعتراض و مانع یمنع ابتداء الحکم کخیار الشرط فی البیع فانه وجدت العلة بتمامها ولکن لم یبتدء الحکم وهو الملك للخیار و مانع یمنع تمام الحکم کخیار الرؤیة فانه لا یمنع ثبوت الملك ولکنه لم یتم معه ولهذا یتمکن من له الخیار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء و مانع یمنع لزوم الحکم کخیار العیب فانه لا یمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتی یتمکن المشتری من التصرف فی المبیع ولا یتمکن من الفسخ بدون قضاء او رضاء ولکنه یمنع لزومه لانه ولا یتم الرد والفسخ فلا یکون لازما ۔ ..

**ترجمہ:** او بنا راځي په دي بحث د تخصيص العلت بالمانع باندي د تقسيم د موانعو او دا موانع په پنځه قسمه دي يو هغه چه منع کوي د علت انعقاد لره لکه بيع د حر ځکه هر کله چه يو شخص حر لره خرڅ کړي نو بيع شرعاً نه منعقد کيږي اګر که صورةً موجود ئي او بل هغه چه منع کوي د علت تام والي لره لکه بيع د بل د عبد بغير د هغه د اجازت نه، ځکه دا شرعاً منعقد کيږي د محل وجود د وجه نه ليکن دا بيع به تماميږي نه ترڅو چه د مالك رضا نه وي موجوده شوي او شمار دي دا ارو قسمو لره د تخصيص العلت د قبيل نه دا مسامحه ده چه دا پيدا شوي ده د فخر الاسلام نه ځکه تخصيص د حکم مخالفت ته وائي خو چه علت موجود وي او دلته کښي د سره نه علت نشته دے مګر که دا ويلے شي چه صورةً علت نشته دے، اګر که شرع کښي ورلره اعتبار نشته دے او دي وجه نه صاحب توضيح عدول کړے دي ته چه جمله هغه چه واجبوي عدم د حکم لره دا پنځه دي پاره د دي چه د غه اعتراض به وارد نشي، او بل هغه مانع دے چه منع کوي حکم لره ابتداءً لکه خيار شرط شو په بيع کښي ځکه شان دا دے چه علت پوره طور موجود وي ليکن د حکم ابتداء نه کوي چه هغه ملك دے د خيار د وجه نه او بل هغه مانع دے چه د حکم اتمام لره منع کوي لکه خيار رؤيت شو ځکه چه دا نه منع کوي د ملك ثبوت لره ليکن دي خيار سره دا حکم تماميږي نه او دي وجه نه قدرت لري د خيار خاوند چه عقد فسخ کړي بغير د قاضي د قضاء نه او د مقابل د رضا نه او بل هغه مانع دے چه د حکم لزوم نه مانع وي لکه خيار عيب شو ځکه دا خيار د ملك ثبوت لره مانع نه ګرځي او نه د ملك تمام والي لره تر دي چه مشتري لره د تصرف اختيار په مبيعه کښي حاصل دے او دے قدرت هم نه لري د عقد فسخ کولو بغير د قضاء نه او د بائع د رضا نه ليکن د غه خيار د حکم لزوم لره مانع ګرځي، ځکه د ملره د فسخ ار

ردّ کولو اختیار شته دے، لهٰذا دا حکم لازم نه کړځی،

**تشریح:** غرض دَ ماتن په دې مقام کښې بیان دَ تقسیم دَ موانعو دے یعنی هغه اسباب دَ کوم دِ وجه نه چه دَ علّت نه باوجود، ترتّب دَ حکم نه راځی، پس دا موانع په پنځه قسمه دی، اوّل هغه چه دَ علت دانعقاد نه مانع کرځی یعنی علّت ته د علّت مرتبه نه ورکوی لکه بیع د حرّ (آزاد سړی) مطلب دا که څوک یو حرّ خرڅ کړی نو دَ بل د پاره په دغه حرّ باندی ملکیت نه حاصلیږی نو دلته کښې حرّیّت مانع وګرځیدلو ددی خبری نه چه بیع سبب او علّت دِ ملک شی نو دَ کون د بیع بطور علت ملک دانعقاد نه مانع حرّیّت وګرځیدلو، لهٰذا دَ حرّ اګرکه صورةً او ظاهری طور باندی بیع راغله لیکن دا شرعی بیع نه ده ځکه که شرعی بیع وے نو ملکیت به دَ مشتری د پاره ثابت وے او امر لیس کذٰلک دے، او وجه دا ده چه بیع مبادلة المال بالمال ته وائی یعنی دَ مال په بدل کښې مال او حرّ انسان مال نه دے،

دویم قسم هغه مانع دے چه دَ علت دَ انعقاد نه خو مانع نه کرځی البته د علت د تمام والی نه مانع کرځی لکه دَ بل عبد د هغه د اجازت نه بغیر خرڅول، نو دا بیع شرعًا منعقد کیږی ځکه عبد دَ غیر محل دَ بیع دے، لیکن د دینه باوجود دا بیع تام نه ده، وجه دا ده چه دَ غیر اذن نشتے دے کوم چه اصل مالک دے،

وعدّ هٰذین القسمین الخ سره شارح رحمه الله دفع د یو سوال مقدّره کولی او هغه دا چه دا دوه قسمونه دَ تخصیص العلت د باب نه ګرځول مسامحه ده وجه دا ده چه تخصیص العلت خو دیته وائی چه علت موجود وی خو حکم په د مانع د وجه نه مرتّب کیږی نه او دلته کښې د سره نه علت نه دے، د ملک د پاره او په دویم صورت کښې اګرچه بیع د عبد ده لیکن بیع د عبد بغیر د اذن د هغه نه دا هم سبب ملک نه کرځی، لهٰذا دلته کښې هم علت موجود نه شولو، نو شارح رحمه الله جواب ورکوی چه دا دوه قسمه د تخصیص العلت په باب کښې شمارل دا د فخر الاسلام رحمه الله دَ اقتداء دَ وجه دی، بیا شارح رحمه الله بطور تائید د اعتراض مذکور د پاره دَ صاحب توضیح حواله ورکوی او هغه دا چه د مذکوره محذور په بناء باندی صاحب توضیح تعبیر دَ دغه اقسامو خمسه نه په دې عنوان سره کوی چه ما یوجب الخ یعنی هغه اسباب چه واجبوی عدم حکم لره هغه پنځه دی برابره خبره ده که مانع د حکم وی او که مانع د انعقاد یا د تمام والی د علت نه وی (ځکه په دی دوه صورتونو کښې هم عدم دَ حکم راځی) نو مذکوره اعتراض بیا نه وارد یږی کما لا یخفی علی المتأمل او دریم قسم هغه مانع دے چه ابتداءً حکم لره مانع کرځی لکه خیار شرط شو په بیع کښې نو دلته کښې

علت چه بیع ده موجود دے لیکن دینه باوجود ثبوت دملک مشتري دپاره نه راځي دخیار شرط د وجه نه او خلورم قسم چه ابتداءً خو حکم لره مانع نه کرځي لیکن دا تمام دحکم دپاره مانع کرځي لکه خیار رویت د ثبوت دملک نه مانع نه کرځي دپاره د مشتري ځکه د بیعه د لیدلو نه پس که مشتري ځان سره مبیعه سانی نو جائز ده لیکن د دغه خیار په موجود دالی کښي بیع تام نه کرځي ځکه خاوند د خیار لره جائز دی چه بیع بغیر د بائع د رضا نه فسخ کړي او دغه شان بغیر د قضاء د قاضي نه او که چرته بیع تام وے نو بیا بغیر د رضا او قضاء نه صاحب خیار لره عقد فسخ کول جائز نه وو، او پنځم هغه مانع دے چه د حکم لزوم لره مانع کرځي لکه خیار عیب شو یعني مشتري ځان ته دا اختیار حاصل کړي که عیب په مبیعه کښي پیدا شو نو واپس کوم به نو دا خیار نه خو د حکم د ثبوت نه ابتداءً مانع کرځي او نه د حکم د اتمام نه مانع کرځي ځکه مشتري ته دا حق شته چه په مبیعه کښي تصرف وکړي او دغه شان قادر نه دے په فسخ د عقد باندي بغیر د رضا او قضاء نه لیکن د ده د پاره حق لکه د دغه مبیعه د واپس کولو ولایت شته دے لهٰذا دا خیار د حکم یعني د ملک د لزوم نه مانع وکرځیدلو ځکه که لازم د ملک وے نو ده لره به د سره نه ولایت د رد او فسخ نه وے، او بسینه دا ده که دغه مشتري په مبیعه کښي عیب وموندلو نو حق د واپس کولو ورته شته دے، وحید الله حقانی أن اکوړه خټک

ثم لما فرغ المصنف عن بیان شرط القیاس ورکنه وحکمه شرع في بیان دفعه فقال ثم العلل نوعان طردیة ومؤثرة وعلی کل قسم ضروب من الدفع فان الطردیة للشافعیة ونحن ندفعها علی وجه یلجئهم الی القول بالتاثیر والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعیة ثم نجیبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علماً اخر وتصرف فیه بتغییر بعض القواعد وازدیادها علی ما نبین ان شاء الله تعالی

ترجمه:- بیا هر کله چه فارغ شو مصنف دبیان د شرط د قیاس نه او د رکن نه او د حکم د قیاس نه نو شروع ئے وکړه په بیان د دفع د قیاس کښي پس وے فرمایل چه علل په دوه قسمه دی طردیه او مؤثره او په هر یو قسم باندي اقسام دی، د دفع ځکه طردیت د شوافعو دے، او مونږ ه ئے په داسي طریقه باندي دفع کوو چه دوی مجبوره شي قول کولو ته په تاثیر باندي او موثریت زمونږ ه دے، او دی لره شوافع دفع کوي او بیا مونږ ه د دغے د دفع نه جواب کوو، او هم دا بحث د علم مناظره او د محاورې بنیاد دے، او علم د مناظرې هم دی بحث نه اخستل شوے دے، د اصولو د پاره او یو بل علم کرځولے شوے دے او د بعض قواعدو په تغیر او په زیادت سره په کښي تصرف کړے شوے دے، بنا ر په هغے چه مونږ ه به ئے بیان وکړو ان شاء الله تعالی۔

**تشریح:** حضرت شارح رحمه الله غرض دماتن رحمه الله بیانوی او هغه دا چه د قیاس شرطونه او ارکان او حکم خو مصنف رحمه الله بیان کړلو او س حالاً د قیاس د دفع بیان کوی، یعنې دا یو قیاس کونکی قیاس به څرنګه دفع کوی پس فرمائی چه علتونه په دوه قسمه دی یو قسم طردیت دے او بل مؤثریت دے، طردیت دا معنی چه حکم په علت پورې عدماً او وجوداً دائر شی یعنې چه علت وی حکم به وی او چه علت نه وی حکم به نه وی او بعض خلق صرف د وجوداً قید نکوی یعنې چه علت وی حکم به وی او که علت نه وی نو د حکم په وجود او عدم کښې سکوت دے، او تاثیر او مؤثریت دا معنی چه دیو حکم معلل بها په جنس کښې په نص سره یا اجماع سره د دی علت اثر ظاهر وی یعنې چه وصف کښې د علت والی صلاحیت موجود وی نو حکم به په ده سره ثابتیږی (لا ددی بیان وړاندی هم تیر شوے دے) بیا په هر یو باندی یعنې که طردیت دے او که مؤثریت دے، د دفع مختلف طروب دی، ځکه چه طردیت د شوافعو رحمه الله مسلک دے، لهذا مونږ دا دفع کوو په داسی طریقې سره چه دوی مجبوره شی، او قول وکړی په تاثیر سره یعنې زمونږ مسلک اختیار کړی، او مؤثریت زمونږ مسلک دے، او دوی د فع کوی بیا مونږ د هغه نه جواب ورکوو، شارح رحمه الله فرمائی د علم مناظری او محاوری د یو بل سره بنیاد هم د امنکوره بحث دے، او هم دا اصولی بحث کرځولے شوے دے د علم مناظری د پاره او علم مناظره دینه اغستل شوی ده البته بعض قواعدو کښې زیادت او تغیر را وستے شوے دے د تصرف په خاطر، شارح رحمه الله فرمائی چه مونږ به ددی بیان کوو، که د الله خوښه وی.

اما الطردیة فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة ای قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما یلزمه المعلل بتعلیله مع بقاء الخلاف فی الحکم المتنازع فیه کقولهم ای قول الشافعیة فی صوم رمضان انه صوم فرض فلا یتادی الا بتعیین النیة بان یقول بصوم غد نویت لفرض رمضان فاورد والعلة الطردیة وهی الفرضیة للتعیین اذ اینما توجد الفرضیة یوجد التعیین کصوم القضاء والکفارة والصلوٰة الخمس و نحن نقول بموجب علته فنقول عندنا لا یصح الا بتعیین النیة وانما نجوزه باطلاق النیة علی انه تعیین ای سلمنا ان التعیین ضروری للفرض ولکن التعیین نوعان تعیین من جانب العباد قصداً

وتعیین من جانب الشارع وھذا الاطلاق فی حکم التعیین من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعیین القصدی هو المعتبر عندنا کما فی القضاء والکفارة دون التعیین مطلقا فنقول لا نسلم ان التعیین القصدی معتبر ولا نسلم ان علة التعیین القصدی فی القضاء والکفارة هی مجرد الفرضیة بل کون وقته صالحا لانواع الصیامات بخلاف رمضان فانه متعین کالمتوحد فی المکان یصاب بمطلق اسمه ولم یذکر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحی لا یبقی بعد الدقة وتعیین المبحث فان استفسار المدعی عندهم وبیانه بعد الطلب واجب فلا یقبله قط .

ترجمہ :۔ هرچه د تغیّت دے نو دی دَ دفع وجوه خلو ردی یو قول دی په موجب د علت باندی یعنی قول د معترض په موجب د علت د مستدل باندی ، او هغه التزام د هغه څیز دے کوم لره چه معلل یعنی تعلیل کونکی لازم کړے وی ، د خپل تعلیل په ذریعه باندی سره د بقاء حکم نه په کوم کښې چه شانزع کړے شوی دی ، لکه قول دَ شوافعو په روژه د رمضان کښې چه دا یوه فرضی روژه ده ، لهٰذا نه به ادا کیږی مګر په تعین دَ نیت سره په دی طوړ چه والیٔ به د سحر د روژی نیّت کوم د فرض د رمضان د پاره ، پس دوی راوړے دے علت طرد یه او هغه دا چه فرضیت د تعین د پاره وی لهٰذا چرته چه فرضیت موجود شی تعین به موجود یږی ، لکه صوم دَ قضاء او د کفاری او د پنځو مونځونو او مونږه ئے دفع کوو ، په موجب د علت د هغے سره پس مونږه وایو چه زمونږه په نزد باندی هم نه صحیح کیږی ، مګر په تعین دَ نیّت سره ، لیکن مونږه د رمضان روژی لره جائز کوو ، په مطلق نیّت سره بناء په دی چه دا هم تعین دے ، یعنی مونږه دا منو چه تعین د فرض د پاره ضروری دے خو لیکن تعین په دوه قسمه دے ، یو دا چه قصداً عمداً او جانب د بنده کانو نه وی او بل تعین د طرف د شارع نه دے ، او دا اطلاق په حکم د تعین کښې دے ، د جانبه دَ شارع نه ، ځکه نبی علیه السلام فرمایلی دی چه کله شعبان تیر شی نو بیا روژه نشته مګر دَ رمضان ، که چرته خصم دا وائی چه قصداً تعین معتبر دے زمونږه په نزد باندی لکه په قضاء او کفاره کښې چه دے نه مطلق تعین ، نو مونږه وایو چه مونږه دَ تعین قصدی معتبر کول نه

منو، او دا مونږ ه نه منو چه په قضا او کفاره کښې د تعین قصدی د پاره علت صرف فرضیت دے، بلکه وجه دا ده چه وخت د کفاره او قضا د اصالة سره د روژې د انواعو د پاره په خلاف د رمضان باندې ځکه دا متعین دے لکه یو کس په مکان کښې وی، نو هسې صرف په نوم باندې هم معلومیږی، او دا اعتراض اهل د مناظرې نه دے ذکر کړے ځکه دا یو سرسرې اعتراض دے،

تشریح :- مصنف رحمه الله د علت طرد یه د دفع د وجوه اربع بیان کوی اوّل وجه د دفع قول بموجب (بفتح الجیم) العلة دے، یعنی قول د معترض په موجب د علت د مستدل سره مطلب دا چه مخالف مستدل کوم علت د یو حکم بیان کړے وی نو هم هغه علت تسلیم کړی لیکن چه کوم حکم په دی سره ثابتیږی د هغې مخالف ثابت کړے وی مثلاً شوافع وائی چه تعین قصدی په صوم د رمضان کښې ضروری دے، یعنی بنده به دا قصد او تعین کوی چه زهٔ د صبا د روژې نیّت کوم ځکه چه صوم د رمضان فرض دے، او فرض چه چرته وی هلته به تعین د نیت وی، لهذا دلته به هم وی، نو شوافع رحمهم الله استدلال نیولے دے، په علت طردیه سره، یعنی چه فرض وی تعین به وی او که فرض نه وی نو تعین به نه وی لکه صوم د قضاء فرض ده، صلوات خمسه فرض دی نو تعین شته او نفل فرض نه دی نو تعین ضروری نه دے؛

مونږه وایو چه ستاسو دا خبره منو چه روژه د پاره تعین د نیّت ضروری دے، ځکه چه روژه فرض ده او فرض کښې تعین د نیت پکار دے لیکن مونږه دا تعین د نیّت په ضمن د مطلق نیّت کښې معتبر منو حاصل دا چه تعین په دوه قسمه دے یو هغه چه قصداً او عمداً د بنده له طرف نه وی او بل هغه چه د شارع د طرف نه وی، او دا مطلق نیت کول د صوم رمضان د پاره دا په حکم د تعین کښې دے د شارع د طرف نه ځکه چه شارع فرمائی اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان یعنی چه هر کله شعبان تیر شی نو بیا رمضان د روژې نه علاوه بله روژه نشته نو دلته کښې رمضان د صوم د پاره متعین دے، د شارع د طرف نه او دا تعین د صوم دا دا، کولو د پاره کافی دے، پس احناف د شوافعو رحمهم الله په علت سره چه کوم ثابت شوے وو، یعنی تعین د نیّت دا ئے هم ومنلو، مگر د دی مخالف حکم ئے ثابت کړو، او هغه دا چه دا تعین چونکه په مطلق نیّت کښې هم موجود دے، لهذا په اطلاق د نیّت سره به ئے حکم دا دا، د روژې ثابت

کړلو، هم دیته وائی قول کول په موجب د علت سره،

فان قال الخصم الخ سره شارح نقل دیوا عتراض کوی او هغه دا چه که خصم وائی چه تعین قصدی حکم معتبر دے، زمونږه په نزد چه دلته کښې فرضیت راغلے دے او چرته چه فرضیت وی هلته به تعین قصدی هم وی لکه په قضاء او کفاره کښې یعنی چه د رمضان نه ماسوئ روژې نیسی، د قضاء یا د کفارې نو بنده به تعین د نیت کوی، مطلق تعین نه کافی کیږی چه زه روژه نیسم بلکه دا نیت به کوی چه دا قضاء نیسم او دا مثلاً د کفارې نیسم، شارح دینه جواب ورکړے دے، خلاصه د جواب دا چه دا خبره تسلیم نه ده، چه تعین قصدی معتبر او ضروری دے، او که ته وائی چه د فرضیت په اقتضاء سره ضروری دے، لکه په قضاء کښې او کفارې کښې، نو د هغے جواب دا چه مونږه دا هم نه منو، چه په قضاء او کفاره کښې تعین د نیت صرف دې وجه نه راغلے دے، چه یره دا فرض دی بلکه تعین د نیت په دې بناء دے چه د رمضان نه علاوه ایام د هر قسم روژو د پاره صلاحیت لری، لهٰذا چه د قضاء یا د کفارې روژه نیسی نو د نیت تعین به کوی، او پاتې شو رمضان نو دا خو صرف د صوم د رمضان د پاره د شارع د طرف نه متعین دے، لهٰذا دی کښې صرف مطلق نیت کافی دے، د دې داسی مثال د لکه په یو کور کښې صرف یو شخص وی نو صرف د هغه نوم اخستلو سره به هغه ترسی او که نه اشخاص ډیر وی نو بیا خه زائد اوصاف بیانول هم ضروری وی، شارح فرمائی چه دا اعتراض اهل د مناظری نه ذکر کوی، حکه دا هسې سطحی او سرسری اعتراض دے، پس د ژور نظر نه او د تعین د بحث نه دا باقی نه پاتې کیږی۔ )

والممانعة وهی عدم قبول السائل مقدمات دلیل المعلل کلها او بعضها بالتعیین المجث والتفصیل وهی اربعة بالاستقراء لانها اما ان تکون فی نفس الوصف ای لانسلم ان هذا الوصف الذی تدعیه وصفا علة بل العلة شئ اٰخر کقول الشافعیؒ فی کفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تکون واجبة فی الاکل والشرب فنقول لانسلم ان العلة فی الاصل هی الجماع بل الافطار عمداً

وهو حاصل في الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه
لعدم الافطار ∴

ترجمه :- او بل ممانعت دے ، او دا نه قبلول دَ سوال کونکي دَ کله معلل د دليل
مقدماتو لره يا ټولو لره او يا بعضو مقدماتو لره په تعين او تفصيل سره او دا يعني ممانعت په
خلور قسمه دے ، په سبب دَ استقراء سره ، حُکه دا به يا په نفس وصف کښې وي يعني
مونږ نه منو چه دا وصف دَ کوم چه ته دعویٰ کوې ، دَ وصف چه دا دِ علت دَ کرځي بلکه
علت يو بل شئ دے لکه قول دَ امام شافعيؒ په کفاره د افطار کښې چه دا يو عقوبت دے
او متعلق دے په جماع پورې ، پس دَ کفاره به نه وا جيبږي په اکل او شرب سره پس مونږه
وايو چه نه منو چه علت په اصل کښې هغه جماع ده بلکه عمدًا افطار کول دي او دا په اکل او شرب
کښې هم حاصل دے ، او دليل دا چه که يو سړي په هيره سره جماع وکړي نو روژه ئے نه فاسيږي
حُکه افطار نشته دے ،

تشريح :- مصنفؒ دَ دفع دَ قسم ثاني ممانعت بيان کوي ممانعت ديته وائي سائل دَ
مستدل دَ دليل دَ کل مقدماتو د تسليم کولو نه انکار وکړي ، او يا دَ بعضو مقدماتو نه انکار وکړي
او هغه تعين او تفصيل وکړي او دا ممانعت په استقراء سره په خلور قسمه دے ، اوّل دا چه
ممانعت په نفس وصف کښې وي ، مطلب دا چه سائل دا وائي چه کوم وصف لره ته علت منې
دا اصل کښې علت نه دے ، بلکه علت اصلاً يو بل څيز دے ، لکه امام شافعيؒ فرمائي چه کفاره
دَ افطار کښې دا يو عقوبت دے ، او تعلق لري صرف په جماع پورې يعني چه څوک روژه ماته
کړي په سبب دَ جماع سره نو صرف په دې صورت کښې به په دهٔ باندې کفاره لازميږي لهٰذا
که اکل شرب سره افطار وکړي نو کفاره به په نه لازميږي نو دلته کښې دَ کفارې دَ افطار علت
امام شافعيؒ وصف دَ جماع کرځولے دے ، احنافؒ وائي چه وصف دَ جماع علت دَ کفارې
نه دے ، بلکه عمدًا او قصدًا افطار کول دَ کفاره علت دے ، لهٰذا که دا افطار عمدًا به
صورت دَ جماع کښې وي ، او که په صورت دَ اکل او شرب کښې وي ، نو علت به کفاره به کرځي
او دَ دې دليل چه علت دَ کفاره جماع صرف نه بلکه عمدًا افطار کول دي هغه دا چه که څوک
په هيره باندې په روژه کښې جماع وکړي نو په دهٔ باندې کفاره نشته ، وګوره دلته کښې جماع

راغله بیا هم کفاره نشته دے حکه نشته دے چه عمداً او قصداً افطار نه دے
راغلے بلکه په سبب د جماع سره افطار راغلے خو نسیاناً نه قصداً عمداً ایس معلومه شوه
داخبره چه وصف د جماع صرف علت د کفاره نه دے بلکه علت د کفاره قصداً عمداً افطار کول دی

اوفی صلاحیته للحکم مع وجوده ای لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحکم مع کونه موجوداً کقول الشافعیؒ فی اثبات الولایة علی البکر انها باکرة جاهلة بامر النکاح لعدم الممارسة بالرجال فیولی علیها فیقول لا نسلم ان وصف البکارة صالح لهذا الحکم لانه لم یظهر له تاثیر فی موضع اخر بل صالح له هو الصغر۔

ترجمہ :۔ او یا ممانعت وی په صلاحیت د وصف کښې د پاره د حکم سره د هغه د وجود نه یعنی مونږ نه منو چه دا وصف صالح دی حکم دے باوجود د دینه چه دا وصف موجود دے، لکه قول د امام شافعیؒ په اثبات د ولایت کښې په بکر باندې چه دا باکره ده او ناپوهه ده، په امر د نکاح باندې له وجهې د عدم ممارست نه سره د سړو پس په دې به ولایت حاصل وی پس مونږ وایو چه نه منو چه وصف د بکارت صالح دے د دې حکم د پاره ځکه د دې د پاره تاثیر په بل ځائے کښې نه دے ښکاره شوے بلکه دې د پاره صالح صغر دے،

تشریح :۔ ماتنؒ د ممانعت دویم قسم بیانوی او هغه دا چه ممانعت ثابت وی په صلاحیت د وصف کښې د پاره د حکم یعنی معترض وائی دا وصف خو موجود دے، لیکن دا وصف د دې حکم صالح نه دے، او د احکم په دې وصف سره نه ثابتیږی لکه امام شافعیؒ وائی چه په باکره باندې د ولی ولایت حاصل دے، د بکر د وجهې نه نو د ولایت حکم د پاره وصف د بکر علت وګرځید لو، په قول د امام شافعیؒ کښې دے وائی ځکه چه باکره د سړو نه نابلده وی لهذا په امر د نکاح د ابنسه نه پوهیږی، پس ولی ته به اختیار حاصل وی احنافؒ وائی چه نه په باکره باندې د ولی د ولایت د پاره علت وصف د بکر نه دے بلکه صغر دے یعنی باکره وی او که ثیبه وی خو چه صغیره وی ولایت د ولی په حاصل دے، د دې وائی ځکه چه د بکر د پاره په بل موضع کښې اثر نه دے ښکاره شوے او د صغر د پاره اثر په بل

موضع کښې سنګاره شوې دې، او هغه دا چه د صغیر په مال باندې د ولي ولایت حاصلیږي هم د صغر په وجه دې لهذا په باکره باندې به دَ ولایت حاصلیدو علّت هم وصف د صغر وي نه وصف د بکر تاسو وکتل چه احنافؒ وصف دَبکر موجود مني لیکن صالح دحکم ئې نه مني

> او فی نفس الحکم ای لانسلم ان هذا الحکم حکم بل الحکم شئ اٰخر کقول الشافعیؒ فی مسح الرأس انه رکن فی الوضوء فیسن تثلیثه کغسل الوجه فنقول لانسلم ان المسنون فی الوضوء التثلیث بل الاکمال بعد تمام الفرض ففی الوجه لما استوعب الفرض صیر الی التثلیث وفی الرأس لما لم یستوعب الفرض الرأس صیر الی الاکمال فیکون هو السنة دون التثلیث ⁂

**ترجمه:-** او یا ممانعت ثابت دې په نفس حکم کښې یعني مونږ نه منو چه دا حکم دې، بلکه حکم یو بل شئ دې، لکه قول دَ امام شافعيؒ په مسح د سر کښې چه دا رکن دې، په وضوء کښې پس د دې درې ځله اېخُل سنت دې په شان د وینځلو د مخ باندې پس مونږ وایو مونږ نه منو چه په وضوء کښې تثلیث سنت دې، بلکه سنّت اکمال دې پس دَ تمام والي دَ فرض نه پس په مخ کښې هر کله چه استیعاب راغلو په فرض سره، نو ور کرځیدلو په طرف دَ تثلیث باندې او په سر کښې هر کله چه فرض پوره مخ لره محیط و نه ګرځیدلو نو ور کرځیدلو په طرف د اکمال باندې پس هغه سنت دې نه تثلیث،

**تشریح:-** حضرت ماتنؒ د ممانعت دریم قسم بیانوي او هغه دا چه نفس وصف هم منو او دا هم د رسره منو چه دې وصف کښې د علت جوړیدو صلاحیت موجود دې، لیکن دا نه منو چه دې وصف سره دا کوم حکم چه تاسو ثابت کړې دې، دا صحیح دې بلکه حکم یو بل شئ دې او وضاحت دا چه امام شافعيؒ فرمائي چه په مسح دَ سر کښې تثلیث یعني درې ځله مسح کول دا سنت دې ځکه چه مسح د سر په وصف کښې رکن دې، او رکنیت ئې علّت دَ تثلیث دې، لکه څرنګه چه وجه کښې تثلیث یعني درې ځله مخ وینځل دا سنّت دې ځکه چه وضوء کښې غسل د وجه دا رکن دې، مونږ ه وایو دا د رسره منو چه مسح د سر دا رکن دې لیکن دا نه منو چه د رکن والي په وجه د لته کښې تثلیث ثابت شوې دې بلکه سنت

لره رکن والے علّت دے، خود اکمال په صورت کښې یعنې مسنون اکمال دے نه تثلیث اکمال دا معنیٰ چه د فرض دپوره والی نه پس خه اضافه کول او زیادت کول پس چونکه په غسل دوجه کښې فرض غسل دکل وجه دے لو دفرض نه دمخ خه حصّه نه پاتی کیږی، لهٰذا اکمال به په صورت د تثلیث کښې حاصل شی لهٰذا دری ځله وینځل سنت وګرځیدل او په سر کښې خو چونکه د سر څلورمه حصه مسح کول فرض دی نو دفرض نه باقی حصه پاتی کیږی لهٰذا د فرض اکمال دادے چه د کل سر مسح وشی نو دلته کښې دکل سر مسح کولو په صورت کښې اکمال حاصلیږی پس دکل سر مسح مسنون وګرځیدله،

| |
|---|
| او فی نسبة الی الوصف ای لا نسلم ان هذا الحکم منسوب الی هذا الوصف بل الی وصف اٰخر مثل ان نقول فی المسألة المذکورة لا نسلم ان التثلیث فی الغسل مضاف الی الرکنیة بدلیل الانتقاض بالقیام والقراءة فانهما رکنان فی الصلوٰة ولم یسن تثلیثهما و بالمضمضة والاستنشاق حیث یسن تثلیثهما بلا رکنیة ». |

ترجمه :- او یا ممانعت ثابت وی په نسبت دحکم کښې په طرف د وصف باندی یعنې دانه منو چه دا حکم منسوب دے، دی وصف ته بلکه منسوب دے یو بل وصف ته مثلاً مونږه وایو په ذکر شوه مسئلے کښې چه نه منو چه تثلیث په غسل کښې مضاف دے رکنیت ته په دلیل دانتقاض سره په قیام او قرأت سره ځکه دا دواړه ارکان دی په مانځ کښې، او تثلیث ئے سنّت نه دے، او په مضمضه او استنشاق سره په دی حقلیت سره چه د مضمضه او استنشاق تثلیث سنّت دے، او رکن نه دی،

تشریح :- صاحب المنارؒ دممانعت د څلورم قسم بیان کوی او هغه دا چه ممانعت ثابت وی په نسبت دحکم کښې په طرف د وصف باندی یعنې دانه منو چه دا حکم منسوب دے، دی وصف ته بلکه دا حکم منسوب دے یو بل وصف ته مثلاً د غه مذکوره مسئله په کوم چې راندی تیره شوله په دی کښې امام شافعیؒ وائی چه تثلیث سنّت دے، او علّت ورله وصف د رکنیّت دے، مونږه یعنې احناف وایو چه تثلیث مضاف نه دے، وصف د رکنیّت ته ځکه چه د رکن والی په وجه تثلیث سنّت دے، نو بیا خو قیام او قرأت په مانځه کښې دا هم ارکان دی د دی تثلیث هم پکار وه

...ه سنّت وی حال دا چه امر لیس کذالک دے، دغه شان که رکنیت علّت د تثلیث دے
...اے شوافعو تاسو خو دا طراد قائل ئے یعنی چرته چه علت وی حکم به وی او که علت
...وی حکم به نه وی نو بیا پکار ده چه چرته رکنیت نه وے هلته کښی تثلیث هم نه دے،
...الا دا چه مضمضه او استنشاق ارکان نه دی او تثلیث ئے سنّت دے،

> وفساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون ابيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة ويمكن درجه فيما قالوا انه لا يتم التقريب لتعليلهم اى تعليل الشافعية كايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها وبعد مضى ثلث حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا في وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح بينهما والا تضاف الفرقة الى اباء الآخر وهو معنى معقول صحيح وهذا اى فساد الوضع من اقوى الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيه من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجا فيها الى القول بالتاثير وبيان الفرق ولهذا اقدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان يتفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه »

ترجمــــه :- او بل فساد وضع دے او دا کون د وصف دے بالذات په داسی ...ان سره چه انکار کونکے وی د حکم نه او تقاضا کومی د هغه د ضد، او دا اهل مناظره ...دے ذکر کړے او ممکن دے درج کول د دی په هغه کښی چه ویلی دی علماء او هغه دا ...ه تقریب تام نه دے، لکه تعلیل د دوی یعنی تعلیل د شوافعو د پاره د اثبات د جدا والی ...اسلام د یو زوجینو سره، ځکه دوی وائی چه کله په زوجینو کافرینو کښی یو ...سلام راوړی نو په دوار وکښی به جدا والے قائم شی، صرف په اسلام راوړلو سره ...چرته ښځه مدخول بها نه وی، او که نه ښځه مدخول بها وی نو جدائی به راځی پس د

تیر یدلو دَ د ری حیضونه، او محتاج کیږی به نه دی خبری ته چه په بل دِ اسلام وړاندی کری، او موږ نه وایو د دی په دی وضع کښی فساد دے ځکه اسلام معلوم شوے دے محافظ د پاره د حقوقو نه دا چه رافع دپاره د حقوقو، پس پکار ده چه په دغه بل باندی دِ اسلام وړاندی کړے شی که چرته اسلام را وړی نو نکاح به د واړو کښی باقی پاتی شی، او نه مضاف شی جدا والے، انکار د بل ته او وایو معقوله او صحیح معنی ده، او دا یعنی فساد وضع قوی دا عتراضاتو دے، ځکه معلل د اطاقت نه لری چه د دی جواب ورکړی، په خلاف د مناقضه باندی ځکه دی کښی معلل مجبوره کیږی قول بالتاثیر ته او بیان د فرق ته او دی وجه نه ئے فساد وضع مقدم کړله، په مناقضه باندی او د فساد وضع په شان د فساد دا اداء دے، په ګواهی کښی ځکه هر کله چه فساد راغلو د ادا په ګواهی کښی په یو نوعه د مخالفت دَ دعوه سره، نو احتیاج نه راځی، پس د دینه دی خبری ته چه تفتیش وکړے شی، د عدالت د ګواهی ورکونکی نه او د هغه د صلاحیت نه۔

**تشریح** :- د علت طردیه دفع دریم قسم فساد وضع دے، فساد وضع دا معنی چه د سره نه بنیاد د علت غلط وی، یعنی معلل او استدلال کونکے یو داسی وصف لره دَ حکم علت وګرځوی، چه د غه حکم د غه وصف سره د سره څه مناسبت نه لری بلکه د غه حکم د ضد تقاضا کوی، شارح فرمائی اهل مناظره فساد وضع لره نه دے ذکر کړے لیکن دا ممکنه ده چه دَ اهل مناظره کوم قول دے، او هغه دا چه دا تقریب تام نه دے نو په دی کښی دِ دا فساد وضع هم مسند راج وګرځی، ځکه د دی قول مطلب چه دا تقریب تام نه دے، دا چه دا دلیل په داسی طریقے نه دے چه مطلوب لره مستلزم وګرځی، یعنی دا دلیل مفید د مطلوب نه دے، او فساد وضع کښی هم چونکه وضع مفید د حکم نه ګرځی بلکه د دغه حکم د ضد تقاضا کوی، لهٰذا په قول دَ اهل مناظره چه لا یتم التقریب دے په دی کښی فساد وضع هم مندرج شو لو،

بیا صاحب المنار یو مثال سره د دی وضاحت کړے دے او هغه دا چه شوافع وائی چه کله خاوند او ښځه دواړه کافروی او په دی کښی یو اسلام راوړی نو صرف په دی اسلام راوړلو سره به تفرقه راشی، د زوجینو په مابین کښی لهٰذا که ښځه مدخول بهانه وی نو عدت ته چونکه ضرورت نشته دے، لهٰذا فوراً به جدائی راشی، او که

بنځه مدخول بهاوي نو د ري حيضونه پس به جدائي راشي ، دا احتياج به نه وي چه کوم اسلام نه دے راوړے هغه پاندې د اسلام پيش کړے شي چه قبلوي ئے اوکه نه ئے نبلوي ، احناف ؒ وائي چه اسلام د فرقت علت ګرځول د دي په دي وضع کښي فساد دے يعني دا يوه بنيادي غلطي ده ، ځکه اسلام خو د حقو نو د حفاظت په طور راغلے دے نه دا چه حقو نو لره پوره ته کو نکے وګرځي ، لهذا اسلام لره د جدائي والي علت ګرځول مناسب نه دي ، لهذا صحيح داده چه کله يو په زوجينو کښي اسلام راوړي نو به بل ذهم وړاندي کړے شي ، که هغه هم اسلام راوړي نو ښه ده ، نکاح به باقي پاتي وي ، اوکه هغه ئے رانه وړي نو بيا به جدائي راشي خو جدائے نسبت به اسلام ته نه راشي د بل انکار ته به راشي او د اسلام نه انکار کولو طرف ته د فرقت نسبت کول يوه صحيح او معقوله معنی ده ،

شارح ؒ فرمائي چه فساد وضع چونکه اقوي داعتراضاتو دے ځکه معلل د دي نه د جواب کولو طاقت نه لري ، په خلاف د مناقضه باندي ځکه هلته کښي مجيب ځان خلاصولے شي او مجبوره ، دے چه قول بالتاثير ته رجوع وکړي او بيان د فرق ته رجوع وکړي ( د دي بيان به زر راشي ) لهذا دي وجه نه ئے فساد وضع مناقضه نه وړاندي کړله ، ځکه چه فساد وضع داسي حيثيت لري لکه فساد راشي ، په ادا في الشهادت کښي ، يعني يو ګواه ګواهي ادا کوي او په دي ګواهي کښي فساد راشي مثلاً مخالفت راشي ، د دعوي سره مثلاً دعوی د ناتيرو ده او ته ګواهي وړکړي په دار يعني کور سره نو د لته په ګواهي کښي فساد راغلو لهذا دي فساد نه پس دي خبري ته ضرورت نشته دے ، چه پره ګواه وګوري چه عدالت په کښي شته او که نه صالح د ګواهي دے اوکه نه ، ځکه چه هر کله په خود ګواهي ادا کولو فساد راغلو ، نو لس د سره خبره ختمه شوه د غه شان فساد وضع ده ، چه دلته کښي بالکليه علت باطل کيږي ، په خلاف د مناقضه باندي ، بيان ئے راروان دے ،

والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة ويعبر عن هذا في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهي مراد فة عندهم للمنع كقول الشافعي ؒ في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية اي الافتراق في النية فاذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك فانه

ینتقض بغسل الثوب والبدن فانہ ایضا طہارۃ للصلوٰۃ فینبغی ان تفرض النیۃ فیہ فلا بد ان یلجئ الخصم الی بیان الفرق بینھما والقول بالتاثیر بان غسل الثوب طہارۃ حقیقیۃ وازالۃ النجس حقیقی وھو معقول لا یحتاج الی النیۃ بخلاف الوضوء فانہ طہارۃ لنجس حکمی وھو غیر معقول فیحتاج الی النیۃ کالتیمم فنقول فی جوابہ ان زوال الطہارۃ بعد خروج النجس امر معقول لان البدن کلہ یتنجس بخروج البول والمنی بسواء ولکن لما کان المنی اقل اخراجا وجب الغسل فیہ لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانہ لما کان اکثر خروجا ففی غسل کل البدن بکل مرۃ حرج عظیم لا جرم یقتصر علی الاعضاء الاربعۃ التی ھی اصول البدن فی الحدود وقوع الاثام منہ دفعا للحرج فالاقتصار علی الاعضاء الاربعۃ غیر معقول واما نجاسۃ البدن وازالۃ الماء لھا فامر معقول فلا یحتاج الی النیۃ بخلاف التراب لانہ ملوث فی نفسہ غیر مطھر بطبعہ فلذا یحتاج الی النیۃ ؞

ترجمہ :- اوبل مناقضہ دہ او دا مخالفت دے دَ حکم دھغہ وصف نہ دَ کوم چہ دَ علت والی دعوٰی کړے شوے وی ، او دینہ پہ علم مناظرہ کښی پہ نقض سرہ تعبیر کولے شی ، او ھر چہ مناقضہ دہ نو دا پہ نزد داھل مناظرہ باندی مرادف دہ دمنع سرہ لکہ قول دَ امام شافعیؒ پہ وضوء او پہ تیمّم کښی چہ دا دواړہ طهارتہ دی پس څنګہ بہ جُدا شی پہ نیت کښی ، یعنی نو پہ جملہ اکبرٰی پہ نیت کښی ، پس ھر کلہ چہ نیت فرض دے پہ تیمم کښی بالاتفاق نو دغہ شان بہ فرض وی پہ وضوء کښی ھم ، لکہ دا منتقض دے پہ غسل دثوب او دَ بدن سرہ ځکہ دا ھم طهارت دے ، دما ځکہ د پارہ پس مناسبہ دہ چہ پہ دی کښی ھم نیت فرض شی ، پس لا بدی دہ دَ غو وخت کښی چہ ھغہ مجبورہ شی بیان کولو دفرق تہ پہ مابین دَ دواړو کښی او قول کولو تہ پہ تاثیر باندی چہ غسل دثوب یعنی کپړے دا طهارت حقیقی دے او ازالہ د نجس حقیقی دہ ، او دا یو معقول امر دے محتاج نہ دے نیت تہ ، بہ خلاف د وضوء باندی ځکہ دا طهارت دے ، د نجاست حکمی او دا یو غیر معقول امر دے پس احتیاج لری نیت تہ پشان دَ تیمم پس مونږہ وایو پہ جواب ددی کښی چہ زوال د طهارت پس دَ خروج دَ نجس نہ

دوامر معقول دے، حُکه بدن ټول نجس کیږي په خروج د بول سره او د منی سره برابر، لیکن هرکله چه منی کمه خارجیږي، نو په دې کښې غسل واجب شو د ټول بدن حُکه حرج په کښې نشته دے په خلاف د بول باندې حُکه هرکله چه دا اکثر خارجیږي او په وینځلو د ټول بدن کښې په هر ځل کښې عظیم حرج دے، نو لامحاله قصرو کړے شو په وینځلو د ځلور اندامو نو باندې کوم چه په حدود د بدن کښې د اصولو حیثیت لري، او د غه شان ګناهو نه هم دې نه واقع کیږي، د پاره د دفع د حرج پس قصر کول په ځلور اندامو نو باندې یو غیر معقول امر دے او هر چه نجاست د بدن دے او د اوبو د غے نجاست لره زائل کول دې نو دا یو معقول امر دے پس احتیاج نه لري نیّت ته، په خلاف د خاورې باندې، حُکه دا بالذات ګندګي راولي، او پاکونکي نه ده، په اعتبار د خپل طبیعت سره، پس دې وجه نه احتیاج لري نیّت ته۔

تشریح:۔ صاحب المنارؒ علت طرديه د دفع څلورم قسم بیانوي چه هغه مناقضه ده، مناقضه دیته وائي چه د کوم وصف د علت والي دعوی شوې وي د هغه نه تخلف د حکم راشي یعني وصف وي خو حکم په نه مرتب کیږي یعني علت موجود وي او حکم نه وي، دینه په علم مناظره کښې تعبیر په نقض سره کولے شي او د خاوندانو د مناظرې په نزد باندې دا مناقضه مرادف د منع ده، منع دیته وائي چه په یوه معیّنه مقدّمه باندې دلیل طلب کړے شي، مثلاً صغرئ د نه منم دلیل راوړه، د دې مثال ماتنؒ بیان کړے دے، او هغه دا چه امام شافعیؒ فرمائي چه څرنګه تیمّم طهارت دے، نو د غه شان وضوء هم طهارت دے، لهٰذا څرنګه چه د تیمّم د پاره لابدي ده د نیت نه نو د غه شان په وضوء کښې هم لابدي ده د نیّت نه، احناف وائي دا صحیح نه ده حُکه تاسو د وضوء د پاره نیّت حُکه ضروري ګڼړئ چه دا طهارت دے او طهارت د پاره نیت شرط دے لکه په تیمّم کښې نو وضوء کښې به هم نیّت لازم وي، نو د نیّت في الوضوء د پاره علت تاسو وضوء د طهارت ګرځوئ، حالانکه په یو بله مادې سره دا تعلیل ستاسو منقوض ګرځي او هغه دا سې چه غسل د بدن او د ثوب یعني کپړې یعني بدن چه کله نجس وي او کپړه نجسه وي، نو د دې غسل دا طهارت دے او د دې د پاره نیّت نه لابدي نه دے، نو طهارت د لته کښې هم راغلو او نیّت رانغلو لهٰذا کوم وصف چه تاسو علت د نیّت ګرځولے د هغه وصف نه حکم متخلف شو، پس شوافعؒ اوس دیته مجبور دي چه فرق بیان کړي په مابین د غسل د بدن او ثوب او وضوء کښې او د غه شان مجبور دي قول بالتاثیر ته یعني

بیان د دی خبری ته چه مذکوره علت موثر دے په حکم کښې، پس دوی وائی چه غسل د ثوب او د بدن دا یو حقیقی طهارت دے، ځکه د حقیقی نجاست ازاله د لته کښې راځی او د حقیقی نجاست ازاله دا یو معقول امر دے یعنی عقلی امر دے، تعبدی امر نه دے، ځکه خلق د بدن او د کپړو نه ازاله د نجاست هسے هم کوی بغیر د شرع د امر نه، او هر کله چه دا تعبدی امر نه شو بلکه عقلی امر شو نو محتاج نه شو نیت ته، په خلاف د وضوء باندی ځکه د لته کښې طهارت راځی د نجاست حکمیه نه، نه د حقیقی نجاست نه، او ازاله د نجاست حکمیه دا یو تعبدی امر دے شرعی امر دے عقلی امر نه دے، ځکه د کوم نجاست ازاله چه د لته کښې مقصود ده، هغه خو نه په ستر ګو په نظر راځی، او نه په پوهه کښې راځی، او هر کله چه په وضوء کښې د اعضاء وینځل یو تعبدی ر و ګرځیدلو نو تعبدی امر کښې لابدی وی د نیت نه لهٰذا د لته کښې به هم نیت شرط وی، په شان د تیمم باندی،

لمونږ یعنی احناف دی جواب دا ورکوو چه دا خبره صحیح نه ده چه وضوء یو طهارت حکمی دے او په دی سره ازاله د نجاست حکمیه راځی او دا یو امر غیر معقول دے بلکه په وضوء کښې ازاله د نجاست یو امر معقول دے نه امر غیر معقول ځکه چه کله خروج د بول راشی یا د منی راشی نو ټول بدن نجس شی او طهارت زائل شی، او په خروج د بول او منی سره د طهارت زائل کیدل او کل بدن ناپاک کیدل یو معقول امر دے، لیکن بیا چونکه منی خو کمه خارجیږی یعنی کله نه کله لهٰذا د دی په خروج سره غسل د کل بدن لازم شو ځکه د لته کښې څه حرج نشته دے، او هر چه بول دی نو دا اکثر خارجیږی لهٰذا که په دی کښې غسل د کل بدن فرض شی نو حرج عظیم به واقع شی لهٰذا صرف په غسل د اعضاء اربعه باندی اکتفاء وکړے شوه، ځکه د اعضاء اربعه یعنی لاسونه، مخ، سر، او خپی دا د اطراف د انسان اصول دی او ګناهونه هم د دوی نه واقع کیږی ځکه دماغ په سر کښې دی غلطے منصوبے جوړوی، ستر ګے په مخ کښې دی بد نظری کوی، لاسونو سره غلط کارکول ښکاره دی او خپو باندی سرقه وغیره له تلل کوی نو دی وجه نه قصر په دی اعضاء اربعه باندی وشو، لیکن چونکه مقتضی د غسل د کل بدن چه هغه خروج د بول دے موجود دے، او بیا صرف په دی اعضاء اربعه باندی اختصار کول نو دا یو امر غیر معقول دے خو لیکن د بدن نجس کیدل او بیا په اوبو سره د دی ازاله راتلل دا خو یو معقول امر دے، هر چه نجس

کیدل دَ بدن دی نو دا هم معقول امر دے، حکم خروج دَ بول راغلے دے او هرچه په اوبو سره ددی ازاله نو او به په اصل فطرت کښې دَ پاکوالی د پاره نازل شوی دی، لهٰذا په دی سره د نجاست ازاله یو امر معقول دے لهٰذا احتیاج نه لری نیت ته، هرچه تیمم دے نو تیمم کیږی په خاوری سره او خاوری سره بالذات گندگی راځی، حکم دا په خپل فطرت سره مطهره نه ده، بلکه دی سره طهارت راتلل دا یو غیر معقول امر دے، لهٰذا احتیاج لری نیت ته.

واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه تجري فيها الممانعة و ما قبلها اعني القول بموجب العلة و لا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة و فساد الوضع فكذا بعد ما ظهر اثرها بالكتاب و السنة والاجماع لان هؤلاء الثلثة لا تحتمل المناقضة و فساد الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان تاثيره و مثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سور سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سور الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات و مثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيرة قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع و في تفويت جنس المنفعة اتلاف

**ترجمه:-** او هرچه علت مؤثره دے نو د سائل د پاره په دی کښې پس د ممانعت نه بله خبره نشته دے ماسوی د معارضه نه، په دی کښې دی خبری ته اشاره ده چه په دی کښې ممانعت جاری کیږی او دَ ممانعت نه ماقبل یعنی قول بموجب العلة په کښې هم جاری کیږی او د ممانعت نه پس چه کوم څیز دے هغه په کښې نه جاری کیږی ځکه چه دا علل مؤثره احتمال نه لری د مناقضه او د فساد وضع پس دَ دینه چه دد غے عللو اثر ظاهر شوے وی په کتاب او په سنّت سره او په اجماع سره ځکه چه دا دری واړه

د مناقضه احتمال نه لري او نه د فساد وضع پس د غه شان هغه تاثیر کوم چه ثابت دے په دي دري وارو سره، هر چه مثال د هغه دے چه اثر ئے ظاهر شوے وي په کتاب سره نو هغه قول زمونږ دے په خارج من غیر السبیلین کښې چه دا نجس خارج دے پس دا به حدث وي لپس که مونږه نه مطالبه وکړے شي په بیان د اثر سره نو مونږه وایو چه تاثیر ئے ظاهر شوے دے په حل په سبیلینو کښې په سبب د قول د الله تعالیٰ سره چه او جاء احد منکم من الغائط دے او مثال د هغه چه اثر ئے ظاهر شوے وي په سنت سره نو هغه قول زمونږه دے په جوته د سواکن البیوت کښې چه دا نجس نه ده قیاس مو کړے دے په جوته د پیشو باندي په سبب د علت د طواف سره پس که مونږه نه مطالبه وکړے شي په بیان د تاثیر کولو د دي سره مونږه وایو چه تاثیر ئے ثابت دے په قول د نبي علیه السلام سره چه انها من الطوافین علیکم والطوافات او مثال د هغه چه اثر ئے ظاهر وي په اجماع سره نو هغه قول زمونږه دے چه نشي کمے کولے به لاس د غل نه په دریم ځل بانده ځکه په دي کښې فوت کول د جنس د منفعت دي په طریقه د کمال سره پس که مونږه نه مطالبه وکړے شي د دي په تاثیر سره (یعني تاثیر د تفویت د جنس د منفعت په عدم قطع کښې) نو مونږه وایو چه حد د سرقه دا زجر کونکے مشروع شوے دے، تلف کونکے نه او په فوت کولو د جنس د منفعت کښې اتلاف دے،

**تشریح ۱:-** ما قبل بیان شوے وو، چه دوه قسمه علل دي یو علل طردیه او بل علل مؤثره علل طردیه د شوافعو دي او علل مؤثره د احنافو دي د علل طردیه وجوه د دفع خلور وو اول قول بموجب العلت دویم ممانعت دریم مناقضه او خلورم فساد د وضع ددي بیان تفصیلاً وړاندي تیر شوے دے او هر چه علل مؤثره دي نو منه کوم، د خلور وجوهو کښې صرف دوه وجوه د دفع په دي کښې جاري کیږي چه یو قول بموجب العلته دے او بل ممانعت او هر چه معارضه ده نو معارضه په علل طردیه او مؤثره دواړو کښې لجاري کیږي اګر چه ما قبل

ددی بیان ما تن رح نه دے کړے دَ معارضه معنیٰ ده اقامة الدلیل علی خلاف ما اقام
علیه الخصم یعنی خصم چه کومه دعوه مقرر کړې وی دیو دلیل په بنا باندې
په یو بل دلیل سره دد غې دعوه مخالفه دعوه قائمه کړے شی هم چه مناقضه
ده او فساد وضع ده نو علل موثره ددی احتمال نه لری خو هغه علل چه د کوم تاثیر
ثابت وی په کتاب الله، سنت، اجماع سره نو دا احتمال دمناقضه او فساد وضع نه
لری وجه دا ده چه نفس کتاب الله او سنت او اجماع احتمال دمناقضه او فساد
وضع نه لری لهٰذا هغه تاثیر چه کوم ثابت وی په دی مذکوره ثلثه سره نو هغه
به هم احتمال دمناقضه او فساد وضع نه لری هغه علت چه دهغه تاثیر وی په
کتاب الله سره نو ددی مثال خارج من غیر السبیلین دے مثلاً وینه
شوه چه ددی خروج راغلے وی دماسوئی دسبیلینو نه نو دا خارج من غیر
السبیلین نجس دے لهٰذا دا به حدث وی یعنی ناقض للوضوء به وی گویا
دلته کښې عند الاحناف علت دلنقض وضوء خروج د نجاست راغلو او س
که دا مطالبه څوک وکړی چه ایا ددی خروج د نجاست اثر په بل ځائے
کښې ښکاره شوے دے موثره وائی هاں ایا نه مذکوری چه خروج د
نجاست راشی دسبیلینو نو دا ناقص دوضوء کرځی او دا خبره ثابته ده په
کتاب الله سره الله پاک فرمائی او جاء احد منکم من الغائط، غائط کتاب
دے دَ او دَس ماتی نه نو د خروج د نجاست مؤثر والے په حدیث کښې دا ثابت
شو په کتاب الله سره، لیس حاصل دا چه خروج دَ نجاست دا ناقض للوضوء
دے خواه که دا خروج دسبیلینو وی او که ماسوئی دَ سبیلینو نه وی،
او مثال دهغه علت چه اثر ئے ظاهر شوے وی په سنت سره لکه قول
زمونږه په سور یعنی جوته دسواکن البیوت (سواکن البیوت لکه فاره
یعنی منږک شو او عقرب یعنی لرم شو) چه دا نجس نه ده ددی قیاس
کړے شوے دے په سور دهره یعنی پشو باندی چه سور دهرّه پاکه
ده او علت ورله طواف دے یعنی دطواف دَ وجهی نه جوته دهرّه پاکه
ده او س که مونږه نه څوک دا مطالبه وکړی چه دمذکوره علت تاثیر په

خو سره ثابت شوے دے مونږه وایو چه د مذکوره علت تاثیر ثابت شوے
دے په قول د نبی علیه السلام سره کوم چه ترمذی روایت کړے دے ابو
قتاده نه چه انها من الطوافین علیکم والطوافات یعنی جوته د هغه
داځکه پاکه ده او نجس نه ده چه دا هر وخت په تاسو باندی تلونکی
راتلونکی دی، لهٰذا دی نه خلاصے لښته دے نو که جوته ددی ناپاکه
وګڼړلے شی حرج به واقع شی حالانکه الله پاک فرمائی ماجعل
علیکم فی الدین من حرج په دین کښی په تاسو باندی الله پاک څه حرج نه دے
کړځولے، لهٰذا څرنګه چه جوته د هغه نجس نه ده او طاهره ده او
علت ورله طواف دے نو دا علت چونکه په سواکن البیوت کښی هم شته دے
لهٰذا ددی جوته به هم طاهره وی او نجس به نه وی، او مثال د هغه چه
اثر ئے ظاهر شوے وی، په اجماع سره نو هغه زمونږه دا قول دے چه په
دریم حل باندی به لاس د سارق نشی قطع کولے ځکه په دی کښی تفویت راځی
د جنس د منفعت تفصیل دا چه کله څوک سرقه وکړی نو دوه ئ نه به ښئ لاس
کټ کړے شی مړوندہ پوری او بیا به ورله داغ ورکړے شی چه وینه ودریږی
(کذا فی التکملة العینی عن مستدرک الحاکم) او چه کله دویم حل باندی غلا وکړی
نو کسه خپه به کټ کړے شی د ګټو پوری په طبرانی او دارقطنی کښی
ددی باره کښی حدیث راغلے دے، (کذا فی تخریج الزیلعی) اوس که
چرته په دریم حل باندی غلا وکړی نو نه به لاس کټ کولے شی او نه خپه
او وجه دا ده چه په دی کښی جنس د منفعت فوت کیږی مطلب دا که بل
لاس ترینه کټ کړے شی نو کارکسب به بیا بالکل نشی کولے اوس که مونږ
نه دا مطالبه څوک وکړی چه ایا د تفویت د جنس د منفعت تاثیر په څه سره
ثابت شوے دے، نو مونږه جواب ورکوو چه حد د سرقه چونکه مشروع
شوے دے بطور زاجر چه سارق د سرقه نه منع شی نه دا چه د احد د سرقه
تلف کونکے مشروع شوے دے یعنی چه تلف کړی جنس د منفعت لره علی الکمال
او په تفویت د جنس د منفعت کښی اتلاف دے، لهٰذا نشی کټ کولے به د سارق

نه په دریم ځل باندې بلاس لري،

ثم ان فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا واما المناقضة فانها يتجه عليه صورة وان لم يتجه عليها حقيقه واليه اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضه يجب دفعها بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما ياتي وليس معناه انه يجب دفع كل نقض بطرق اربعة بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض اخر منها والمجموع يبلغ اربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه كما تقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل بالنقض من جانب الشافعيؒ ماذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف اي ندفع هذا النقض بالطريق الاول بعدم الوصف وهو انه ليس الخارج بل بادلا تحت كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم في مكانه ولم يخرج وينتقل من موضع الى موضع بخلاف الدم السائل فانه كان في العروق وانتقل الى فوق الجلد وخروج من مواضعه ۔

ترجمه:- بیا فساد وضع نه متوجه کیږي علت مؤثره ته او هر چه مناقضه ده نو دا علت مؤثره ته صورةً متوجه کیږي اګر چه حقیقةً نه متوجه کیږي او دې ته اشاره ماتن رح کړې په خپل دې قول سره لیکن هر کله چه د مناقضه تصور وکړے شي نو د هغه دفع کول واجب دي په څلور وطریقو سره او هغه دفع بالوصف ده بیا په هغه معنی سره کومه چه ثابته ده په وصف سره بیا په حکم سره بیا په غرض سره، بنا په هغه چه بیان به ئے راشي او دا معنی نه ده چه دفع د هر یو نقض هم په څلور وطریقو سره واجب ده بلکه واجبه ده، دفع د بعض نقضو نو په بعض طرقو

سره او د بعضو په بعضو نورو سره او مجموعه تعداد څلورو ته رسي
پس تعلیل کول په علت موثره سره او په دې باندې صورةً د نقض ورود
او بیا د هغې دفع لکه چې ته وائې په هغه څیز کښې چې د هغې خروج راغلے
وي د ماسوئ د سبیلینو نه چه دا یو نجس خارج څیز دے پس دا به حدث
وي ، لکه بول شول پس په دې باندې دا اعتراض واردیږي یعنې په دې تعلیل
باندې په نقض سره د امام شافعيؒ د طرف نه او هغه دا چې کوم څیز بهیږي
نه نو هغه خارج نجس دے او حدث نه دے پس موثره د دې دفع اولاً په
وصف سره کوو ، یعنې د انقض موثره دفع کوو ، په دوه طریقو سره اوّل
په عدم الوصف سره او هغه دا چه دا خارج نجس نه دے بلکه ظاهر دے
ځکه د هر ځرمن دلاندې وینه وي ، پس هرکله چه ځرمن زائله شي نو وینه
ښکاره شي په خپل مکان کښې او دې خروج نه دے کړے او نه دیو موضع نه بل
موضع ته ئې انتقال راغلے وي ، په خلاف د بهیدو مکي وینه باندې ځکه هغه
په رګونو کښې وي او د ځرمن سر ته ئې انتقال راشي او د خپل موضع نه ووځي
تشریح :- حضرت شارحؒ فرمائي چه فساد وضع خو سره نه ، نه متوجه
کیږي علت موثره ته او هرچه مناقضه ده نو دا اګرچه صورةً متوجه کیږي
لیکن حقیقةً نه او وجه دا ده چه علت موثره ثابت وي په کتاب الله او سنت
او اجماع سره او دا دریواړه بذاتِ خود د فساد وضع او مناقضه احتمال نه
لري لهذا کوم تاثیر چه په دې دریواړو سره ثابت وي ، هغه به هم د فساد
وضع او مناقضه احتمال نه لري ، هاں البته صوري مناقضه په علت موثره
راتلے شي پس که چرته صورةً مناقضه راغله نو د دې دفع کول موثره په یو
د څلورو طریقو سره کولے شو دا مطلب نه دے چه هر یو نقض به هم په
دې څلورو طریقو سره دفع کیدے شي بلکه مطلب دا چه د نقض د دفع طریقو
تعداد څلورو ته رسي لهذا بعض نقض به په بعض طریقے سره دفع کیږي او
او بعض اخر په بل سره او هغه څلور طرق دا دي (۱) دفع بالوضوء (۲)
دفع بالمعنی الثابت بالوضوء (۳) دفع بالحکم (۴) دفع بالغرض.

داوّل مثال چه په علّت مؤثره باندې صورې مناقضه وارده وې او دَ هغې دفع کړې شوې وې لکه د دې مثال ته خارج من غیر سبیلین بیان کړه یعنې کوم څیز چه د سبیلین نه ماسوی خارج وې نو دا خارج نجس دے او حدث نه دے په شان د بول باندې یعنې څرنګه چه بول او د س ماتوی، پس د احنافو په نزد باندې دا او د س د ماتیدو د پاره علت د نجاست خروج دے عام د دینه چه دا خروج د نجاست دَ سبیلین نه وې، او که دَ ماسوی د سبیلین نه وې او دا خروج د نجاست یو داسې علّت دے چه د دې اثر په مقیس علیه یعنې بول کښې ثابت دے په کتاب الله سره لکه په دې ایت سره او جاء احد منکم من الغائط الخ امام شافعی په دې قیاس او تعلیل سره نقض وارد کړے دے او هغه دا چه خارج من غیر سبیلین نجس دے او حدث نه دے اولې حکم چه ستاسو یعنې احنافو په نزد باندې چه کومه وینه د بدن نه وځي او سائله نه وي یعنې د نه بهیږي نو دا خارج نجس دے او حدث نه دے لهذا معلوم شوه چه فقط خروج د نجاست حدث نه دے بلکه خروج دَ نجاست من السبیلین حدث دے مونږه د امام شافعی دا نقض په طریقو سره دفع کوو، اوّل په وصف سره وضاحت دا چه اے امام شافعی کوم وصف یعنې خروج د نجاست چه ته د حدث سبب ګرځوې په فرع یعنې غیر سبیلین کښې د سره نه هغه موجود نه دے، ځکه چه کومه وینه د بدن نه وځي او بهید ونکې نه وي نو دې ته خارجه نشي ویلے کیدے بلکه د دې صرف ظهور راشي او ښکاره شي ځکه چه د هر څرمن د لاندې وینه موجوده ده لهذا کله چه څرمن زائله شي نو وینه په خپل مقام کښې ښکاره شي نو دا خارجه نه وې ځکه د دې انتقال د یو ځائے نه بل ځائے ته نه وې راغلې او چه کومه وینه سائله یعنې بهید ونکې وي نو هغه په رګونو کښې وې او بیا ئے انتقال راشي پاس څرمن ته او د خپل مقام نه ئے خروج راشي پس کوم وصف یعنې خروج د نجاست چه په فرع یعنې غیر سبیلین کښې د حدث سبب دے هغه دلته کښې د سره شته دے نه پس د وصف د وجود په انکار سره مونږه د امام شافعی مذکوره نقض دفع کړو فتدبر ۱۔ داسطور فی الحال د الله په فضل وکرم سره په مسجد نبوی کښې په داسې ځائے سره چه مخامخ راته ګنبد حضری

بنکاری فشکراً یارب العالمین والف الف تحیة علی حبیبک محمد صلی الله علیه وآله وسلم

ثم بالمعنی الثابت بالوصف دلالة ای ثم ندفعه ثانیا بعدم المعنی الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لکنه لم یوجد المعنی الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب غسل ذلک الموضع فانه یجب اولا غسل ذلک الموضع ثم یجب غسل البدن کله ولکن نقتصر علی الاربعة دفعا للحرج فیه ای بسبب وجوب غسل ذلک الموضع صار الوصف حجة من حیث ان وجوب التطهیر فی البدن باعتبار مایکون منه لا یتجزأ فلما وجب غسل ذلک الموضع وجب غسل سائر البدن البتة وهناک لم یجب غسل ذلک الموضع فانعدم الحکم لعدم العلة کانه لم یوجد الخروج۔

ترجمہ :۔ بیا په هغه معنی سره کومه چه ثابته وی په وصف سره دلالةً (یعنی د دلالة النص په طور نه د عبارة النص په طور) او مونږ به وایو که چرته و منلے شی چه وصف د خروج موجود شوے دے لیکن هغه معنی کومه چه ثابته وی په خروج سره دلالة هغه نه ده موجوده، او هغه وجوب د غسل دے د دغے موضع ځکه چه اولاً وینځل د دغه موضع واجب دی او بیا وینځل د ټول بدن واجب دی لیکن مونږه د حرج د دفع کولو په خاطر باندې حصر کړے په څلورو اعضاء سره او په دی سبب سره چه وینځل د دغے موضع واجب دی نو ګرځیدلو وصف حجت او دا ګرځیدلے دی وجه نه چه وجوب د تطهیر په بدن کښی په اعتبار د مایکون منه سره (یعنی په هغه څیز سره چه خروج ئے د بدن نه راغلے وی) تجزی نه قبلوی پس هر کله چه د دغه موضع وینځل واجب شول نو بلا محاله وینځل د کل بدن هم واجب شول او په دغه ځائے کښی یعنی چه وینه سائله نه وی وینځل د دغه موضع واجب نه دی پس حکم معدوم شو لو د علت د معدوم والی د وجه نه کو یا د سره نه خروج نه دے موجود شوے۔

تشریح :۔ دلته کښی د امام شافعیؒ د نقض دفع په دو ویمے طریقے سره بیان

شوی دہ او هغه دا چه که موبزه ومنو هم چه وصف یعنی خروج موجود شوے دے لیکن بیا هم دا خروج حدث نه دے او وجه دا ده چه په خروج سره چه کوم معنی ثابتیږی بطور د دلالة النص هغه دلته کښی نه ده موجوده او هغه معنی دا چه د کوم ځائے نه د نجاست خروج جوړ شی نو هغه وینځل به واجب وی لکه د بول د خروج د وجه نه د موضع بول وینځل واجب دی او س چونکه تطهیر خو تجزّی نه قبلوی، او هغه دا چه د بعضے حصے تطهیر د واجب شی او د بعض نه لهٰذا د کل بدن تطهیر واجب شو (مراد د کل بدن نه غسل دا عضاء اربع دے چه حرج دفع شی) لهٰذا هرکله چه غسل ددغے موضع دخروج واجب وګرځیدلو نو دا وصف دخروج حجت وګرځیدلو د پوره بدن د وینځلو د پاره ځکه چه د تطهیر وجوب په بدن کښی دهغه خیز د وجه نه د کوم خروج چه د بدن نه راشی نو دا تطهیر تجزی نه قبلوی هان که چرته د یو موضع د تطهیر وجوب که د داسی خیز د وجه نه راشی چه د بدن نه بهر وی مثلاً د بهر نه څه گند کی په یو موضع ولګی نو اوس به صرف نجس موضع وینځی او باقی شوه ما نحن فیه یعنی ماده د نقض کښی نو د غه ځائے کښی د د غه موضع وینځل واجب نه دی پس هرکله چه د دغے موضع وینځل واجب نه دی پس حکم یعنی حدث کیدل معدوم وګرځیدل ځکه چه علّت یعنی خروج د نجاست نه دے موجود ځکه که چه د موضع د خروج د نجاست وینځل واجب دی او دلته کښی وینځل واجب نه دی لهٰذا دا وصف د خروج به د حدث علت نه وی فافهـــم،

ویورد علیه صاحب الجرح السائل عطف علی قوله فیورد علیهما اذ المرسل یعنی یورد علینا من جانب الشافعیؒ فی المثال المذکور بطریق النقض ایرادان الاول ماد فعناه بطریقین والثانی هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن ولیس بحدث ینقض الوضوء مادام الوقت باقیا فندفعه بالحکم ای ندفعه بطریقین الاول لوجود الحکم و عدم تخلف ببیان انه حدث موجب للتطهیر بعد خروج الوقت یعنی لانسلم انه لیس بحدث بل هو حدث لکن تاخر حکمه الی ما بعد خروج الوقت و بالغرض ای ندفع

ثانیا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان غرضنا التسویة بین الدم والبول وذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا الیساوی البول المقیس علیه فصار مجموع دفوع النقض اربعة

ترجمہ ۱:- او په مذکوره تعلیل باندې دا اعتراض هم واردیږي چه هغه شخص چه زخمي وي او مسلسل وینه تري نه بهیږي، داعطف دے په فیورد علیه ما اذا السیل باندې یعني وارد یږي په مونږه باندې دامام شافعي د جانبه نه په مثال مذکور کښې په طریقې دَ نقض سره دوه اعتراضه اوّل خو مونږه دفع کړو په دوه طریقو سره او دویم دا چه هغه شخص چه د هغه د زخم نه مسلسل وینه بهیږي، نو دا دبدن نه یو خارج نجس خیزدے او حدث نه دے چه وضوء لره مات کړي ترڅو چه د مانځه وخت باقي وي پس دې اعتراض لره دفع کوو په حکم سره یعني مونږه دا په دوه طریقو سره دفع کوو اوّل په وجود دَ حکم سره او عدم تخلّف سره په دې بیا سره چه دا خروج حدث دے او موجب د تطهیر دے، پس دَ خروج د وخت نه یعني دا مونږه نه منو چه دا خروج حدث نه دے بلکه حدث دے د وقت د خروج پورې دا حکم موخر شوے دے، او په غرض سره یعني مونږه د غه اعتراض دفع کوو ثانیا په وجود د غرض سره دعلّت نه او د حصول د هغه نه ځکه زمونږه غرض برابر ولے دے په مابین د وینې او د بول کښې او دا غرض حاصل دے ځکه چه بول حدث دے پس هرکله چه دالازم دي لو دا عفو وګرځیدلو د وخت د قیام د وجه نه په صورت دَ سلسل البول کښې پس د غه شان دا هم یعني داوینه حدث شوه لیکن هرکله چه لازمه وګرځیدله نو عفوه وګرځیدله چه مساوات ئے راشي د بول سره کوم چه مقیس علیه دے پس وګرځیدل مجموعه څلور طریق د نقوضو د دفع -

تشریح ۱:- دامام شافعي د یو بل اعتراض دفع کوي، ماتن په دې مقام کښې او هغه دا چه امام شافعي فرمائي چه تاسو وائے خارج من غیر سبیلین ناقض للوضوء دے حالانکه تخلّف را غلے دے یعني خارج من غیر سبیلین به وي او عدم به موجب د حدث نه وي لکه د یو شخص د زخم نه مسلسل وینه سیلان کوي نو مستاسو

مسلک دا دے چه ترڅو پورې د موضع وخت موجود وي نو دا عفو دے او موجب د حدث نه دے پس علت موجود دے چه هغه خروج د نجاست دے او حکم ترینه تخلف دے چه هغه حدث دے پس دا اعتراض مونږه یعنې احناف په دوه طریقو سره دفع کوو اول داچه دلته کښې د حکم تخلف نه دے را غلے یعنې دا نه چه علت موجود دے او حکم ئے نه دے موجود شوے بلکه د علت په وجود سره حکم هم حدث دے هغه موجود دے خو لیکن د عذر د وجه نه د وخت د خروج پورې عفوه راغلې ده، او دغه وجه ده چه څنګه وقت تیر شي هم د سابقه علت یعنې خروج د دم د وجه نه په حدث واجبیږي دویم په دې طریقې سره مونږه دغه مذکوره اعتراض دفع کوو چه زمونږه غرض په فرع یعنې خارج من غیر سبیلین او په اصل یعنې خارج من سبیلین کښې مساوات او برابر والے را وستل وو او هغه غرض زمونږه حاصل دے په دې شان چه څرنګه اصل یعنې بول موجب د نجاست دے لیکن دی نه باوجودکه چا سلس البول وي یعنې مسلسل ترینه بول بهیږي نو د وخت د خروجه پورې د ده ته عفوه ده وګورې دلته کښې بول موجب د حدث دے او بیا هم وجوب د حدث عفوه کړے شو دغه شان مونږه وایو چه فرع یعنې دم مثلاً دا هم که مسلسل وي نو عفوه دے اګر که موجب د حدث دے، لهذا د حنفي هو من کوم چه مساوات بین الفرع والاصل دے هغه حاصل شولو، کتبت هذا السطور فی المسجد النبوی الشریف بعد صلوٰة العصر فتبارک الله رب العالمین - ۲ / ۴ / ۲۰۰۴ وحید

ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع فی المعارضة الواردة علی العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهی اقامة الدلیل علی خلاف ما اقام الدلیل علیه الخصم فان کان هو ذلك الدلیل علی الاول بعینه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثانی فالنوع الاوّل معارضة فیها مناقضة وهی القلب فی اصطلاح الاصول والمناظرة معا فهو من حیث انه یدل علی نقیض مدعی المعلل یسمی معارضة ومن حیث ان دلیله لم یصلح دلیلا له بل صار دلیلا للخصم یسمی مناقضة لخلل فی الدلیل ولکن

المعارضة اصل فیہ والنقض ضمنی لان النقض القصد ے لا یرد علی الدلیل المؤثر ولذلك سمی معارضة فیها المناقضة ولم یسم مناقضة فیها المعارضہ

**ترجمہ:** بیا هر کله چه ماتن فارغ شولو د دفع د نقض نه نو شروع ئے وکړه په هغه معارضه کښې کومه چه وارده وی په علت موثره باندی پس فرمائی او هر چه معارضه ده پس دا په دوه قسمه ده، او دا اقامت د دلیل دے په خلاف د هغې باندی په کوم چه خصم دلیل قائم کړے وی پس که چرته دا دلیل بعینه اوّل دلیل وی نو دا نوع اوّل ده ورنه نوع ثانی ده پس اوّله نوع معارضه ده چه په دی کښې مناقضه ده او دا اقلب دے په اصطلاح د اهل اصول او اهل مناظره کښې پس دا په دی حیثیت سره چه دلالت کوی په نقیض د مدعی معلل په نقض باندی کوی نو مسمّی ده په معارضه سره او په دی حیثیت سره چه دَ خصم دلیل دَ دلیل والی صلاحیت نه لری بلکه داد معارض دلیل گرځی دا مسمّی ده په مناقضه سره ځکه چه په دلیل کښې فساد دے لیکن په دی کښې اصل معارضه ده، او مناقضه په کښې ضمنی ده، ځکه چه قصدًا عمدًا نقض نه وارد یږی په دلیل مؤثره باندی او دی وجه نه دا مسمّی ده په هغه معارضه سره چه مناقضه په کښې وی او نه ده مسمّی په دی سره چه دا داسی مناقضه ده چه په دی کښې معارضه ده،

**تشریح:** حضرت شارح دَ ماتن د راتلونکی عبارت غرض بیانوی او هغه دا چه هر کله ماتن د مناقضه د دفع د طرق اربعه نه فارغ شولو نو اوس معارضه بیان کوی ځکه چه د مناقضه په شان معارضه هم په علت موثره باندی وارد یږی، د معارضه معنی ده اقامة الدّلیل علی خلاف الخ یعنی د مقابل دَ مدعی په خلاف باندی دلیل قائمول پس معارضه په دوه قسمه ده یو هغه چه معترض بعینه د خصم دلیل را واخلی او د هغه د مدعی خلاف مدعی په ثابته کړی یعنی معترض وائی چه په کوم دلیل سره تا دا دعوه ثابته کړی ده، نو هم په دغه دلیل باندی زه ستا د دعوی خلاف ثابتوم دا د معارضه اوّل قسم دے بل قسم دا چه معترض د خصم د مدعی خلاف ثابته کړی، خو په جُدا دلیل سره مثلاً معترض وائی چه که تا سره دلیل دے په دعوه مذکوره باندی نو

ماسره واسی دلیل دے چه هغه ستاد دغے دعوے خلاف ثابتوی، پس هرچه د معارضه قسم اوّل دے نو دا هغه معارضه ده چه دی کښې مناقضه هم ده اودی ته داهل اصول او اهل مناظری په اصطلاح کښې قلب وائی هرچه معارضه ورته وائی نو وجه داده چه په دی کښې دخصم دمدعی په نقیض باندی دلیل قائمولے شی او هرچه مناقضه ورته وائی نو وجه داده چه په دی کښې دَ معلل دلیل باطلولے شی اومعترض وائی چه په دعوه باندی ستا دادلیل ذکرکول صحیح نه دی بلکه دادلیل خما دا دعوه ثابتوی، پس چونکه په دی کښې معلل دد لیل نقض وی دی وجه نه ورته مناقضه دا ئی او سچا به ویل چه هر کله په دی کښې معارضه اومناقضه دواړه شته نو دی ته المعارضه التی فیها المناقضه په ځائے المناقضة التی فیها المعارضه ویل پکار وو، مطلب دا چه په نوم کیښودلو کښې معارضه اصل ولے وګرځیدلے شو نو شارح ددی جواب کړے دے او هغه دا چه په دی قسم کښې معا رضه اصل ده او مناقضه په کښې ضمنی ده، ځکه قصداً مناقضه په علت مؤثره باندی نه وارد یږی او هرچه معارضه ده نو دا قصداً او اصالةً په علت مؤثره باندی وارد یدے شی نو دی وجه نه دی ته المعارضة التی فیها المناقضه ویلے کیږی نه دا چه المناقضة التی فیها المعارضة

التی فیها المعارضة

وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلب القصعة اى جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى و الحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف فى القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذى لا يقبله كقولهم اى الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعنى ان الاسلام ليس بشرط للاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو فى الواقع حكم شرعى وعندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كانوا او ثيبا عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اى لا نسلم ان الجلد علة للرجم فى المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذا معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذى هو رجم ثيبهم وفيها مناقضة لدليلهم بانه لا يصلح علة

**ترجمہ:-** او قلب په دوه قسمه دے یو دا چه علت بدل شي په حکم سره او بدل دا چه حکم بدل شي په علت سره او دا قسم ماخوذ دے، د قلب القصعه نه یعني د کاسي اړول یعني د کاسي بره حصّه خکته کول او خکته حصّه بره کول پس علت اعلیٰ دے او حکم اسفل دے او دا نوعه د قلب هغه وخت متحقق کیږي چه کله وصف په قیاس کښې حکم شرعي گرځولے شوے وي، بیا به دا انقلاب قبلوي، او هغه وصف چه محض وصف وي هغه انقلاب نه قبلوي لکه قول د دي شوافعو چه کافران یوه نوعه ده چه د دوي نا ده کړ وته به سَل کوړې ورکولے شي لهٰذا د دوي واده کړو لره به رجم کولے شي په شان د مسلمانانو باندي یعني اسلام شرط د احصان نه دے پس څرنګه چه مسلمانانو کښې بعضو لره رجم کولے شي او بعضو لره کوړې ورکولے شي پس د غه شان کافران هم دي، پس د دوي سَل کوړ ولره علت د رجم گرځولے دے د پاره د ثیب خلقو قیاس ئے کړے دے په مسلمانانو باندي او دا سل کوړې ورکول په واقع کښې هم یو شرعي حکم دے او زموږ په نزد باندي هرکله چه اسلام شرط دے د احصان د پاره او کافرانو باندي بل څه نشته مگر کوړې ورکول دي که بکر وي او که ثیب وي، نو موږ به د دوي سره معارضه وکړو په قلب سره، پس موږ به وایو چه د مسلمانانو د کړو ته څکه کوړې ورکولے شي چه د دوي واده کړ ولره رجم کولے شي، یعني موږ به دا نه منو چه د مسلمانانو د رجم کولو د پاره علت سَل کوړې ورکول دي، بلکه د دوي د کوړو ورکولو د پاره علت رجم کول دي پس دا معارضه ده څکه دا د لیل د مدعي په خلاف باندي دلالت کوي کوم چه رجم د ثیب دے او په دې کښې مناقضه هم شته د دوي د دلیل چه داد علت والي صلاحیت نه لري۔

**تشریح:-** حضرت ماتنؒ د قلب دوه اقسام ذکر کوي اوّل دا چه علت لره حکم وګرځولے شي او حکم لره علت شارحؒ وائي چه دا قسم ماخوذ دے د قلب القصعة نه یعني د کاسي پاس طرف لاندې گرځول او لاندې طرف پاس گرځول پس علت دلته کښې اعلیٰ دے، او حکم اسفل دے لهٰذا علت لره لاندې کول یعني حکم گرځول او حکم لره پاس کول یعني علت گرځول دا د قلب اوّل قسم دے، او دا قسم هله متحقق کیږي چه کله وصف یعني علت واقعةً هم یو شرعي حکم وي نو دا علت بیا به د انقلاب صلاحیت وري

دپاره ددې چه ددهٔ په اړه لوسره داوالپس دحکم کيدلوصلاحيت ولري، اوکه چرته محض وصف وي او واقعة حکم شرعي نه وي نو دا به دانقلاب صلاحيت نه لري دا دويم قسم دے، د اوّل قسم مثال لکه شوافع وائي چه کافران په دوه نوعه دي او دوي واړه کړوالوا دو لره به رجم کولے شي ځکه چه ددوي ناواده کړي افرادو لره کوړي ورکولے شي، لکه څرنګه چه مسلمانانو کښې بعضو افرادو لره رجم کولے شي او بعضو لره کوړي ورکولے شي پس شوافعؒ نکې او دَ رجم دپاره علت جلد مائته کرځوي او دَ رجم دپاره محض والے شرط نه ګرځوي، پس شوافعؒ د رجم دپاره علت جلد مائتہ ګرځولے دے، او جلد مائتہ واقعةً هم يو شرعي حکم دے يعني دجلد مائته حکم په شرع کښې موجود دے زمونږه په نزد باندې چونکه د رجم دپاره احصان شرط دے او هرچه کافران دي نو دا محصن نه دي، ځکه احناف شرط د احصان اسلام مني، بلکه دوي دپاره جلد مائته دے برابره خبره ده که بکروي اوکه ثيب وي پس مونږه شوافعؒ سره معارضه بالقلب وکړه، او هغه دا چه مونږه وايو بکر دَ مسلمانانو لره ځکه جلد مائته ورکولے شي چه دوي لره رجم کولے شي کله چه ثيب وي يعني مونږه داخبره نه منو چه د رجم دَ مسلمانانو دپاره علت جلد مائته دے بلکه مونږه وايو چه ددوي دجلد مائته دپاره علت رجم دے پس حاصل دا چه د شوافعؒ کوم علت وو هغه دَ انقلاب صلاحيت لري لهذا دهغوي تعليل او قياس کول فاسد وګرځيدل ځکه قياس هله صحيح کيږي چه په مقيس عليه کښې علت موجود وي، او دلته کښې دوي په مقيس کښې علت جلد مائته ګرځولے وو، او حالانکه دا علت په مقيس عليه کښې نشته دے ځکه مقيس عليه يعني مسلمانانو کښې جلد مائته علت نه دے، بلکه حکم دے او علت رجم دے، لهذا د دوي تعليل فاسد وګرځيدلو، پس دا معارضه شوه ځکه دَ شوافعؒ منشاء داده چه په دې تعليل سره د واده کړي افرادو، دپاره رجم ثابت کړي حالانکه مونږه ددې مدعا خلاف لره ثابت کړل او مناقضه هم شوه ځکه شوافعؒ چه کوم حکم يعني جلد مائته لره علت ګرځولے وو، هغه مونږه باطل هم کړلو،

---

والمخلص منه يعني ان من اراد ان لا يرد عليٰ علته في الحال فطريقه من الابتداء

ان یخرج الکلام مخرج الاستدلال فانہ یمکن ان یکون الشئ دلیلا علی شئ و ذالک الشئ یکون دلیلا علیہ کالنار مع الدخان بخلاف العلیۃ فانہ یتعین ان یکون احدھما علۃ والاخر معلولا فالقلب یضرہ ولکن ھذا المخلص لا ینفع ھھنا للشافعیؒ اذ لا مساواۃ بینھما لان الرجم عقوبۃ غلیظۃ ولہ شروط والجلد لیس کذلک وینفعنا لو قلنا الصلوٰۃ عبادۃ تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذا لو قلب الخصم فیقول انما یلزم بالنذر لانہ یلزم بالشروع قلنا بینھما مساواۃ یمکن ان یستدل بحال کل منھما علی الاخر ولا ضیر فیہ

**ترجمہ وتشریح:** اوخلاصے ددینہ یعنی چہ خوک دا ارادہ کوی چہ څما پہ علت باندی دِ دَ سرہ نہ پہ آئندہ کښی قلب وارد نشی نو بیا دینہ دخلاصید د طریقہ دادہ چہ دَ شروع نہ دِ دے داخپل کلام دتعلیل دمقام نہ داستدلال مقام تہ و باسی ځکہ دا خبرہ ممکنہ دہ چہ د دوہ څیزونو پہ مابین کښی داسی ملازمہ موجودہ وی، چہ ھر یو دِ پہ بل باندی دلیل کرځی لھذا بیا بہ قلب دۀ تہ څہ نقصان نہ رسوی مثلاً لوګے او اور چہ اور دلیل دے دلوګی او لوګی دلیل دے پہ اور باندی پہ خلاف د علت والی باندی، ځکہ پہ تعلیل کښی داخبرہ ضروری دہ چہ ھم یو بہ علت وی او بل بہ معلول وی بیا قلب دی تہ نقصان رسوی، او دا تعین پہ تعلیل کښی ځکہ ضروری دے چہ علت موثرہ وی پہ حکم کښی او تقاضا کوی دورا ندی والی پہ حکم باندی او سَکہ دغہ حکم دوبارہ د دغے علت وګرځوی نو پہ دۀ باندی بہ سابق وګرځی یعنی ھر یو بہ پہ بل باندی دسبقیت تقاضا کوی، لھذا دوربہ لازم شی، خو لیکن دا مخلص دلتہ کښی پہ مذکورہ مسئلہ کښی امام شافعیؒ تہ څہ نفع نہ رسوی وجہ دادہ چہ دی مخلص دپارہ دشیئینو پہ مابین کښی دمساوات نہ لابدی دہ ځکہ او اولوګے شو چہ ھر یو پہ بل باندی ددلیل والی پہ باب کښی برابر دی یعنی پہ ثبوت واحدھما پہ آخر باندی پکښی مساوات وی، او ھر چہ مذکورہ مسئلہ دہ یعنی رجم او جلد نو دی کښی مساوات نشتہ دے، لھذا داسی نشی کیدے چہ رجم دِ دلیل پہ جلد شی او جلد دِ دلیل پہ رجم شی او قلب دِ ورتہ څہ نقصان ونہ رسوی، ھر چہ عدم مساوات دے نو ھغہ داسی چہ رجم

پو سخته سره ده او ده هغه د پاره ځان له مشروط دی مثلاً د څلورو کسانو ګواهي
ورکول او احصان وغیره او هر چه رجم دے نو دا یوه بله سزا ده، او د رجم شرطونه
هم ورله نشته دے، اوس که څوک دا اعتراض وکړی چه هر کله دا مخلص امام شافعيؒ
ته هغه فائده نه ورکوی نو بیا د دی دلته کښی د ذکر کولو څه فائده ده نو شارحؒ دا سوال
دفع کوی په وینقض الخ سره، حاصل دا چه مونږ ته احنافو ته خو فائده ورکوی
او هغه دا چه مونږ وایو صوم یو عبادت دے او دا لازم میږی په نذر سره یعنی که
څوک د صوم نذر ومنی نو د نذر د وجه نه په ده لزوم راځی، لهذا هر کله چه په نذر
سره لزوم راځی نو په شروع کولو سره به هم لزوم راځی، یعنی چه یو ځل شروع وکړی،
په صوم سره او بیا ئے ماته کړی نو قضاء به راوړی اوس که څوک مقابل نقض قلب وکړی
او دا وائی چه لزوم بالنذر سبب د لزوم بالشروع نه دے بلکه لزوم بالشروع سبب د لزوم
بالنذر دے نو مونږ ورته په جواب کښی وایو چه که داسی شی نو هم په دی کښی څه
نقصان نشته دے ځکه چه نذر او شروع کښی مساوات دے، یعنی څرنګه چه په
نذر سره لزوم راځی هغه شان شروع سره هم راځی لهذا استدلال د هر یو د حال
نه د بل په حال باندی ممکن دے،

—— کتبت هذه السطور فی المسجد النبوی الشریف بعد صلوٰة الظهر

یا رب صل وسلم دائماً ابداً —— علی حبیبك خیر الخلق كلهم

والثانی قلب الوصف شاهدا علی الخصم بعد ان کان شاهدا له
ای للخصم فهو کقلب الجواب بجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان
ظهر الوصف کان الیك والوجه الی الخصم فان قلب بعده فصار ظهره الیه
ووجهه الیك فهو معارضة من حیث انه یدل علی خلاف مدعی الخصم
وفیه مناقضة من حیث ان دلیله لم یدل علی مدعاه وهذا هو الذی
یسمیه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ویجری فی کثیر من الاحیان فی المغالطة
العامة الورود کما بینوه فی کتبهم کقولهم فی صوم رمضان انه صوم فرض
فلا یتادی الا بتعیین النیة کصوم القضاء فجعلت الفرضیة علة للتعیین

فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضیة دلیلا علی عدم التعین فقلنا لما کان صومها فرضا استغنی عن تعیین النیة بعد تعینه کصوم القضاء انما یحتاج الی تعیین واحد فقط لا زائد فیه فهذا کذلك لکنه انما یتعین بالشروع وهذا تعین قبله من جانب الشارع حیث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء فی انه لا یحتاج الی تعیین بعد تعین لکنه الرمضان لما کان معینا قبل الشروع فلا یحتاج الی تعیین العبد وصوم القضاء لما لم یکن متعینا قبل الشروع احتاج الی تعیین العبد مرة

**ترجمہ:** اودویم قسم بدلول دوصف دی په داسی حال کښی چه دا شاهد وګرځی په خصم باندی لپس دهغے نه چه شاهد وو دهغه دپاره یعنی دخصم دپاره لپس دا په شان دقلب دتوشه دان دے، چه دهغے شا خیته وګرځولے شی، او خیته ئے شاه ځکه دوصف شاء اول ستا طرف ته وه او مخ ئے خصم طرف طرف ته لیکن هرکله چه دینه لپس په کښی قلب راغلو نوشائے دهغه طرف ته شوه او مخ ئے ستا طرف ته شو، لپس دا معارضه ده، په دی شان سره چه دلالت کوی په خلاف دمدعی دخصم باندی او په دی کښی مناقضه ده په دی شان سره چه دهغه دلیل په مدعا دهغه باندی دلالت نه کوی، او دا هغه څیز دے چه اهل مناظره دی لره په معارضه بالقلب سره مسمّی کوی اودی جریان راځی په ډیرو اوقاتو کښی په هغه قیاساتو کښی چه دکوم ورود عام دے، لکه څرنګه چه دوی دهغے بیان کړے دے په خپلو کتابونو کښی لکه قول دشوافعوؒ په باره دصوم درمضان کښی چه دا یوه فرضی روژه ده، لهٰذا نه برادا کیږی مګر په تعین دنیّت سره په شان دصوم دقضاء لپس فرضیّت کرځولے شوے دے، علت دتعین دپاره لپس مونږه ددی سره معارضه بالقلب وکړله او مونږه فرضیّت لره دلیل وګرځولو په عدم تعین باندی لپس مونږه ووئیل چه هرکله روژه فرض ده، نو بے پرواه شوه دنیت دتعین نه لپس دتعین دَشرع نه په شان دصوم دقضاء چه دا صرف یو تعین ته محتاجه ده، نه زائد ته په دی کښی لپس دا فرضی روژه هم دغه شان ده، لیکن ددی یعنی دصوم القضاء تعین په شروع کولو سره راځی او دا یعنی صوم

فرض و راندی نه متعیّن ده، د شارحؒ د جانب نه په دی شان سره چه شارع د پلے
دی چه هر کله شعبان تیر شی نو بیا صرف دَ رمضان روژه ده پس صوم القضاء او صوم
رمضان دا دواړه برابر دی په دی خبره کښی چه دا محتاج نه دی تعین ته پس د تعین
نه لیکن هر کله چه دَ رمضان تعین وړاندی د شروع نه راغلے وو، نو احتیاج ئے
رانغلو د عبد تعین ته او صوم د قضاء هر کله چه نه وه متعین قبل د شروع نه نو بوځل
د عبد تعین ته محتاجه شوله۔

**تشریح :-** دلته کښی حضرت ماتنؒ د قلب قسم ثانی بیانوی او هغه دا چه مستدل
کوم وصف لره علت گرځولے وی او د هغه د پاره دا مفید دی ته هغه علت لره دا سی بدل
کړی چه د هغے د مدعی په خلاف بانډی دلیل وګرځی، او د هغه د پاره مضر وګرځی،
شارحؒ وائی دا قلب په شان د قلب الجراب یعنی د قلب د توشه دانی دے یعنی دَ
توشه دان د ننه طرف لره بهر کول او بهر لره د ننه کول گویا د قلب نه وړاندی وصف
یعنی علت شا ستا طرف ته ده، او مخ ئے د مستدل طرف ته وو، نو د هغه د پاره مفید
وو نه ستا د پاره او پس د قلب نه د وصف مخ ستا طرف ته شو او شا ئے د مستدل طرف
ته شوه، نو ستا د پاره مفید شو، او د هغه د پاره مفید نه شو لو، پس دا معارضه هم شوه ځکه
چه دَ خصم دلیل د هغه د مدعا په خلاف دلالت کوی وما هذا الا المعارضه او مناقضه هم شوه
ځکه چه ته دَ هغه دلیل باطلوی، چه ستا دلیل ستا دعوه نه ثابتوی شارحؒ فرمائی چه دَ
اهل مناظره په اصطلاح کښی دا مسمّی کیږی په معارضة بالقلب سره، او په قیاساتو
فاسده کښی کوم چه عامة الورود دی، ددی معارضة القلب جریان چیر راځی، ددی
معارضة بالقلب مثال لکه شوافعؒ وائی چه صوم د رمضان بغیر د تعین نه، نه ادا کیږی او
علت د دی لره داوائی چه دا فرض ده، پس دوی د تعین د نیّت د پاره علّت فرضیت گرځی
او قیاس کوی، په صوم القضاء باندی چه صوم القضاء هم چونکه فرض ده، لهذا القین
د نیّت ته محتاجه ده، پس مونږه دوی سره معارضه وکوله او مونږه فرضیت لره دَ
عدم تعین د نیّت دلیل وګرځولو یعنی مونږه داوو چه چونکه صوم د رمضان فرض دے
لهذا د نیت تعین ته احتیاج نه لری، ځکه یو ځل شارع تعین کړے دے، لکه څرنګه
چه صوم د قضاء فقط یو تعین ته محتاجه ده، او دوئم ته نه، مطلب دا چه صوم دَ

رمضان هم فرض ده او صوم د قضاء هم فرض ده او دواړه صرف په تعین نه احتیاج لري لیکن چونکه د صوم القضاء تعین په شروع سره راځي حتی تردې که یو شخص د قضاء صوم نیت وکړي او د صبح صادق نه وړاندې دے د نفل روژې نیت وکړي نو بیا به دده نفل صحیح کیږي نه قضاء لیکن که دے شروع وکړي د قضاء صوم پس بیا صرف قضاء متعینه ده، بل ځه نه ، او هرچه صوم د رمضان دے، نو د دې تعین د شرع نه وړاندې د شرع د طرف نه دے، ځکه شارح وائي چه هرکله شعبان تیر شي بیا به روژه نشته دے، ما سوی د رمضان نه لیس صوم د رمضان د قضاء دواړه صرف په تعین ته احتیاج لري، لهٰذا خصم یعنی شوافعؒ چه فرضیت او تعین دلیل کوځولو مولږه هم د غه فرضیت د عدم تعین وکوځولو،

کتبت هذا السطور فی المسجد النبوی الشریف بعد صلوٰۃ العصر ، وصد اللّٰہ

این سعادت بزور بازو نیست ———— تانہ بخشد خدا ئے بخشندہ

وقد تقلب العلۃ من وجہ اٰخر غیر الوجہین المذکورین وھو ضعیف کقولھم ای الشافعیۃ فی حق النوافل حیث لا تلزم بالشروع ولا تقضی بالافساد عندھم ھذہ اعبادۃ لا یمضی فی فاسدھا ای اذا فسدت بنفسھا من غیر افساد بظہور الحدث من المصلی لا یجب اتمامھا وھذا بخلاف الحج فانہ اذا فسد یجب فیہ المضی والقضاء بعدہ فلا تلزم بالشروع کالوضوء فانہ لما لم یمض فی فاسدہ لم یلزم بالشروع فیقال لھم لما کان کذلک وجب ان یستوی فیہ ای فی النفل عمل النذر والشروع باللزوم کما استوی عملھما فی الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذی جعلہ الشافعیؒ دلیلا علی عدم اللزوم بالشروع فی النفل وھو عدم الامضاء فی الفساد جعلناہ علۃ لاستواء النذر والشروع ویلزم منہ اللزوم بالشروع فکان قلبا من ھذہ الحیثیۃ وانما کان ھذا القلب ضعیفا لانہ ما اتی بصریح نقیض الخصم اعنی اللزوم بالشروع بل اتی بالاستواء الملزوم لہ ولان الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا ففی الوضوء من حیث کونہ غیر لازم بالشروع والنذر وفی النفل من حیث کونہ لازما بھما ویسمی ھذا عکسا

ای شبیھا بالعکس لا عکسا حقیقیا لان العکس الحقیقی ھو رد الشئ علی سننہ الاول کما یقال فی قولنا مایلزم بالنذر یلزم بالشروع کالحج و مالایلزم بالنذر لایلزم بالشروع کالوضوء وھو یصلح للترجیح علی ما سیاتی لان مایطرد وینعکس اولی مما یطرد ولا ینعکس وھذا لما کان رد الشئ علی خلاف سننہ الاول کان داخلا فی القلب شبیھا بالعکس وانما جعلہ عکسا اتباعا لفخر الاسلام

**ترجمہ:-** او کلہ نہ کلہ قلب راځی په علت کښې په بله وجہ سره ماسوی د هغې د ده ذکر شوی وجهونه اودا ضعیفه ده لکه قول د شوافعو په حق د نفلونو کښې په دی شان چه دانه لازمیږی په شروع کولو سره او په فاسد کولو سره په ئې قضاء لنشي راوړل کید ے، او دوی په نزد باندی دا عبادت د ے که فاسد شي نو پوره کول ئې لنشته د ے، یعنی کله چه دا په خپل فاسد شي نه لا چه انساد راشی مثلاً بے اودسی ظاهره شي د مصلی نه نو واجب نه دی د دی نفلو پوره کول او دا په خلاف د حج باندی ځکه چه کله حج فاسد شي نو بیا د دی پوره کول او قضا راوړل داواړه واجب دی، پس وفساد نه، لیس دا نوافل به نه لازمیږی په شروع کولو سره په شان د وضوء باندی، ځکه چه کله د دی په فاسدکولو سره د دی پوره والے نه د ے واجب نو شروع کولو سره لازمیږی هم نه، لیس دوی ته به ویلے کیږی چه هر کله خبره دامی ده نو پکار ده چه په دی نوافل کښې عمل د نذر او شروع دواړه برابر وګرځي په اعتبار د لزوم سره لکه څرنګه چه عمل د نذر او شروع دواړه وبرابر د ے، په وضوء کښې په اعتبار د عدم لزوم سره پس هغه وصف کوم چه امام شافعیؒ دلیل ګرځولے دے په عدم د لزوم بالشروع باندی په نفلو کښې چه هغه نه پوره کول دی په وخت د فاسد کیدلو کښې هغه مونږ ه علت وګرځولو د برابروالی د نذر او د شروع او د دینه لازمیږی لزوم بالشروع پس دا قلب وګرځیدلو په دی حیثیت سره او هم چه دا قلب ضعیف د ے نو وجه دا ده چه معارض راتلل نه دی کړی په صریحې نقیض د خصم باندی یعنی کوم چه لزوم بالشروع د ے بلکه ده راتلل کړی دی په استواء باندی کوم چه ملزوم د نقیض د خصم د ے، او بله دا چه استواء مختلف ده، د ثبوت او زوال په اعتبار

سره په وضوء کښې استواء په دې شان چه وضوء لازم نه ده، په شروع او په نذر
سره او په نفل کښې په دې شان چه په شروع او نذر دواړو سره لازمیږي او
دا مستثنیٰ کیږي، په مشابهه بالعکس سره، نه په عکس حقیقي سره ځکه عکس حقیقي دیته
وائي چه شئ ردّ کړے شي په اول طریقه باندې لکه ویلے کیږي زمونږه په دې قول
کښې کوم څیز چه لازمیږي په نذر سره لازمیږي به په شروع سره لکه په حج کښې
اوکوم چه نه لازمیږي، په نذر سره نه به لازمیږي په شروع سره هم لکه وضوء شو
اودا عکس صلاحیت د ترجیح لري، بناء په هغه چه زر به راشي ځکه چه کوم څیز کښې
طرد او عکس راځي هغه اولیٰ دې، دهغه نه چه تطرد په کښې راځي او عکس نه، او کله چه
شئ ردّ کړے شي، د اول نه په خلاف طریقه باندې نو دا داخل وي په قلب کښې او
مشابه وي د عکس سره او دې لره عکس ګرځول داد فخرالاسلام په تابعدارۍ سره دې

**تشریح** ۱۔ دلته کښې ماتن دقلب یوه بله طریقه بیانوي چه هغې قلب التسویه
وائي خو دا طریقه د سابقه دواړو طریقو نه ضعیفه ده، وجه داده چه په دې کښې
صرف معارضه خو شته خولیکن مناقضه په کښې نشته دے، لعني په دې کښې معارض
دخصم په صریحي تقیض باندې راتلل نه کوي کما سیاتي، د دې مثال لکه شوافع وائي،
چه نفل په شروع کولو سره نه لازمیږي هر چه احناف دي د دې وائي لزم النفل
بالشروع شوافع دلیل دا وائي چه که نفلو کښې فساد راشي یعني نفل کو نکے به اود سه
شي، مثلاً د دې نفلو پوره کول په مصلي باندې واجب نه دي نو عدم اتمام للفساد
داعلت د دې وګرځولو، د عدم لزوم بالشروع اود دې قیاس کوي په وضوء باندې
چه وضوء نه لازمیږي په شروع کولو سره ځکه که وضوء فاسده شي نو اتمام ئې واجب
نه دے، نو څرنګه چه د عدم اتمام للفساد د وجه نه عدم لزوم بالشروع په وضوء کښې نشته
دے، دغه شان د عدم اتمام للفساد په وجه عدم لزوم في النفل هم نشته دے حاصل دا
چه شوافع وائي چو لکه که په نفلو کښې فساد راشي نو پوره کول ئې واجب نه دي، لهٰذا
په شروع سره ئې لزوم هم واجب نه دے، شارح فرمائي چه په خلاف وج باندې،
ځکه که په حج کښې فساد راشي نو هم ئې پوره کول واجب دي او هم ئې قضاء راوړل
واجب دي عند الشوافع هم - مونږه احناف د شوافع په جواب کښې وايو چه هر کله نا سو

د نفلو قیاس کوی په وضوء باندی او عدم اتمام للفساد علت گرځوی او بیا یکار ده چه
په نفلو کښی عمل د نذر او شروع هم دواړه برابر شی لکه څرنګه چه عمل د شروع او
نذر برابر دے په وضوء کښی یعنی څرنګه چه په نذر سره او شروع سره لـزوم
د وضوء نه راځی د غه شان په نذر او شروع دواړو سره د نفلو عدم لزوم هم یکار
وو، حالانکه دا خبره ښکاره ده چه په نذر سره د نفلو لزوم راځی،
حاصل دا چه احناف رح د ائی عدم اتمام للفساد د عدم لزوم علت نه دے بلکه دا
علت د استواء دے او دا استواء په وضوء کښی په عدم لزوم سره محقق کیږی یعنی
په وضوء کښی نه په نذر سره لزوم شته او نه په شروع کولو سره لزوم شته دے او په
نفلو کښی په لزوم سره محقق کیږی او هغه دا چه نفل هم په نذر سره لازمیږی او
هم په شروع کولو سره لیس هر کله چه احناف رح عدم اتمام للفساد علت د استوا بین النذر
والشروع وګرځولو یعنی برابر والے په مابین د نذر او شروع کښی نو څرنګه چه نذر سره
خو لزوم راځی نو شروع سره به هم لزوم راشی، نو هر کله چه دینه لزوم بالشروع لازم
شو، لیس د خصم دعا یعنی عدم لزوم بالشروع چه کوم صراحةً نقیض دے یعنی
لزوم بالشروع معارض په دی راتلل نه دی کړی، بلکه د لزوم بالشروع چه کوم نقیض
د خصم دے په ملزوم یعنی استواء باندی ئے راتلل کړی دی، دی وجه نه شارح رح زمانی
چه دا قلب ضعیف دے ځکه معارض د خصم په صریح نقیض باندی راتلل نه دی کړی
او بله وجه د شارح رح ویلے ده، د ضعف د دی قلب چه دی استوا کښی هم اختلاف دے
ځکه په مقیس علیه یعنی وضوء کښی استواء د عدم لزوم او سقوط یعنی زوال په
اعتبار سره ده یعنی وضوء کښی نه په نذر سره لزوم شته دے او نه په شروع
سره لزوم شته دے، او دا استوار په مقیس یعنی نفلو کښی د ثبوت او لزوم په اعتبار
سره ده چه نفل هم په شروع سره لازمیږی او هم په نذر سره لیس د مقیس علیه
او مقیس په مابین کښی دا تضاد د احناف رح دے قیاس لره باطلوی ځکه د قیاس صحیح
والی شرط دا دے چه کوم حکم په اصل کښی دی هغه بعینه فرع طرف ته متعدی شی،
او دلته امر بالعکس دے ځکه په اصل کښی حکم د استواء په سقوط او عدم لزوم کښی دے
او په فرع کښی حکم په استواء دے، د ثبوت او لزوم په منبع کښی حاصل دا چه اصل

او فرع دداره اگرچه په استوا، کښې شریک دي، لیکن دهرے استوار مصداق جدا جدا دے، او اعتبار معنی لره دے نه صرف الفاظو لره،

کتبت هذه السطور فی المسجد الحرام بعد صلوة العصر عند الکعبة فالحمد لله رب العلمین

والثانی المعارضة الخالصة عن معنی المناقضة ویسمی هذا فی عرف المناظرة معارضة بالغیر وهی نوعان احدهما المعارضة فی حکم الفرع بان یقول المعترض لنا دلیل یدل علی خلاف حکمه فی المقیس وله خمسة اقسام کلها صحیحة مستعملة فی علم الاصول علی ما قال وهو صحیح سواء عارضه بضد ذلك الحکم بلا زیادة وهذا هو القسم الاول منها وذلك بان یذکر علة دالة علی نقیض حکم المعلل صریحا بلا زیادة و نقصان نظیره ما اذا قال الشافعیؒ المسح رکن فی الوضوء فیسن تثلیثه کالغسل فنقول المسح فی الراس مسح فلا یسن تثلیثه کمسح الخف۔

**ترجمه:۔** او دویم قسم هغه معارضه ده چه کومه خالصه ده د من[...] نه او دا مسمّی کیږي په عرف د مناظرے کښې په معارضه بالغیر سره او دا معارضه په دوه قسمه ده یو قسم د دینه معارضه ده په حکم د فرع کښې په دی شان چه معترض وائی ماسره داسی دلیل شته دے، چه کوم ستا د حکم د مقیس په خلاف باندې دلالت کوي او دی لره پنځه اقسام دی ټول صحیح دی او استعمال شوي دي په علم اصول کښې بنا په هغه چه ویلے شوي دی، او دا قسم معارضه صحیح ده، برابره خبره ده که معارضه وکړی په داسی څیز سره چه کوم د دغے حکم خلاف وی، بغیر د څه زیادت نه او دا قسم اوّل دے، د دغے پنځه اقسامو نه او دا داسی چه داسی علت ذکر کړی شي چه کوم دلالت وکړی په نقیض د حکم د معلل باندې صریحي طور باندې بغیر د څه زیادت نه او د نقصان نه او د دی نظیر هغه دے لکه چه امام شافعیؒ فرمائی مسح رکن دے په وضوء کښې لهٰذا تثلیث د مسح سنت دے د غسل په شان لیس موږ به وایو چه مسح په سر کښې مسح ده لیس د دی تثلیث سنت نه دے، په شان د مسح د موزو باندې

**تشریح:-** حضرت ماتنؒ دلته کښې بیان د معارضه د دویم قسم کوی، دی ته په عرف عام د مناظرے کښې معارضة بالغیر هم وائی، معارضه خالصه هم ورته وائی یعنی دی کښې مناقضه نه دی دا معارضه په دوه قسمه ده معارضه فی حکم الفرع او معارضه فی علت الاصول، معارضه فی حکم الفرع دا معنی چه معارض دا وائی خصم چه کوم حکم ثابت کړے په مقیس کښې نو ماسره دا سی دلیل شته دے چه هغه د خصم د حکم په نقیض باندې دلالت کوی دا یوه صحیح معارضه ده، او د دی معارضه پنځه اقسام دی، اول دا چه معارض دخصم دحکم نقیض ثابت کړی خود خصم په حکم باندې څه زیادت ونه کړی او نه په کښې څه نقصان وکړی، یعنی معارض دا سی علت ذکر کړی چه هغه دلالت وکړی په نقیض دحکم د قیاس کو نکی باندې صریحي طور باندې بغیر د څه زیادت او نقصان نه د دی نظیر لکه امام شافعیؒ فرمائی چه د سر په مسح کښې تثلیث یعنی د درې ځله مسح کول دا سنت دی او علت دا وائی چه مسح رکن دے لهٰذا دا به قیاس کړے شي په یو بل رکن باندې چه هغه غسل دے، یعنی د وضوء د اعضاء مغسوله غسل رکن دے په وضوء کښې او په غسل کښې تثلیث سنت دے مونږ احناف دا وایو چه چونکه وظیفه د سر په وضوء کښې غسل نه دے بلکه مسح ده لهٰذا دا به مشابه وی د بله مسح سره چه هغه مسح د موزو ده او مسح د موزو کښې تثلیث نشته دے لهٰذا په مسح د سر کښې به هم تثلیث نه وی،

او بزیادة هی تفسیر و هذا هو القسم الثانی منها و نظیره ان نقول فی المثال المذکور وقت المعارضة ان المسح رکن فی الوضوء فلا یسن تثلیثه بعد اکماله فقولنا بعد اکماله زیادة علی قدر المعارضة ولکنه تفسیر للمقصود ولکن یشکل ان هذا المثال لیس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثانی من القلب علی قیاس ما قلنا فی مسألة صوم رمضان بعد تعینه ولم ار مثالا لهٰذا القسم من المعارضة الخالصة

**ترجمه:-** او یا په زیادت سره چه هغه تفسیر وی او دا هغه دویم قسم دے د دغه پنځو اقسامو نه او د دی نظیر نو هغه دا چه په مونږ ه وایو چه مذکوره

مثال کښې په وخت د معارضه کښې چه مسح رکن دے په وضوء کښې نو نه دے سنت تثلیث په دې کښې پس د اکمال ددې نه پس زمونږه قول په بعد اکماله باندې دا زیادت دے، په قدر د معارضه باندې لیکن دا تفسیر دے د پاره د مقصود لیکن مشکله دا کړې چه دا مثال د معارضه خالصه نه دے، بلکه دا د قلب د دویم قسم مثال دے، بنا په دې چه قیاس ئے وکړے شي په هغه چه مونږه ویلے دی په مسئله د صوم د رمضان کښې پس دَ تعیین د هغې نه او ما مثال نه دے لیدلے د معارضه خالصه ددې قسم د پاره،

**تشریح** د معارضه فی حکم الفرع دویم قسم بیانوی ماتن او هغه دا چه معترض معارضه وکړي په زیادت سره په حکم د معلّل باندې خو لیکن دا زیادت د مقصود تفسیر وي مثلاً هم دغه مذکوره مثال واخله نو مونږه وایو چه مسح رکن دے خو لیکن پس د اکمال (یعنی چه مسح مکمّله شي) ددینه تثلیث سنت نه دے معترض دا چه مسح رکن دے د غسل په شان باندې او په رکن کښې سنت د هغه اکمال دے او غسل کښې چه کله تثلیث را شي نو غسل به مکمّل شي ځکه چه په اعضاء مغسوله کښې استیعاب او په هغه باندې احاطه کول داخل په فرض کښې داخل وي، لهٰذا تثلیث سره به سنت اداء شي او هر چه مسح ده نو مسح کښې خو استیعاب فرض نه دے لهٰذا په مسح کښې به په استیعاب سره سنت اداء شي او هر کله چه استیعاب سره سنت ادا کېږي نو په مسح کښې تثلیث ته ضرورت باقي نه شو، پس قول دَ معارض بعد اکماله دا په قدر د معارضه باندې اگرچه زیادت دے ځکه قدر د معارضه فقط فلا یسن تثلیثه دے لیکن دا زیادت تفسیر دَ مقصود دے او مقصود اکمال بعد الفرض دے، شارح فرمائي چه دا ماته د معارضه خالصه دَ قسم ثاني مثال نه ښکاري بلکه د قلب دَ قسم ثاني مثال ښکاري او قیاس ئے کړے دے په مسئله د صوم رمضان باندې فارجع الیه۔

اوتغییر عطف علی قوله تفسیراے زیادة هی تغییر وقد بینه لقوله دفیه نفی لما لم یثبته الاوّل او اثبات لما لم ینفه الاوّل لکن تحته معارضة

للاول فهو حال عن قوله تغییر وقید له فیکون مشتملا علی القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحین ان قوله او تغییر قسم ثالث وقوله اوفیه نفی لما لم یثبته الاول او اثبات لما لم ینفه الاول بکلمة او دون الواو وکل منهما قسم رابع وهذا خطاء فاحش نشاء من تحریف الواو الی او فنظیر القسم الثالث قولنا فی الیتیمة انها صغیرة یولی علیها بولایة الانکاح کالتی لها اب فقال الشافعیؒ هذه صغیرة فلا یولی علیها بولایة الاخوة قیاسا علی المال اذ لا ولایة للاخ علی مال الصغیرة بالاتفاق فهذه معارضة بزیادة هی تغییر وهی قولنا بولایة الاخوة و فیه نفی لما لم یثبته الاول لانا ما اثبتنا فی التعلیل ولایة الاخوة بل مطلق الولایة حتی ینفی المعارض ایاها ولکن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولایة الاخوة انتفی سائرها اذ لا قائل بالفصل بین الاخ وغیره ،

**تشریح:** او یا تغیر وی دا عطف دے پہ قول دھغہ تقریر باندی یعنی معارضہ وکړی پہ زیادت سرہ چہ ھغہ تغیر وی او دی لرہ ماتنؒ پہ خپل دی قول سرہ بیان کړے دے چہ پہ دی کښی نفی وی دھغہ خیز چہ مستدل ھغہ لرہ نہ وی ثابت کړے او یا اثبات وی دھغہ خیز چہ مستدل ھغہ لرہ نہ وی نفی کړے لیکن ددی لاندی معارضہ موجودہ وی داوّل حکم دپارہ لیس داحال دے دقول دھغہ تغیر نہ او دھغہ دپارہ قید دے لیس دا مشتمل وګرځید لو پہ قسم ثالث او رابع دواړو باندی او ھم دا حق دے او بعضو شارحینوؒ دا فہم کړی دہ چہ قول د ماتن او تغیر قسم ثالث دے، او د قول دھغہ او فیہ نفی الخ پہ کلمہ د او سرہ دے، نہ د واو سرہ او ھر یو د دی دواړو نہ خلورم قسم دے او دا یوہ فاحشہ غلطی دہ، چہ دا دی نہ پیدا شوی دہ، چہ واو بدل کړے شوے دے، او نو لیس نظیر ددریم قسم دا قول زمونږ دے د یتیم پہ بارہ کښی چہ یتیمہ وړہ وی پہ دی باندی ولایت حاصل وی د نکاح کولو پہ شان دھغے وړے چہ پلار ورلرہ وی لیس امام شافعیؒ فرمائی چہ دا وړہ چہ دی لو پہ دی باندی رورتہ ولایت د انکاح نہ دے

حاصل او هغه قیاس کړے دے په مال باندې ځکه چه رور لره د صغیره په مال باندې په اتفاق سره ولایت نه دے حاصل پس دا معارضه ده په داسې زیادت سره ده چه کوم تغیر دے او هغه قول زمونږه دے بولایة الاخوة او په دې کښې نفي ده د هغه چه مستدل هغه لره نه دے ثابت کړے ځکه مونږه په قیاس کښې ولایت الاخوة (یعنې ولایت د رور) لره نه دے ثابت کړے تردې چه معارض هغې لره نفي کړي لیکن دې کښې داوّل حکم په خلاف معارضه موجوده ده، ځکه هر کله چه نفي شوه ولایت د رور نو ټول ولایات نفي شول ځکه څوک قول کو نکے نشته دے په فصل باندې په مابین د ولایت د رورا او د غیر کښې،

**تشریح:** حضرت ماتنؒ دریم او څلورم قسم معارضه في حکم الفرع بیانوي یعنې معارضه دریم قسم دا دے چه معارض داسې زیادت دکړي چه هغه مقصود لره بدل کړي، په داسې حال کښې چه معارض هغه حکم لره نفي کړي دکوم چه مستدل اثبات نه وي کړے لیکن د دغې نفي لاندې د مستدل د حکم خلاف موجود وي، مثلاً احنافؒ وائي چه که پلار ژوندے وي نو دهٔ لره په صغیره یعنې ورےلور باندې د ولایت حاصل دے، او دا صغیره به د پلار د اجازت نه بغیر نکاح لشي کولے په دې باندې احنافؒ صغیره یتیمه قیاس کوي چه په دې باندې هم په ترتیب سره اولیاء لره دا نکاح ولایت حاصل وي،

او امام شافعي رحمه الله تعالیٰ معارضه کوي او هغه دا چه په صغیره یتیمه باندې ورور د نکاح ولایت او اختیار نه دے حاصل د احمد دے قیاس کوي په مال باندې چه ورور د ولایت د یتیمه په مال باندې په اتفاق سره نه دے حاصل لهٰذا د نکاح کولو به هم ورته نه وي حاصل، امام شافعيؒ دا معارضه په داسې زیادت سره کړي ده چه په دې کښې تغیر دے او هغه دا قول دے، چه ولایة الاخوة یعنې ولایة الاخوة داسې زیادت دے چه په دې سره نفي د داسې حکم راځي، چه د هغې اثبات ورانډې نه مستدل نه دے کړے ځکه مستدل اثبات د ولایت الاخوة نه دے کړے بلکه د مطلق ولایت که هغه د اخوة وي او که د غیر وي اثبات ئے کړے دے، لهٰذا معارض یعنې امام شافعيؒ لره د مطلق ولایت نفي کول پکار دي

لیکن بیا هم د امام شافعیؒ په دغه نفی کښې د احنافو په خلاف معارضه موجوده ده او هغه داسې چه هر کله امام شافعیؒ ولایت الاخوة یعنې ولایت د رور نفی کړو نو ماسوی ولایت هم نفی شول ځکه چه خوک فصل کوي نشته دے په ولایت الاخوة او غیر کښې یعنې داسې څوک نشته چه هغه قول وکړي چه رور لره خو جبر کول نه دی جائز په خور، باندی خو غیر لره جبر کول جائز دی فافهم ولاتکن من الغافلین

ونظیر القسم الرابع قولنا ان الکافر یملک شراء العبد المسلم لانه یملک بیعه فیملک شراءه کالمسلم فعارضه اصحاب الشافعیؒ وقالوا ان الکافر لما ملک بیعه وجب ان یستوی فیه ابتداء الملک وبقاءه کالمسلم لکنه لا یملک القرار علیه شرعا بل یجبر علی اخراجه عن ملکه فکذلک لا یملک ابتداء ملکه ففی هذه المعارضة زیادة هی تغییر وهو قوله وجب ان یستوی وفیه اثبات لما لم ینفسه الاول لانا ما نفینا الاستواء بین الابتداء والبقاء فی التعلیل حتی یثبته الخصم فی المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بین البیع والشراء ولکن تحته معارضة للاول لانه اذا اثبت الاستواء بین الابتداء والبقاء ظهر المفارقة بین البیع والشراء فیصح البیع دون الشراء لانه یوجب الملک ابتداء فیتصل بموضع النزاع من هذا الوجه

ترجمه :- او نظیر د څلورم قسم د اقوال زمونږ دے چه کافر مالک دے د اخستلو د مسلمان غلام ځکه چه کافر د خرڅولو مالک دے، لیس د اخستلو به هم مالک وی، د مسلمان په شان پس د امام شافعیؒ اصحابو معارضه کړی ده چه هر کله کافر مالک د خرڅولو د مسلمان غلام وګرځیدلو نو پکار ده چه په دی کښې برابر وګرځي ابتداء د ملک او بقاء د ملک د مسلمان په شان لیکن کافر په مسلمان غلام باندی د قرار والی مالک نه دے، شرعی طور باندی بلکه دهٔ باندی به جبر کولے شی په اخراج د مسلمان غلام سره دده ملک نه لیس دغه شان کافر د ابتدائی ملکیت د مسلمان هم مالک نه دے، لیس په دې معارضه

کښې داسې زیادت دے چه هغه تغییر دے او هغه دا قول د هغه دے چه واجب ده په دې کښې استواء او په دې کښې اثبات د هغه څیز دے چه د هغې نفي مستدل نه ده کړې ځکه موږ ځو نفي د استواء په مابین د ابتداء او بقاء کښې نه ده کړې په قیاس کښې تر دې چه د هغه اثبات وکړې خصم په معارضه کښې لیکن د اول حکم په خلاف په دې کښې معارضه موجوده ده، ځکه هر کله چه خصم استواء ثابته کړه په مابین د ابتداء او بقاء کښې نو فرق ظاهر شو په مابین د بیع او د شراء کښې پس بیع صحیح شوه او شراء نه ځکه دا ابتدائي ملکیت لره واجبوي، پس متصل وګرځې موضع د نزاع پوره په پوره طریقې سره،

**تشریح** :- حضرت ماتن د څلورم قسم بیان کوي د معارضة في حکم الفرع او هغه دا چه معارض داسې زیادت وکړي چه هغه بدلونکے حکم د مستدل لره وي په داسې حال کښې چه مستدل د یو څیز اثبات نه وي کړے او خصم او معارض د هغې نفي راولي مثلاً احناف وائي چه کافر د مسلمان غلام د خرڅولو مالک دے د شراء یعني اغستلو هم مالک دے او دوي کافر لره قیاس کوي په مسلمان باندي یعني مسلمان چونکه د عبد مسلم د خرڅولو مالک دے لهٰذا د اغستلو هم مالک دے، لیس خاوندانو د فقه شافعي معارضه کړې ده او هغه دا چه دوي وائي کافر چه هر کله د مسلمان غلام د خرڅولو او بیع مجاز وګرځیدلو نو یکار ده چه په دې کافر کښې یاد برابر وګرځي ابتداء د ملک او بقاء د ملک یعني څرنګه چه دے ابتداءً مالک ګرځي د مسلمان د غه شان دا مسلمان غلام د دغے کافر په ملکیت کښې باقي هم پاتې شي حالانکه کافر بقاء د ملکیت کښې مجاز نه دے، ځکه چه شرعي طور باندي به دغے کافر باندي جبر کولے شي چه د دغے مسلمان غلام لره د خپل ملک نه خارج کړه، حاصل دا چه د کافر د پاره په مسلمان غلام باندي د ملکیت قرار والے نشته دے، پس هر کله چه د بقاء په اعتبار سره کافر مالک ونه ګرځیدلو، نو ابتداءً به هم ملکیت نه وي حاصل د کافر د پاره او د مسلمان غلام په اغستلو سره چونکه ابتداءً ملکیت کافر لره په مسلمان باندي حاصلیږي لهٰذا کافر به د مسلمان غلام د اغستلو هم مجاز نه وي، یعني د هٔ لره به د مسلمان غلام اغستل جائز نه وه،

اوس دی معارضه کښې داسې زیادت راغلے دے چه هغه تغیر د حکم د مستدل را ولی او هغه دا چه خصم قول په استواء بین الابتداء والبقاء کړے دے لهذا په دې کښې د داسې څیز اثبات راغلو چه د هغې نفی مستدل نه ده کړې ځکه مستدل یعنی احنافؒ استواء لره نه ده نفی کړې په ما بین د ابتداء ملک کښې او بقاءً ملک کښې په خپل قیاس کښې تردې چه خصم یعنی معارض هغې لره ثابت کړې بلکه احنافؒ خو استواء ثابته کړې ده په ما بین د بیع او شراء کښې او هغه دا چه څرنګه کافر د بیع د عبد مسلم مالک دے نو د غه شان د شراء هم مالک دے، لیکن د امام شافعیؒ د اصحابو په د غه قول کښې د ننه معارضه موجوده ده، د احنافوؒ د حکم او هغه دا چه خصم یعنی اصحاب شافعیؒ چه هر کله استواء ثابته کړه په ما بین د ابتداء ملک کښې او بقاء ملک کښې او دا قول ئے وکړو چه څوک ابتداءً مالک وی هغه به بقاءً هم مالک وی نو په دې سره خود بخود فرق ظاهر شو، په ما بین د بیع او شراء کښې چه بیع خو د کافر د مسلمان عبد صحیح ده ځکه دې کښې د کافر د ملک بقاء نه باقی کیږی بلکه د ملک نه د مسلمان عبد اخراج راځی، او شراء صحیح نه شوه ځکه چه شراء ابتداءً ملکیت راولی او اوس معلومه شوه چه څوک د ابتداء ملک مجاز دی، نو هغه به د بقاء ملک مجاز هم وی، حالانکه کافر د بقاء ملک مجاز نه دے نو چه د بقاء نه شو د ابتداء هم نه شو ځکه دې یو مساوی په انتفاء سره د بل مساوی هم انتفاء راځی، پس د احنافوؒ د حکم چه مساوات دے په ما بین د بیع او د شراء کښې په خلاف معارضه راغله او هغه دا چه اصحاب شافعیؒ عدم مساوات ثابت کړو، پس په د غې طریقې سره په موضع د نزاع پورې د امام شافعیؒ د معارضه اتصال راشی، کتب هذا السطور فی المسجد الحرام بعد صلوٰة المغرب ،

او فی حکم غیر الاول لکن فیه نفی الاول عطف علی قوله بضد ذلک الحکم ای لم یعارضه بضد الحکم الاول بل یعارضه فی حکم اخر غیر الاول لکن فیه نفی الاول وهذا هو القسم الخمس منها نظیره ما قال ابو حنیفةؒ فی المرأة التی نعی الیها زوجها ای اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج اخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حیا

ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحیح لقیام النکاح بینهما فان عارضه الخصم بان الثانی صاحب فراش فاسد فیستوجب به النسب کما لو تزوجت امرأة بغیر شهود وولدت منه یثبت النسب منه وان کان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تکن لنفی النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثانی لکن فیه نفی الاول لانه اذا ثبت من الثانی ینتفی عن الاول لعدم تصور النسب من شخصین فیحتاج حینئذ الی الترجیح فنقول الاول صاحب فراش صحیح والثانی صاحب فراش فاسد والصحیح اولی من الفاسد فیعارض منه الخصم بان الثانی حاضر والماء ماءه وهو اولی من الغائب فیظهر ح فقه المسالة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد یوجب الشبهة والصحیح یوجب الحقیقة والحقیقة اولی من الشبهة۔

ترجمہ:۔ او یا معارضه وکړی په داسی حکم سره چه د اوّل نه غیر وی، لیکن د اوّل نفی په کښی موجوده وی، دا عطف دے په قول د هغه بغیر ذلك الحکم باندی، لیعنی چه معارضه ئے نه وی کړی په ضد د هغے حکم اوّل باندی بلکه معارضه ئے کړی په بل حکم کښی چه د اوّل نه غیر وی لیکن په دی کښی د اوّل نفی موجوده وی او دا هغه پنځم قسم دے، د اقسامو د معارضه فی الحکم نه ددی نظیر هغه دے چه ویلے دی امام ابوحنیفه رح په باره د هغے ښځې کښی چه هغے ته د خاوند د مرګ خبر ورسی لیعنی خبر ورته ورکړے شی په مرګ د خاوند سره پس هغه عدت تیر کښی او بل خاوند سره واده وکړی، پس بچے راوړی بیا اوّل خاوند ژوندے راشی نو بچے به د اول خاوند وی ځکه هغه د صحیح فراش خاوند دے، ځکه د واړه کښی نکاح قائمه ده، پس که چرته دی سره خصم دا معارضه وکړی چه دویم خاوند چونکه د فاسد فراش خاوند دے پس په دی سره به هم نسب ثابتیږی لکه څرنګه چه یوه ښځه واده وکړی بغیر د ګواهانو نه او بیا د هغے خاوند نه بچے راوړی نو ده نه به نسب ثابتیږی، اګر که دغه فراش فاسد دے پس دا معارضه د اوّل خاوند نه د نسب نفی د پاره نه ده بلکه د دویم خاوند د نسب د اثبات د پاره ده، لیکن په دی کښی

داوّل نفی شته دے ځکه چه هر کله دَ دویم نه نسب ثابت شولو داوّل نه نفی شو
ځکه د دوه کسانو نه نسب نه دے متصوّر پس دغے وخت کښې ترجیح ته احتیاج
راغلو پس مونږه وایو چه اوّل خاوند د صحیح فراش خاوند دے او دویم د فاسد
فراش خاوند دے، او صحیح اولی دی دَ فاسد نه، پس دی سره خصم دا معارضه
کړې ده، چه دویم حاضر دَے، او او به هم دده او به دی او دا دغائب نه اولی دے
پس دې وخت کښې د فقه مسئله ظاهره شوه او هغه دا چه ملک او صحت اولی دے
په اعتبار ورکولو سره د حاضر والی او او بونه ځکه فاسد دَ شبه موجب کرځی او صحیح
واجبوی حقیقت لره او حقیقت د شبه نه اولی دے،

**تشریح** :- حضرت ماتنؒ د معارضه فی حکم الفرع پنځم قسم بیانوی او هغه
داچه معارض په داسی حکم سره معارضه وکړی چه هغه د اوّل حکم یعنی کوم چه
مستدل په مقیس کښې ثابت کړے وی، خلاف نه وی یعنی په دی معارضه کښې
خونه دَ مستدل دَ ثابت کړده حکم نفی وی او نه د هغه دَ نفی کړے شوی حکم اثبات
وی، بلکه معارض یو بل حکم لره ثابت کړے وی، خو بیا په دغے بل حکم کښې دَ اوّل
حکم نفی موجوده وی، مثلاً امام صاحبؒ فرمائی چه یو ے ښځے ته د هغې دَ خاوند
د مرګ خبر ورکړے شی او هغه بیا پس د عدت نه بل خاوند سره نکاح وکړی
او دَ هغه نه بچے هم پیدا شی بیا هغه اول خاوند راشی نو بچے به د اوّل خاوند
وی، ځکه چه هغه د صحیح فراش مالک دے ځکه د واړو مینځ کښې نکاح شوی
ده، او س که خصم دا معارضه وکړی چه اګر که دویم خاوند د فاسد فراش مالک
دے خو نسب به دده وی، ځکه چه کله چرته یوه ښځه بغیر دَ ګواهانو نه چا سره نکاح
وکړی، نو باوجود دَ دینه چه دا نکاح فاسده ده لیکن بیا به هم د دې خاوند نه د ښځې
د بچی نسب ثابتیږی لهٰذا دغه شان مذکوره صورت کښې هم اګر که فراش فاسد
دے، لیکن نسب به د دویم خاوند نه ثابتیږی، او س په دی معارضه کښې د امام
صاحب دَ حکم چه هغه دَ اوّل خاوند نه نسب ثابتیدل دی، نفی نشته دے بلکه
دلته کښې بل حکم معارض ثابت کړے دے، او هغه دا چه نسب به ثابت وی د دویم
خاوند نه لیکن هر کله چه د دویم خاوند نه نسب

ثابت شولو نو دَ اوّل خاوند نه نفی شو حُکم چه نَسب دَ دوه کسانو نه، نه ثابتیږی، بلکه دیو نه ثابتیږی لهٰذا هر کله چه نسب دَ دویم نه ثابت شو داوّل نه نفی شو او س دلته کښې ترجیح ته ضرورت دے، پس احناف وائی چه اوّل دَ صحیح فراش مالک دے، او دویم دَ فاسد فراش مالک دے او صحیح اولیٰ وی دَ فاسد نه او که خصم دا معارضه وکړی چه دویم خاوند حاضر دے او موجود دے او منی هم ددهٔ منی ده، لهٰذا دا دَ هغه غائب نه اولیٰ دے لیکن احناف وائی چه اوّل خاوند لره ملک د نکاح هم حاصل دے او صحت هم یعنی صحت د نکاح او دا دواړه په اعتبار ورکولو سره اولیٰ دی دَ حاضر والی نه او دَ منی نه یعنی د دویم خاوند د موجودګی او د هغهٔ د منی کیدلو نه وجه داده چه د دویم خاوند فراش فاسد دے او فاسد واجبوی په نسب کښې شبه لره او صحیح فراش واجبوی حقیقی نسب لره او حقیقت اولیٰ وی د شبه نه،

دا سطور مې دَ غار حرا په خوا کښې عین دَ غره په سر باندې ولیکلې الله دِ قبولې کړې.

وحید الله حقانی

---

والثانی فی علة الاصل ای النوع الثانی من المعارضة الخالصة المعارضة فی علة المقیس علیه بان یقول عندی دلیل یدل علی ان العلة فی المقیس علیه شیٔ اٰخر لم یوجد فی الفرع وهی ثلثة اقسام کلها باطلة علی ما قال وذلک باطل سواء کانت بمعنی لا یتعدی هذا هو القسم الاول کما اذا عللنا فی بیع الحدید بانه موزون قوبل بجنسه فلا یجوز بیعه متفاضلا کالذهب والفضة فیعارض السائل بان العلة عندنا فی الاصل هی الثمنیة وتلک لا تتعدی الی الحدید او یتعدی الی فرع مجمع علیه وهو القسم الثانی کما اذا عللنا فی حرمة بیع الجص بجنسه متفاضلا بالکیل والجنس کالحنطة والشعیر فیعارضه السائل بان العلة فی الاصل لیست ما قلت بل هی الاقتیات والادخار وهو معدوم فی الجص وان کان یتعدی الی فرع مجمع علیه وهو الارز والدخن او مختلف فیه ای یتعدی

الی فرع مختلف فیه وهو القسم الثالث مثاله مالو عارض السائل فی المسألة المذکورة بان العلة فی الاصل هو الطعم ولم یوجد فی الجص وهو یتعدی الی فرع مختلف فیه اعنی الفواکه وما دون الکیل وهذه الاقسام کلها باطلة لان الوصف الذی یدعیه السائل لا ینافی الوصف الذی یدعیه المعلل کلها باطلة اذ الحکم یثبت بعلل شتی فان لم یکن وصفه متعدیا ففساده ظاهر لان المقصو بالتعلیل التعدیة وان کان متعدیا کانت المعارضة ایض فاسدة لانها لا تعلق لها بالمتنازع فیه الا انها تقتضی عدم تلك العلة فیه وهو لا یوجب عدم الحکم

ترجمه :- او دویم قسم معارضه ده په علت د اصول کښې یعنې دویم تقسیم د معارضه خالصه نه معارضه ده په علت د مقیس علیه کښې په دې شان چه معارض وائی څما سره دلیل دے چه هغه په دې دلالت کوی چه په مقیس علیه کښې علت یو بل څیز دے چه هغه نه دے موجود په فرع کښې او دا معارضه په درې قسمه ده، او دا اقول اقسام باطل دی، بنا په هغې چه ویلے شوی دی، او دا باطل دی برابره ده که معارضه په داسې علت سره وی چه هغه نه وی متعدی دا هغه اول قسم دے لکه موږ ه تعلیل وکړو په بیع د جدید یعنی وسپنه کښې چه دا یو موزونی څیز دے که دا د خپل جنس په مقابله کښې وا مثل شی نو بیا دوی بیعه په تفاضل سره نه ده جائز لکه ذهب او فضه شول پس دی سره معترض دا معارضه کوی چه په اصل کښې زموږ ه په نزد باندې علت ثمنیت دے او دا حدید ته نه دے متعدی او یا متعدی شوی دی یو اجماعی فرع ته او دا دویم قسم دے لکه موږ تعلیل وکړو په حرمت د بیع د چونے کښې چه دا په خپل جنس سره په تفاضل سره څرخول جائز نه دی، دکیل او د جنس د وجه نه، لکه غنم او وریشې شوے پس دی سره معترض دا معارضه وکړی چه علت په اصل کښې هغه نه دے کوم چه ته وائی بلکه علت قوت او ازخار دے او دا معدوم دے په چونه کښې اګر چه دا علت متعدی دے یو اجماعی فرع ته چه هغه وریژی او باجره ده، او یا متعدی وی دغه علت یو اختلافی فرع ته یعنی دغه علت متعدی شوے وی یو داسې فرع ته چه اختلاف په کښې کړے شوے وی، او دا هغه دریم قسم دے ددی مثال لکه معترض دا معارضه وکړی په دغه ذکر شوی

مسئله کښې علّت په اصل کښې طعم دے، او هغه نه دے موجود په چونه کښې او دغه علّت متعدی شوے دے یو اختلافي فرع ته یعنې میوه جات ا دهغه ته چه کیل نه کم مقدار وی او دا ټول اقسام باطل دی ځکه هغه وصف چه دهغې دعوه معترض کوی منافی نه دے، دهغې علّت سره چه دکوم دعوه مستدل کوی ځکه دحکم ثابت والے راځی په مختلف علّتونو سره لیس که چرته دمعترض وصف نه متعدی کیږی، بیا خو دمعارضه فساد بالکل ښکاره دے، ځکه دقیاس نه مقصود متعدی والے دے، اوکه چرته دمعترض وصف متعدی کیږی نو بیا هم معارضه فاسده ده ځکه د دغے معارضه دمتنازع فیه سره د سره تعلق نشته دے مګر دومره چه دغه معارضه دا فائده ورکوی چه دغه علّت په فرع کښې معدوم دے خو لیکن دا عدم دحکم لره نه واجبوی۔

**تشریح:۔** حضرت ماتنؒ دمعارضه خالصه ددویم قسم یعنې معارضه فی علت الاصل بیان کوی یعنې دمقیس علیه په علّت کښې معارض معارضه وکړی او هغه دا چه معارض مستدل ته دا وائی چه کوم علّت تا په مقیس علیه کښې ثابت کړے دے، نو ماسره داسې دلیل شته دے چه هغه په مقیس علیه کښې ستا دَ علت په خلاف باندی دلالت کوی داسې دلیل چه فرع ته به متعدی نه وی، دا معارضه په دری قسمه ده، او دا ټول اقسام باطل دی ددی دبطلان بیان به راشی، اوّل قسم معارضه ده په علّت قاصره سره یعنې معارض په مقیس علیه کښې داسې علّت ذکر کړی چه هغه نه وی متعدی فرع او مقیس ته لکه موزه یعنې احنافؒ دا وایو چه حدید یعنې دسپنه یو وزن کید ونکے څیز دے لهٰذا دسپنه په وسپنه سره په تفاضل سره خرڅول جائز نه دی ځکه دی کښې سود راځی موزه قیاس کړے دے، په ذهب او فضه سره چه ذهب او فضه کښې بیع په تفاضل سره جائز نه ده، او علّت ورلره وزن او جنس دے یعنې دواړه وزن کیږی هم او هم جنس هم دی، دی سره معترض دا معارضه کولے شي چه په ذهب او فضه کښې علت د ربوا ثمنیت دے وزن نه دے، (ثمنیت دا معنی چه د اشیاء د قیمتونو اندازه به لګولے شي، او دا ثمنیت چونکه حدید ته نه دے متعدی لهٰذا په حدید کښې بیع په تفاضل سره جائز ده، ولله کښې تا سو دکتل چه معترض په اصل او

مقیس علیه کښې کوم وصف لره علت وګرځولو هغه دسره نه فرع او مقیس ته متعدي
نه دے، دوېم قسم هغه دے چه معارض کوم علت لره په مقیس علیه کښې ثابت کړي
د مستدل د علت په خلاف هغه لو واسي فرع ته متعدي شوے وي، چه د هغه فرع
په حق کښې اجماع منعقده وي، مثلاً موېزه وائي چه چونه په مقابله د چونه کښې په
تفاضل سره خرڅول جائز نه دي، او علت ورلره کیل یعنې پیمانه کول دي، او بل دا چه
جنس ئے یو دے او د دې قیاس موېزه کړے په غنم او په وربشو باندې چه د دې کښې
بیع په تفاضل سره ناجائز ده، وکیل او جنس په وجه باندې او د غه کیل او جنس په چونه
کښې هم شته دے لهٰذا د لته کښې به هم په تفاضل سره بیع جائز نه وي، د دې سره معترض
دا معارضه کوي چه په غنم او وربشو کښې د ربوا علت کیل او جنس نه دے بلکه قوت او
اذخار دے، یعنې چه د خوراک قابل دي او ذخیره کید ے هم شي او دا علت فرع ته
یعنې چونه ته نه دے منتقل لهٰذا چونه په تفاضل سره خرڅول جائز دي، هاں
البته د غه علت یو بله فرع ته متعدي دے، چه د هغې په حرمت باندې اجماع راغلې
ده، لکه وریژې او باجره شوه چه دا خوړلے کیږي هم او ذخیره کیږي هم او د دے
د واړو د په تفاضل سره د بیع په حرمت باندې اجماع منعقده ده دریم قسم هغه چه معارض
واسي علت سره معارضه وکړي چه هغه فرع ته خو متعدي شوے وي، خو د غه فرع کښې
اختلاف وي لکه هم د غه مذکوره مسئله واخله چه معارض وائي علت د حرمت په تفاضل
سره د بیع په حنطه او شعیر کښې طعم والے دے، او دا نه دے متعدي چونے ته لهٰذا چونه
په چونه سره تفاضلاً خرڅول جائز دي او س دلته کښې د معارض ذکر کړه علت یعنې طعم
والے متعدي شوے دے، خو واسي فرع ته چه اختلافي ده لکه فواکه یعنې میوه جات
او هغه مقدار چه د کیل نه کم وي یعنې یو چونګ یا دوه چونګې یعنې نیم صاع وي نو فواکه
چه د کیل نه کم وي په دې کښې حرمت عند الاحناف نشته دے ځکه کیل نشته دے،
او که جنس وي، مثلاً یو چونګ غنم په دوه سره خرڅولے شي عند الشوافعؒ حرمت شته
دے ځکه طعم شته دے، دا ټول اقسام باطل دي ځکه چه معارض کوم وصف لره
مدعي کړځي په اصل او په مقیس علیه کښې لو هغه د هغې علت خلاف نه دے وکوم دعوه
چه مستدل کوي او حکم چونکه په مختلف علتو نو سره ثابتد ے شي مثلاً حرارت واخله

نو ددی علت شمس هم دے او نارهم دے لهٰذا دیو څیز په حرمت دیو سره یو علت دی، بل سره د بل علّت دی، لهٰذا که د معترض او معارض وصف دسره نه متعدی نه وی، فرع ته لکه په اول قسم کښې نو بیا د سره قیاس فاسد شولو ځکه په قیاس کښې مطلوب څیز علت د مقیس علیه نه مقیس او فرع ته متعدی والے دے، او که چرته د معارض وصف فرع ته متعدی کیږی، نو بیا هم دا معارضه فاسده ده ځکه چه د د غو معارضه دمتنازع فیه سره د سره څه تعلق نشته دے، ځکه دیو څیز دپاره علل مختلفه کیدے شی، هان البته دا اقسام د معارضه به د دمره فائده ورکوی چه حوکه کوم علت چه په اصل کښې ثابتوی هغه په فرع کښې نه دے موجود بلکه فرع کښې بل علّت موجود دے نو بیا ددی نقصان نشته دے ځکه چه په فرع کښې دد غے علّت معدوم والے دحکم وجود لره نه منفی کوی ځکه جائز ده دا خبره چه حکم د بل علت سره ثابت وی،

دا سطور ما دوباره د مدینه د سفر په دوران کښې د مسجد نبوی په ساحه کښې د گنبد حضریٰ مخامخ د شپه (د مدینې په وخت) دولس نیمے بجے تحریر کړل الله د قبول ذکر ځوی، امین

وکل کلام صحیح فی الاصل ای فی اصل وضعہ وجوهرہ ولکن یذکر علی سبیل المفارقة التی هی باطلة عند اهل الاصول فاذکرہ علی سبیل الممانعة لیخرج عن حیز الفساد الی حیز الصحة ویکون مقبولا باصله ووصفه معا وانما تذکر هذہ القاعدۃ ههنا لان المعارضة فی علة الاصل هی المسماۃ بالمفارقة عندهم لانه اتی السائل بعلة یقع بها الفرق بین الاصل والفرع وهو فاسد عند الاکثر فاذا اتی السائل بعلة بکلام لطیف مقبول فی ضمن هذہ المفارقة الفاسدۃ فلا بد ان یذکر ذلك الکلام بعینه فی ضمن الممانعة لیکون ذلك الکلام مقبولا بمادته وهیأته معا مثاله ما قال الشافعیؒ فی اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ینفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن یلاقی حق المرتهن بالابطال فکان باطلا کالبیع فمن جوزنا المفارقة قال فی جوابه ان الاعتاق لیس کالبیع لان البیع یحتمل الفسخ والعتق لا یحتمله فلا یصح القیاس وهذا الفرق هو المعارضة فی علة الاصل لان قائله یقول ان علة عدم جواز البیع هی کونه

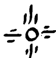
محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السوال وان کان مقبولا فی نفسه لکنه لما جاء به السائل علی سبیل المفارقة لایقبل منه فکان حقه ان نورده نحن علی سبیل الممانعة فنقول لانسلم ان الاعتاق کالبیع فان حکم البیع التوقف علی اجازة المرتهن فیما یجوز فسخه لا الابطال وانت فی الاعتاق تبطل اصلا مالا یجوز فسخه بعد ثبوته حتی لو اجاز المرتهن لا ینفذ اعتاقه عندک

**ترجمہ:** او هر کلام چه هغه صحیح وی په اصل کښی یعنی په خپل اصل وضع کښی او په جوهر کښی لیکن هغه ذکر کړے شی په طریق د مفارقه باندی کومچه باطله ده د اهل اصول په نزد باندی نو ته هغه لره ذکر کړه په طرز د ممانعت باندی د پاره ددی چه د فساد ومقام نه وځی، مقام د صحت ته او مقبول وګرځی د خپل اصل او وصف د واړو په اعتبار سره او هر چه دا قاعده دلته کښی ذکر کولے شی نو وجه داده چه معارضه فی علت الاصل هم د اسمی ده په مفارقه سره په نزد ددوی باندی ځکه شان داد ے چه سائل یعنی معارض را تلل کړی وی په داسی علت سره چه هغه د اصل او فرع په مابین کښی فرق راولی او دا فاسد دی دا کثر و په نزد باندی پس هر کله چه معارض را تلل وکړی په یو شئ او مقبول کلام باندی په ضمن ددی مفارقه فاسده کښی نو پکار ده چه د غه کلام بعینه ذکر کړے شی په ضمن د ممانعت کښی چه وګرځی د غه کلام مقبول هم د مادی په لحاظ سره او هم د صورت په اعتبار سره ددی مثال لکه امام شافعیؒ فرمائی په باره د ازادولو د راهن کښی مرهون غلام لره چه د راهن دا اعتاق یعنی ازادول نافذ نه دی، ځکه دا اعتاق د راهن د طرف نه داسی تصرف دے چه دا ملاق ګرځی د مرتهن د حق د باطلولو سره پس دا اعتاق به باطل وی، په شان د بیع باندی پس هغه غوګ چه زمونږه نه دے او مفارقه لره جائز منی هغه د امام شافعیؒ په جواب کښی وائی چه اعتاق نه دے په شان د بیع باندی ځکه چه بیع د فسخ احتمال لری، او عتق د فسخ احتمال نه لری، لهذا دا قیاس صحیح نه دے، او دا فرق معارضه ده، په علت الاصل کښی ځکه ددی معارضه قائل داوائی چه د بیع د نه جائز والی علت هغه داد ے چه بیع د فسخ احتمال لری لیکن چه هر کله په دی معارضه باندی معارض را تلل وکړل په طرز

د مفارقه باندی لوړ دا به ددهٔ نه نه شی قبلولے پس ددهٔ حق داد ے چه دی معارضه باندی مونږه راتلل وکړو په طرز د ممانعه باندی پس وایو مونږ ه چه مونږه دا نه منو چه اعتاق په شان د بیع د ے ځکه حکم د بیع چه د ے لوڅخه توقف د ے په اجازت د مرتهن باندی په هغه څیز ونو کښی چه د هغه فسخ جائز وی باطل والے نه د ے، او تا په اعتاق کښی اصل لره باطل کړے د ے هغه اصل چه د ثبوت نه پس ئے هم فسخ جائز نه ده تردی که چرته مرتهن اجازت هم ورکړی ددغے اعتاق نو ستا په نزد باندی دا اعتاق نافذ نه د ے

**تشریح ۱:-** دلته کښی حضرت ماتن یوه ضابطه او قاعده ذکر کوی او هغه دا چه معارضه فی الاصل کوم چه په طرز د مفارقه باندی ذکر کولے شی یعنی په معارضه سره د اصل او د فرع په مابین کښی د علت فرق ظاهر ولے شی نو دا داسی کلام د ے چه دَ خپل اصل او مادی په اعتبار سره خو صحیح د ے لیکن دَ هیئت او صورت په اعتبار سره صحیح نه د ے ځکه چه دا کلام په طرز د مفارقه باندی ذکر کولے شی او ورباندی مونږه دا ثابته کړی ده چه د معارضه فی علت الاصل چه ددی دویم نوم مفارقه ده، کل اقسام باطل دی لهذا هر کله چه دا کلام د خپل جوهر او مادی په لحاظ سره صحیح د ے، نو پکار ده چه دی لره ذکر کړے شی، په طرز د ممانعه باندی چه د خپل اصل یعنی مادی او صورت په لحاظ سره دا کلام مقبول ذکر ځی او معترض د پاره ددی خبری کولو څه جواز پاتی نشی چه ستا دا معارضه مقبول نه ده ددی مثال داسی د ے لکه امام شافعیؒ وائی چه که چرته یو راهن مرهون غلام لره د مرتهن دَ اجازت نه بغیر ازاد کړلو نو ددهٔ دا عتق نافذ نه د ے او غلام به نه آزادیږی ځکه چه دا د مرتهن حق باطلول دی، امام شافعیؒ ددے قیاس کوی په بیع باندی چه که چرته راهن دغے مرهون عبد لره خرڅوی نو دده دا بیع به نافذ نه وی او س کوم احناف چه مفارقه جائز منی یعنی دَ معارضه فی علت الاصل علیٰ سبیل المفارقه قائل دی هغوی وائی د امام شافعیؒ په جواب کښی چه دا قیاس ستا باطل د ے ځکه چه اعتاق په شان د بیع نه د ے ځکه بیع د فسخ احتمال لری، یعنی د بیع د انعقاد نه وړاندی که مرتهن دا بیع فسخ کوی هم صحیح ده، او که پس د ثبوت نه یعنی پس دَ انعقاد نه ئے فسخ کوی هم صحیح ده، او هر چه عتق د ے نو دا د فسخ احتمال نه لری لهذا د مقیس علیه یعنی د اصل یعنی دَ بیع د عدم جواز علت هغه د بیع د فسخ احتمال لرل دی او دا علت په فرع

یعنی په عتق کښې نشته دے، لهٰذا دا قیاس صحیح نه شولو، اوس دا اعتراض اګرچه قوی دے لیکن چونکه معارض دی لره علی سبیل المفارقة ذکر کړے لهٰذا ردّ کولے شی اوس که ته دا صحیح کول غواړې نو علی طرز المانعه ئے ذکر کړه او داسی وایه چه حضرت موفوره دا نه منو چه ستا دا قیاس صحیح دے ځکه قیاس دیته وائی چه د اصل حکم متعدی شی فرع ته دیته نه وائی چه د اصل حکم لره بدل او متغیر کړی او ستا په قیاس کښی د اصل حکم بدل شوے دے، او هغه دا چه اصل دلته کښی بیع ده او فرع عتق او د اصل حکم توقف دے او د فرع حکم بطلان دے، مطلب دا که مرتهن اجازت ورکړی د عبد مرهون د بیع نو نافذ کیږی په اوکه پس د ثبوت نه ئے فسخ کوی نو فسخ کیږی به او هر چه عتق دے نو که مرتهن اجازت هم ورکړی نو عتق نه نافذ کیږی پس هر کله چه د بیع حکم توقف شو او د عتق حکم بطلان شولو نو حکم د اصل او مقیس علیه نه نه شو متعدی فرع او مقیس ته او قیاس صحیح هغه دے چه حکم په کښی د مقیس علیه نه مقیس ته متعدی شی لهٰذا قیاس ستا سو فاسد و ګرځیدلو، فافهم واشکر۔



دا سطور ما د مدینه مبارکه د سفر په دوران کښی په حرم پاک کښی اختتام ته ورسول اګرچه د کتاب خر حصه د شرح کولو نه باقی پاتی شوه لیکن ځما زړه دا غواړی چه اختتامی کلمات هم د دغے مبارک مقام کښی وجود ته راشی الله پاک دِ په دی مبارک ښار کښی موجود هغه هستی پابندی ار بونه رحمتونه نازل کړی ځکه د ګنبدِ حضرا، د مالک اجازت نه وے نو د بنده عاجز حاضری دلته ناممکنه وه، او دا معمولی غوندی سعی او کوشش دِ په دربار خه الله پاک منظور کړی او خواص او عوام ته دِ الله د استفادے اغستلو توفیق ورکړی آمین ثم آمین،

وحید الله حقانی
مدرس تعلیم القرآن باره کیټ پشاور



وصلی الله تعالٰی
علی خیر خلقه محمد و آله
و صحبه اجمعین